تاریخ جوامع اسلامی

نوشته

ایرا م. لاپیدوس

ترجمه

علی بختیاری زاده



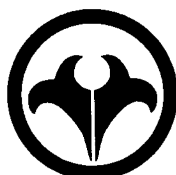
تاریخ جوامع اسلامی

نوشتهٔ

ایرا م. لاپیدوس

ترجمهٔ

علی بختیاری زاده



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۸۷

سرشناسه: لاپیدوس، ایرا ماروین Lapidus, Ira Marvin
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ جوامع اسلامی/ نوشته ایرا م. لاپیدوس؛ ترجمه علی بختیاری‌زاده
مشخصات نشر: تهران: اطلاعات، ۱۳۸۱
مشخصات ظاهری: ۱۲۷۱ ص.: نقشه، جدول، نمودار.
شابک: 978-964-423-484-2
یادداشت: عنوان اصلی: A history of Islamic societies
یادداشت: کتاب حاضر در سال ۱۳۷۶ در دو جلد با ترجمه محمود رمضان‌زاده و محسن مدیر شانچی توسط بنیاد پژوهشهای اسلامی منتشر شده است.
یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۷ (فیپا)
یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۲۲۵] - ۱۲۷۱
موضوع: اسلام - تاریخ
موضوع: کشورهای اسلامی - تاریخ
شناسه افزوده: بختیاری‌زاده، علی، ۱۳۵۵ - ، مترجم
شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۱ ۲ت۲ل / DS۳۵/۶۳
رده‌بندی دیویی: ۰۹۷/۹۰۹۶۷۱
شماره کتابشناسی ملی: ۲۶۵۲۱ - ۸۰م



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۶ - ۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن دفتر توزیع و فروش: ۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

تاریخ جوامع اسلامی

نوشتهٔ ایرا م. لاپیدوس ترجمهٔ علی بختیاری‌زاده

حروف‌نگار: کافیه بیدج صفحه‌آرا: رحیم رمضانی

حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۸۱ چاپ دوم: ۱۳۸۷ شمارگان: ۲۱۰۰ نسخه

قیمت: ۸۵۰۰ تومان

شابک: ۲-۴۸۴-۴۲۳-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-423-484-2

تقدیم به:
جناب آقای سیدمحمد خاتمی

فهرست مطالب

از فرهنگ اسلامی تا جامعهٔ اسلامی: ایران و عراق، ۱۲۰۰-۹۴۵

بخش دوم / گسترش جوامع اسلامی در سطح جهان از قرن دهم تا قرن نوزدهم

جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای

اسلام در آسیای مرکزی و آسیای جنوبی

اسلام در آفریقا

مقدمهٔ مترجم

«تاریخ جوامع اسلامی» کتابی شناخته شده در میان محافل علمی ایران و جهان است. این کتاب با رهیافتی تحلیلی - تفسیری به بررسی تاریخ جوامع اسلامی از صدر اسلام تا عصر حاضر پرداخته و مسائل و موضوعات مهمی را به بحث گذاشته است. روند ظهور و گسترش اسلام، چگونگی شکل گیری جوامع اسلامی در دورهٔ پیشامدرن، چگونگی تشکیل جوامع اسلامی مدرن، تقابل جهان اسلام و اروپا، و چگونگی شکل گیری فرقه‌ها و نهادهای مختلف اسلامی از جمله موضوعاتی هستند که در این کتاب مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. «تاریخ جوامع اسلامی» علاوه بر پرداختن به پدیده‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی جهان اسلام حاوی ۳۲ نقشه، ۸ نمودار، و ۱۸ جدول در خصوص دوره‌های مختلف تاریخی است.

در این جا لازم می‌دانم از کلیهٔ کسانی که به هر نحو اینجانب را در ترجمهٔ تاریخ جوامع اسلامی یاری نموده‌اند صمیمانه تشکر کنم. آقای دکتر فرهاد عطایی نقش مهمی در آشنایی بنده با این کتاب و انتخاب آن برای ترجمه داشتند. ایشان همچنین در فهم بهتر برخی از مطالب کتاب کمك بسیاری به بنده نمودند که بدین‌وسیله از ایشان تشکر می کنم. دوستان عزیزم سیدمهدی قبولی درافشان، مهدی مزینانی، مهدی تقوی، محمدمهدی انصاری، اصغر بالسینی، نصر اللّه سلطانی، شهرام مغانی و حامد خانی نیز الطاف خود را از

اهمیت اسلام نزد آنها را بررسی می‌نماید. پرسش‌هایی که ما در این کتاب مطرح می کنیم و به آن‌ها می‌پردازیم عبارتند از این که: اسلام چیست؟ ارزش‌های آن کدامند؟ چگونه اقوام و جمعیت‌های مسلمان که دارای تفاوت‌های بسیار می‌باشند و در نقاط مختلف جهان پراکنده‌اند به اسلام گرویدند؟ اسلام چه تأثیری در ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها، در شیوهٔ زندگی‌شان، در نظم بخشیدن به جوامع‌شان و در شکل گیری آرمان‌ها و هویت آن‌ها داشته است؟ چه شرایط تاریخی باعث فراگیر شدن اسلام و ارزش‌های دینی و فرهنگی اسلام گردیده است؟ صورت‌های مختلفی که از اسلام ارائه شده است و به آن‌ها عمل می‌شود کدامند؟ برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید دریابیم که چگونه نظرات اسلام در خصوص واقعیت و هستی و هدف از زندگی بشر (که در نصوص دینی و آثار تفسیری به چشم می‌خورند و در اذهان و قلوب مسلمانان ریشه دوانیده‌اند) در شیوهٔ زندگی مردم مسلمان و فرهنگ آن‌ها تأثیر گذارده است و چگونه تجارب سیاسی و اجتماعی مسلمانان در ارزش‌ها و نمادهای اسلامی تجلی پیدا کرده است. تاریخی که ما از آن سخن به میان می آوریم، تاریخ تعامل بین نمادها و ارزش‌های دینی و جهان خارج می‌باشد. این تاریخ، کنش متقابل بین ارزش‌های فرهنگی و تجارب تاریخی مسلمانان می‌باشد.

بخش اول دورهٔ شکل گیری و تکوین تمدن اسلامی یعنی از آغاز وحی قرآن تا قرن سیزدهم میلادی را مورد بررسی قرار می‌دهد. این دوره با ظهور پیامبر اسلام آغاز می‌شود و با دوران کلاسیك اسلامی که رشد ادبیات عرب، گسترش و توسعهٔ تعالیم مذهبی اسلامی و ظهور یك فرهنگ اسلامی جهان‌شمول (این فرهنگ ترکیبی بود از فرهنگ‌های قومی - قبیله‌ای، دینی و فرهنگهای درباری و اشرافی) از دستاوردهای آن می‌باشند ادامه می‌یابد. در بخش اول سعی می‌شود که با نظر به ارتباط بین فرهنگ‌های اسلامی با فرهنگ‌های امپراتوری‌های خاورمیانه و اقتصاد و ادیان توحیدی‌شان، همچنین با توجه به اثرات فرهنگی حاصل از تشکیل امپراتوری‌های جدید، رشد شهر نشینی و بروز تحولات اجتماعی چگونگی توسعهٔ تمدن اسلامی تشریح و تبیین گردد. بخش اول با ذکر تاریخ عراق و ایران از قرن دهم تا قرن سیزدهم پایان می‌یابد. در این قسمت روند تغییر شکل اسلام از مجموعه‌ای مشتمل بر یك‌سری نظریات و نظام‌های فرهنگی به مجموعه‌ای

متشکل از اصول و قواعد عملی لازم برای یک جامعهٔ خاورمیانه‌ای شرح داده می‌شود. در دورهٔ بین قرن دهم تا قرن سیزدهم اسلام به دین توده‌های مردم خاورمیانه تبدیل شد، نهادهای مذهبی و رسمی جدیدی توسط مسلمانان به‌وجود آمدند (فرقه‌های شیعی، مکاتب فقهی اهل تسنن، و انجمن‌های[1] صوفیگری) و ارتباط بین رژیم‌های سیاسی و گروه‌های مذهبی افزایش یافت. در این دوره برپایهٔ ارزش‌های اسلامی جوامع بزرگی به‌وجود آمدند که توسط نهادهای سیاسی و مذهبی هم‌تراز اداره می‌شدند.

جامعهٔ اسلامی خاورمیانه‌ای به نوبهٔ خود الگویی شد برای ایجاد جوامع اسلامی در دیگر قسمت‌های جهان. بخش دوم چگونگی انجام این فرآیند را دنبال می‌کند. در طی قرون هفتم تا نوزدهم ساکنان بسیاری از خاورمیانهٔ عربی، آسیای مرکزی و چین، هند، آسیای جنوب شرقی، آفریقا، و بالکان به اسلام گرویدند. بخش دوم عواملی را که باعث گسترش اسلام شدند و همچنین روند تأثیرگذاری ارزش‌های اسلامی و جوامع و فرهنگ‌های ریشه‌دار بریکدیگر را مورد مطالعه قرار می‌دهد. همچنین این بخش روند ظهور و تثبیت رژیم‌های اسلامی از جمله امپراتوری عثمانی، امپراتوری صفویه، کشورهای اسلامی آسیای جنوب‌شرقی، کشورهای اسلامی قارهٔ آفریقا، و کشورهای اسلامی واقع در نقاط دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد و نیز شیوه‌های گوناگون آن‌ها برای هماهنگ کردن رژیم سیاسی، تعالیم و نهادهای مذهبی اسلامی، و ارزش‌ها و آداب غیراسلامی جامعه را بررسی می‌نماید.

تا قرن هیجدهم الگوی خاورمیانه‌ای جامعه اسلامی - با بروز تغییراتی در آن - در جوامع متعدد دیگری پیاده گردید و بدین ترتیب مجموعه واحدی متشکل از جوامع متفاوت اما در عین حال مرتبط با هم پدید آمد. هر یک از این جوامع که جزء خانوادهٔ جوامع اسلامی بودند دارای نهادهای خانوادگی، گروهی، مذهبی، و دولتی خاص خود بودند. این جوامع از نظر چگونگی تعامل فرهنگ و نهادهای اسلامی با مجموعهٔ نهادهای بشری از قبیل رژیم‌های سیاسی، شیوه‌های تولید و مبادلهٔ کالا، جوامع خویشاوندی، قبیله‌ای، و نژادی و

1. Sufi Brotherhoods, طریقتهای صوفیگری

فرهنگ‌های غیر اسلامی یا فرهنگ‌های رایج در پیش از اسلام با یکدیگر متفاوت بودند. ما در این کتاب به بررسی میزان و سطح انتقال الگوی خاورمیانه‌ای به جوامع مذکور می‌پردازیم. این که در این جوامع رابطهٔ بین نهادهای اسلامی و نهادهای شکل گرفته در پیش از دوران اسلامی چگونه بوده است و این جوامع چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم داشته‌اند، ازجمله پرسش‌هایی هستند که سعی می‌شود در این کتاب به آن‌ها پاسخ داده شود.

تحول جوامع اسلامی از قرن هیجدهم تا حال حاضر حاکی از انعطاف‌پذیری این جوامع می‌باشد. ما در بخش سوم خواهیم دید که جوامع مذکور چگونه در اثر عواملی مثل فروپاشی امپراتوری‌های اسلامی، زوال اقتصادی، کشمکش‌های مذهبی داخلی و یا سلطهٔ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اروپاییان از هم پاشیده می‌شوند. ظهور دولت ـ ملت‌ها در این جوامع، مدرنیزه شدن بخش کشاورزی این جوامع، صنعتی شدن آن‌ها، بروز تحولات عمده در ساختار طبقاتی این جوامع، و گسترش ملی گرایی سکولار و دیگر ایدئولوژی‌های مدرن در این جوامع ازجمله نتایج و پیامدهای عوامل فوق می‌باشند. به دنبال این تحولات تعالیم اسلامی و نهادهای گروهی مسلمانان از ریشه دستخوش تغییر شدند.

تحولات تاریخی که در دو قرن هیجدهم و نوزدهم در جوامع اسلامی رخ دادند با وجود این که باعث پیشرفت این جوامع به سمت مدرنیزاسیون شده‌اند اما در نتیجه بروز این تحولات همچنین اختلاف‌هایی بر سر اهداف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در این جوامع پدید آمدند و این اختلافات برای همیشه در این جوامع باقی ماندند. زوال سیاسی این جوامع و مداخلهٔ اروپاییان در امور آن‌ها به ایجاد کشمکش بین نخبگان سیاسی و رهبران مذهبی (علما و صوفیان) و ظهور جنبش‌های احیاگرانهٔ سیاسی و اجتماعی در این جوامع منجر شدند. در حالی که نخبگان سیاسی سکولار در این جوامع به مدرنیزاسیون غربی و ارائه تعریف جدیدی از اسلام که هماهنگ با صورت‌های امروزی دولت و اقتصاد باشد توجه دارند اصلاح‌طلبان مذهبی از احیای ارزش‌های معنوی و تشکیل گروه‌های سیاسی جدید بر پایه اصول اسلامی حمایت می کنند. این کتاب با بررسی تشکیلات مهم سیاسی و مذهبی جوامع اسلامی، بررسی تأثیر امپریالیسم اروپایی بر آن‌ها و همچنین با مطالعه کشمکش‌های سیاسی و ایدوئولوژیك نخبگان رقیب سعی می کند نظام و تشکیلات

رژیم‌های اسلامی امروزی را به نمایش بگذارد و نقش نهادهای مهم اسلامی و جنبش‌های اصلاح‌طلب مسلمان را در شکل گیری جوامع اسلامی معاصر تشریح و تبیین کند.

ما، هم در مطالعهٔ موردی تاریخ جوامع اسلامی با مشکلاتی مواجه می‌شویم و هم در بررسی مقایسه‌ای آن‌ها. آیا تأثیر غرب و تمدن صنعتی آن باعث به‌وجود آمدن جوامع اسلامی جدیدی شده‌اند یا این که هنوز این نهادهای مهم سیاسی و مذهبی هستند که سرنوشت مردمان مسلمان را رقم می‌زنند؟ آیا جوامع مسلمان کنونی اساساً دربر دارندهٔ ویژگی‌های فرهنگی و سیاسی جوامع اسلامی قرن هیجدهم می‌باشند یا این که تحولات قرون نوزدهم و بیستم در صحنهٔ اقتصاد، ساختار طبقاتی، و نظام ارزشی این جوامع باعث آغاز مرحلهٔ جدیدی در تاریخ جوامع اسلامی شده است؟ برای پرداختن به این موضوعات ما تاریخ جوامع اسلامی را در دو بُعد بررسی می کنیم: در بُعد اول به بیان تاریخ نقلی این جوامع می‌پردازیم؛ این مرحله تلاشی است برای بیان چگونگی شکل گیری جوامع اسلامی و تحول آن‌ها در طول زمان. بُعد دوم مرحله‌ای است تحلیلی و تطبیقی؛ این مرحله تلاشی است برای دریافتن تفاوت‌ها و گونه گونی‌های بین این جوامع.

این رهیافت بر پایه یك‌سری مفروضات تاریخی و متدولوژیك قرار دارد. اولین فرض این است که هر جامعه‌ای را می توان با نهادهایش معرفی کرد؛ نهاد می تواند یك امپراتوری، یك فرقهٔ دینی، یك الگوی مبادلهٔ اقتصادی و یا یك آیین دینی باشد. هر نهاد مجموعه‌ای است بشری که حاصل ارتباط سازمان‌یافتهٔ انسان‌ها با یکدیگر می‌باشد. همچنین هر نهاد دارای فعالیتی خاص، دارای الگوی ارتباطی ویژه، و دارای یك‌سری زیرساخت‌های ذهنی خاص می‌باشد.

فرض دوم این است که تاریخ جوامع اسلامی را می‌توان با بررسی چهار گروه از نهادهای عمدهٔ آن‌ها تبیین و تشریح کرد: ۱. نهادهای خانوادگی از جمله گروه‌های قبیله‌ای، نژادی، و دیگر گروه‌های کوچك جمعی؛ ۲. نهادهای اقتصادی که عبارتند از نهادهای تولیدکننده و توزیع کنندهٔ کالاهای اساسی؛ ۳. تعالیم مذهبی و اصول فرهنگی در خصوص ارزش‌ها و اهداف شهر و گروه‌های تشکیل شده بر پایه این تعالیم و اصول؛ و ۴. نهادهای سیاسی که شامل نهادهای دولتی و نهادهای دفاعی می‌باشند. این نهادها در هر جامعه‌ای

رژیم‌های اسلامی امروزی را به نمایش بگذارد و نقش نهادهای مهم اسلامی و جنبش‌های اصلاح‌طلب مسلمان را در شکل‌گیری جوامع اسلامی معاصر تشریح و تبیین کند.

ما، هم در مطالعهٔ موردی تاریخ جوامع اسلامی با مشکلاتی مواجه می‌شویم و هم در بررسی مقایسه‌ای آن‌ها. آیا تأثیر غرب و تمدن صنعتی آن باعث به‌وجود آمدن جوامع اسلامی جدیدی شده‌اند یا این که هنوز این نهادهای مهم سیاسی و مذهبی هستند که سرنوشت مردمان مسلمان را رقم می‌زنند؟ آیا جوامع مسلمان کنونی اساساً دربر دارندهٔ ویژگی‌های فرهنگی و سیاسی جوامع اسلامی قرن هیجدهم می‌باشند یا این که تحولات قرون نوزدهم و بیستم در صحنهٔ اقتصاد، ساختار طبقاتی، و نظام ارزشی این جوامع باعث آغاز مرحلهٔ جدیدی در تاریخ جوامع اسلامی شده است؟ برای پرداختن به این موضوعات ما تاریخ جوامع اسلامی را در دو بُعد بررسی می کنیم: در بُعد اول به بیان تاریخ نقلی این جوامع می‌پردازیم؛ این مرحله تلاشی است برای بیان چگونگی شکل گیری جوامع اسلامی و تحول آن‌ها در طول زمان. بُعد دوم مرحله‌ای است تحلیلی و تطبیقی؛ این مرحله تلاشی است برای دریافتن تفاوت‌ها و گونه گونی‌های بین این جوامع.

این رهیافت بر پایه یك‌سری مفروضات تاریخی و متدولوژیك قرار دارد. اولین فرض این است که هر جامعه‌ای را می توان با نهادهایش معرفی کرد؛ نهاد می تواند یك امپراتوری، یك فرقهٔ دینی، یك الگوی مبادلهٔ اقتصادی و یا یك آیین دینی باشد. هر نهاد مجموعه‌ای است بشری که حاصل ارتباط سازمان‌یافتهٔ انسان‌ها با یکدیگر می‌باشد. همچنین هر نهاد دارای فعالیتی خاص، دارای الگوی ارتباطی ویژه، و دارای یك‌سری زیرساخت‌های ذهنی خاص می‌باشد.

فرض دوم این است که تاریخ جوامع اسلامی را می توان با بررسی چهار گروه از نهادهای عمدهٔ آن‌ها تبیین و تشریح کرد: ۱. نهادهای خانوادگی از جمله گروه‌های قبیله‌ای، نژادی، و دیگر گروه‌های کوچك جمعی؛ ۲. نهادهای اقتصادی که عبارتند از نهادهای تولیدکننده و توزیع کنندهٔ کالاهای اساسی؛ ۳. تعالیم مذهبی و اصول فرهنگی درخصوص ارزش‌ها و اهداف شهر و گروه‌های تشکیل شده بر پایه این تعالیم و اصول؛ و ۴. نهادهای سیاسی که شامل نهادهای دولتی و نهادهای دفاعی می‌باشند. این نهادها در هر جامعه‌ای

ویژگی‌های مخصوص به‌خود را دارند و با یکدیگر مرتبط می‌باشند.

فرض سوم این است که خاستگاه نهادهایی که مشخصهٔ جوامع اسلامی می‌باشند در بین‌النهرین باستان (هزاره سوم قبل از میلاد) قرار دارد. مجموعهٔ ساختارهای فامیلی، قبیله‌ای، مذهبی و سیاسی به‌وجود آمده توسط دولت ـ شهرها و امپراتوری‌های بین‌النهرین به‌عنوان مبنایی برای تشکیل و تکامل جوامع خاورمیانه‌ای در قبل از دوران اسلامی و در طول این دوران عمل کردند. این ساختارها از خاورمیانه به جوامع اسلامی غیر خاورمیانه‌ای انتقال یافتند. بنابراین جامعه اسلامی خاورمیانه‌ای جامعه‌ای بود متشکل از نهادهای عهد قدیم که هویتی اسلامی به خود گرفته بودند. این نهادهای اسلامی شده به نوبهٔ خود با نهادها و فرهنگ‌های مناطق دیگر جهان آمیخته گردیدند و بدین‌وسیله جوامع اسلامی متنوع و گوناگونی پدید آمدند. جوامع مذکور نیز در دوران معاصر در اثر نفوذ و تأثیرات اروپا دچار تحول شدند و بدین ترتیب کشورهای اسلامی معاصر پدید آمدند. کشورهای اسلامی معاصر هر یك محصول تحول یك جامعهٔ اسلامی منطقه‌ای ـ در اثر تأثیرات فرهنگی، اقتصادی، و سیاسی اروپا بر آن ـ می‌باشند. بنابراین می‌توان گفت که تنوع و گوناگونی جوامع اسلامی معاصر ناشی از گوناگونی جوامع اسلامی عصر پیشین می‌باشد.

در این کتاب تأکید و توجه عمده بر روی نهادهای گروهی، مذهبی، و سیاسی جوامع اسلامی می‌باشد نه بر نظام‌های اقتصادی آن‌ها. زیرا نهادهای مذکور مشخص کننده این جوامع از جوامع دیگری هستند که ویژگی‌های اکولوژیك و شیوه‌های تولید مشابهی با آن‌ها دارند؛ به‌علاوه تحولات مهمی که در هزارهٔ دوم در جوامع اسلامی رخ دادند تحولاتی فرهنگی و سیاسی بودند و این تحولات جوامع اسلامی را از یکدیگر و از دیگر تمدن‌های بشری متمایز کردند. همچنین من معتقدم نهادهای فرهنگی و اجتماعی ـ سیاسی و عوامل اقتصادی و تکنولوژیك می‌توانند به‌طور مستقل از هم عمل کنند و هر کدام نقش مهمی در تحولات تاریخی داشته باشند. (در عین حال من به این امر واقف هستم که نهادهای جوامع اسلامی همیشه تحت ادارهٔ فرد واحدی قرار داشته‌اند و به‌عبارت دیگر این نهادها کانون مهم فردگرایی بوده‌اند).

همچنین من این کتاب را بر پایهٔ این فرض نگاشته‌ام که پایه‌های نظام تولیدی و

مبادلاتی جوامع اسلامی در واقع میراث دوره پیش از اسلام می‌باشند. شیوهٔ تولید محصولات کشاورزی، شیوهٔ تولید صنایع دستی، شیوهٔ تولید محصولات صنعتی، و شیوه‌های مبادلهٔ کالا که در دوران اسلامی وجود داشتند همه از دوران قبل به این دوران رسیده بودند. البته این مطلب به این معنا نیست که فعالیت‌های اقتصادی جوامع اسلامی فاقد تنوع بوده است و در این جوامع گوناگونی زیادی از نظر سطح فقر و رفاه، یا توزیع ثروت وجود نداشته است. همچنین این مطلب به این معنا نیست که اقتصاد تأثیرات فرهنگی و سیاسی مهمی در جوامع اسلامی نداشته است و ملاحظات اقتصادی نقش مهمی در فعالیت‌های اجتماعی یا شکل گیری ارزش‌های این جوامع نداشته‌اند. در عین حال به‌نظر من شیوه‌های عمدهٔ تولیدی و مبادلاتی که در این جوامع رواج داشتند تا دوران مدرن[1] دست‌نخورده باقی ماندند، و تحولات اقتصادی و تکنولوژیکی که در این جوامع به‌وقوع پیوستند عامل مهمی در بروز تحولات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و طبقاتی در این جوامع نبودند. تا دورهٔ مدرن فعالیت‌های اقتصادی این جوامع در چارچوب ساختارهای گروهی و سیاسی قرار داشتند و اختلافات طبقاتی نیز تا این زمان تأثیری در شکل و ترکیب دولت و تشکیلات مذهبی نداشتند. حتی در طول دو قرن نوزدهم و بیستم که نظام سرمایه‌داری اروپایی و تحولات عمیق اقتصادی و تکنولوژیك اروپا بر این جوامع تأثیر گذاشتند طبقات کارگر و بازرگان به میزان کمی در این جوامع رشد یافتند. در این دو قرن نخبگان مذهبی و سیاسی و نهادها و ارزش‌های فرهنگی نقش مهمی را در مدرنیزاسیون جوامع اسلامی بازی کردند.

این مفروضات که به شکلی کاملاً اجمالی و ساده بیان گردیدند از منابع تاریخی، اجتماعی ـ علمی، و فلسفی متعددی استخراج گردیده‌اند. با این حال این مفروضات به‌خودی‌خود برای من اهمیتی ندارند، بلکه آنچه که برای من مهم است استفاده از این مفروضات برای ارائهٔ توضیحات مفصل و جامعی در رابطه با تاریخ جوامع اسلامی می‌باشد. مشکل اصلی من در این کتاب این است که چگونه تاریخ این جوامع بسیار گوناگون و متنوع

1. Modern era

را بیان کنم و در عین حال ارتباط‌های تاریخی و غیر تاریخی بین آن‌ها را نیز توضیح دهم. این کتاب دید کلی جامعی را از تاریخ اسلام برای خواننده به ارمغان می‌آورد. به‌عنوان یك استاد، من معتقدم جریان بی‌پایان اخبار و رویدادها در دوران معاصر به جای روشن کردن ذهن انسان باعث گمراهی آن می‌شوند و به‌علاوه برای شناخت و درك وقایع ویژه در رابطه با یك موضوع ما باید نقش و تصویری کلی از آن موضوع در ذهن خود داشته باشیم. ما تنها با یك دیدگاه کلی می‌توانیم عوامل ساختاری عمده و گرایشات و جریان‌های درازمدت تاریخی را بشناسیم و آن‌ها را از حوادث و جریان‌های تصادفی و کوتاه‌مدت تشخیص دهیم.

لازم به ذکر است که من در این کتاب قصد ندارم اسلام را به شما بشناسانم، بلکه من با استفاده از متدی تطبیقی و مقایسه‌ای در این کتاب سعی می‌کنم نقش اعتقادات، نهادها، و گروه‌های اسلامی را در وقایع تاریخی ویژه‌ای تبیین کنم. شیوه‌ای که من برای انجام این کار برگزیده‌ام -شیوه‌ای تشریحی- برپایه چند فرض قرار دارد: جوامع اسلامی بر روی ساختاری از نهادها بنا شده‌اند، این نهادها در معرض تغییر و تحول قرار دارند و روابط بین آن‌ها نیز به مرور زمان دستخوش تغییر و تحول می‌گردد. وجود نهادهای محدود در جوامع اسلامی این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که بتوانیم به شیوه‌ای منظم به تحقیق درباره جوامع اسلامی بپردازیم و همچنین این امکان را به ما می‌دهد که بتوانیم هر یك از این جوامع را به عنوان هویت‌هایی معین و مجزا تشریح و تبیین کنیم. ما با شناخت تفاوت‌های موجود بین نهادهای جوامع مختلف می‌توانیم دریابیم که چرا جوامع اسلامی در نمای کلی شبیه هم اما در ابعاد و ویژگی‌های جزئی با هم متفاوت هستند.

ذکر نکاتی دربارهٔ بخش‌ها و فصول مختلف این کتاب می‌تواند خواننده را در یافتن سریع مطالب مورد نظر خود در این مجموعهٔ گسترده یاری کند. اما پیش از هر چیز باید به اطلاع خوانندگان عزیز رساند که این کتاب با رهیافت داستانی خود ابهامات تاریخی و اختلاف نظرها بین متخصصان تاریخ جوامع اسلامی را برطرف می‌کند، به دانش بشری در این زمینه مطالبی را می‌افزاید و نظرات و تحلیل‌های جدیدی را ارائه می‌کند. در متن این کتاب از میزان صحت یا سقم اطلاعات ارائه شده سخنی به میان نیامده است، اما لازم به‌ذکر است که این کتاب بر پایه قابل اعتمادترین منابع و بر اساس تازه‌ترین تحقیقات تهیه شده

است. به‌علاوه برخی از مطالب و تحلیل‌های این کتاب از تحقیقات و مقالات منتشر نشده‌ای اقتباس شده‌اند. همچنین خواننده باید بداند که بخش‌هایی از این کتاب حرف‌های نویی هستند که حاصل تحلیل‌ها و تفسیرهای نویسنده می‌باشند.

این کتاب به سه بخش تقسیم می‌گردد که هر بخش آن دارای یك مقدمه و یك نتیجه‌گیری می‌باشد. مقدمات و نتیجه‌گیری‌های این کتاب به مفاهیم و نظریات اساسی که کتاب بر پایهٔ آن‌ها قرار دارد می‌پردازند و خلاصهٔ مطالبی را که دربارهٔ برخی از موضوعات مهم در فصول کتاب آمده است بیان می‌دارند. شما اگر بخواهید به دید کلی دربارهٔ چگونگی رشد و تحول جوامع اسلامی دست یابید می‌توانید این مقدمات و نتیجه‌گیری‌ها را به‌طور جداگانه و یا به همراه تاریخ منطقه یا دوره‌ای خاص بخوانید. لذا با این ترتیبی که من مقرر کرده‌ام خواننده می‌تواند از بین مطالعه کل کتاب و یا خواندن مقدمات و نتیجه‌گیری‌های آن یکی را به فراخور حال انتخاب کند. درعین حال با وجود این که این تدبیر باعث تکراری شدن بعضی از مطالب گردیده است، من به خوانندگان عزیز توصیه می‌کنم کل کتاب را مطالعه کنند.

هر یك از این سه بخش به دوران خاصی در تاریخ جوامع اسلامی اختصاص دارد: بخش اول به دوران پیدایش این جوامع می‌پردازد، بخش دوم مربوط به دوران رشد و گسترش آن‌هاست و بخش سوم از عصر ایجاد تحولات نوین در جوامع اسلامی بحث می‌کند. فرهنگ، هنرها، ادبیات و ارزش‌های مذهبی اسلامی عمدتاً در بخش اول مورد بحث قرار می‌گیرند و در بخش‌های دوم و سوم نیز به‌طور خلاصه از آن‌ها سخن رانده خواهد شد. تأکید بخش سوم بیشتر بر نهادهای سیاسی جوامع اسلامی می‌باشد. همچنین از تاریخ‌های منطقه‌ای در هر سه بخش کتاب سخن به میان آمده است. ذکر تاریخ جوامع خاورمیانه‌ای در هر سه بخش این کتاب و تاریخ جوامع اسلامی دیگر در دوبخش دوم و سوم بر اساس ترتیب زمانی می‌باشد. البته استثناءهایی نیز در این زمینه وجود دارد. در حالی که بخش اول ویژهٔ دوران شکل‌گیری جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای از قرن هفتم تا قرن سیزدهم می‌باشد برای حفظ پیوستگی تاریخی در بخش دوم به هنگام ذکر تاریخ مناطق مختلف از تاریخ دوران اولیهٔ اسلامی در خاورمیانه، شمال آفریقا، و اسپانیا نیز سخن به میان آمده است.

همچنین تاریخ کامل شبه‌جزیره به همراه تاریخ کامل لیبی و قفقاز در بخش سوم ذکر گردیده است. در این کتاب اگر چه تاریخ جوامع اسلامی تا سال ۱۹۸۰ مورد مطالعه قرار گرفته است، اما با این حال اشاره‌هایی نیز به تحولات انجام گرفته در این جوامع تا سال ۱۹۸۴ گردیده است. در بخش سوم هر کجا که از زمان مضارع استفاده می کنیم منظورمان دورهٔ بین ۱۹۷۰ تا حال حاضر می‌باشد.

مناطق مختلف تشکیل دهندهٔ جهان اسلام عبارتند از: خاورمیانه، شمال آفریقا، شبه‌قارهٔ هند، آسیای جنوب‌شرقی، آفریقای غربی و شرقی، و غیره. در این کتاب برای اشاره به این مناطق و یا بخش‌هایی از آن‌ها از نام کشورهای مربوطه استفاده می‌شود مثلاً برای اشاره به «شبه‌قارهٔ هند» تنها لفظ «هند» را به کار می‌بریم. این عمل از یك‌سو برای خوانندگان نا آشنا به‌نام جغرافیایی این مناطق سودمند است و از سوی دیگر باعث اجتناب از اصطلاحات پیچیده‌ای از قبیل این که «این سرزمینها امروزه جزئی از کشور . . . هستند» می‌شود. اما درعین حال باید دانست که استفاده از این اصطلاحات لزوماً به معنای وجود شباهت بین تشکیلات حکومتی و اجتماعی و یا نظام فرهنگی دوران پیشامدرنیسم و دوران معاصر در این مناطق نیستند.

همچنین لازم به ذکر است که من تاریخ لیبی را در فصل ویژهٔ شمال آفریقا و تاریخ سودان را در فصل ویژهٔ آفریقای شرقی آورده‌ام، در حالی که این دو کشور جزئی از خاورمیانهٔ غربی نیز محسوب می‌شوند. و بالاخره این که کلیهٔ مناطق اسلامی در این کتاب مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. برای مثال به اقلیت‌های مسلمان فیلیپین، سیلان، اروپا، و آمریکا در این کتاب پرداخته نشده است.

من در این کتاب سعی کرده‌ام اسامی و عناوین علمی رایج برای هر منطقه را به کار ببرم. کلیهٔ تاریخ‌های این کتاب نیز براساس تاریخ میلادی می‌باشند. در تهیهٔ این کتاب من از کمك‌های بسیار دانشجویان، دستیاران تحقیقاتی و همکاران خود برخوردار بودم. آن‌ها با فعالیت‌های زیر مرا یاری کرده‌اند: تهیه زندگینامه‌ها؛ تهیه، بررسی و اصلاح خلاصه‌هایی از آثار و نوشته‌های مسلمانان؛ تحقیق و بررسی درخصوص موضوعات و مسایل ویژه؛ تهیه خلاصه‌ها و ترجمه‌هایی از آثاری که من با زبان نگارش آن‌ها آشنا نبودم؛ و بحث و تبادل‌نظر

با من در خصوص مسایل تاریخی -جغرافیایی یا موضوعات متدولوژیکی که در حوزهٔ تخصصی آن‌ها قرار داشت. آن‌ها به شناخت من از نقش اسلام در برخی مناطق جهان کمک شایانی کردند و جریان تهیه و نگارش این کتاب را برای من بسیار تسهیل کردند.

من در پایان از کلیه کسانی که مرا در تهیهٔ این کتاب یاری کردند صمیمانه تشکر می‌کنم.[۱]

ایرا م. لاپیدوس

دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

۱. نویسنده در این قسمت نام اشخاص و سازمان‌هایی را که در تهیهٔ این کتاب به او کمک کرده‌اند در طی دو صفحه آورده است که ما به دلیل لازم نبودن، با اجازهٔ وی از ترجمهٔ آن‌ها خودداری می‌کنیم.-مترجم.

بخش اول

خاستگاه تمدن اسلامی: خاور میانه، از ۶۰۰ میلادی تا ۱۲۰۰ میلادی

مقدمه: جوامع ساکن خاورمیانه در پیش از ظهور اسلام

جوامع اسلامی بر روی چارچوب تمدن خاورمیانه‌ای قدیمی و ریشه‌داری بوجود آمده‌اند. این جوامع نهادهایی را از خاورمیانۀ پیش از اسلام به ارث برده‌اند که حتی در دوران معاصر نیز سرنوشت آن‌ها را رقم می‌زنند. این نهادها عبارتند از گروه‌های کوچك و سازمان یافته که براساس روابط خانوادگی، خویشاوندی و یا روابط نژادی تشکیل شده‌اند، جوامع کشاورزپیشه و شهری، اقتصادهای بازار[1]، ادیان توحیدی و امپراتوری‌های بوروکراتیك. تمدن اسلامی اگر چه در مکه متولد شد ولی خاستگاه واقعی آن در فلسطین، بابل و ایران قرار داشت.

جوامع اسلامی در محیطی پا به عرصۀ وجود گذاشتنند که از زمان تاریخ نخستین بشر دو ویژگی اساسی و ثابت را با خود به همراه داشت. اولین ویژگی این بود که مردم منطقه به گروه‌های کوچکی که اغلب گروه‌های خانوادگی بودند تقسیم می‌شدند. در این محیط به‌ویژه جوامعی که از طریق شکار غذای خود را تأمین می کردند در قالب گروه‌های کوچك و متعددی سازمان یافته بودند. حتی جمعیت شهری نیز براساس روابط خویشاوندی و

---

۱. Market Economy، اقتصاد بازار اقتصادی است که در آن تصمیمات کلان اقتصادی (مانند: چه باید تولید کرد، به چه مقدار و به چه قیمت) به طور خودکار و بیشتر در بازار اتخاذ می‌شود تا به توسط مدیریت عمومی دولت.

همسایگی به گروه‌های کوچکی تقسیم می‌شد؛ این گروه‌ها فرزندان اعضای خود را پرورش می‌دادند، برای ازدواج‌ها برنامه‌ریزی می کردند، منازعات اعضای خود را حل و فصل می‌نمودند و جبهۀ مشترکی را علیه دنیای خارج تشکیل می‌دادند.

ویژگی دوم عبارت بود از وجود گرایش به سمت ایجاد وحدت فرهنگی و دینی در سطحی گسترده‌تر و تشکیل امپراتوری‌های بزرگ. در دوران ماقبل تاریخ[1] این گرایش در قالب توسعۀ تجارت و پذیرش عقاید دینی مشترك ظهور پیدا کرد اما مهمترین تجلی اولیۀ این تمایل ظهور دولت ـ شهرها در بین‌النهرین عهد باستان (۳۵۰۰ قبل از میلاد تا ۲۴۰۰ قبل از میلاد) می‌باشد. تشکیل شهرها در بخش‌های جنوبی عراق انقلابی در تاریخ بشر به‌حساب می آید: با تشکیل این شهرها طوایف و روستاهای مختلف و گروه‌های کوچك دیگر به هم پیوسته و جوامع واحدی را تشکیل دادند. جمع شدن مردمان مختلف در این شهرها دستاوردهای فرهنگی و هنری تازه‌ای را به دنبال داشت که اختراع خط، خلق افسانه‌ها و ابداع ادیان بزرگ، ساخت مجسمه‌های تحسین‌برانگیز، و خلق شاهکارهای معماری از آن جمله بود.

در تشکیل تمدن بین‌النهرین دو عامل دخیل بودند: دین، امپراتوری. این دو عامل بعدها جوامع خاورمیانه‌ای را شکل دادند. اولین شهرهایی که از ادغام روستاهای کوچك تشکیل شدند بر پایۀ اعتقاد مشترك به بندگی الهه‌ها[2] بوجود آمدند. سومری‌ها (مردمان ساکن در جنوب عراق) معتقد بودند زمینی که در آن زندگی می کنند متعلق به الهه‌ها است و وظیفۀ اصلی آن‌ها ساختن یك معبد بزرگ برای پرستش الهه‌ها می‌باشد. روحانیانی که در معابد سومری‌ها مراسم عبادت و نیایش را سرپرستی می کردند زمام امور سیاسی را در دست داشته و به امر قضاوت نیز می‌پرداختند. شهر ـ معبدهای سومری‌ها علاوه بر آن که بر پایه علایق دینی تشکیل شده بودند از نظر اقتصادی نیز برای ساکنان خود دارای اهمیت بودند. ساخت معبدهای بزرگ نیاز به نیروی کار و سازمان‌دهی توده‌های کارگر داشت؛

---

۱. دورۀ قبل از اختراع خط را دورۀ ماقبل تاریخ می گویند.

2. gods

انجام مناسك ویژهٔ این معابد نیز نیاز به افراد متخصص در زمینهٔ فعالیت‌های اداری، هنری و دیگر فعالیت‌ها داشت. به هر حال این شهرهای اولیه جوامعی بودند که رهبران مذهبی آن‌ها ادارهٔ امور سیاسی و اقتصادی مناطق پیرامون معابر را نیز در دست داشتند.

شهر معبدهای بین‌النهرین از سال ۲۴۰۰ قبل از میلاد کم کم جای خود را به نهاد وحدت بخش جدیدی دادند و آن عبارت بود از حکومت پادشاهی. حکومت‌های پادشاهی در بین‌النهرین عهد باستان[۱] توسط اقوام قبیله‌ای ساکن در بین‌النهرین شمالی و یا توسط طوایف جنگجو و جنگ‌سالار سومری تشکیل گردیدند. در حدود سال ۲۴۰۰ قبل از میلاد سارگن[۲]، پادشاه اکّد[۳] (رهبر جماعت روستایی ساکن در بین‌النهرین شمالی) اولین امپراتوری جهان را تشکیل داد. امپراتوری سارگن بلافاصله سقوط کرد و شهر ـ معبدها موقتاً استقلال خود را باز یافتند. از زمان سارگن تا حمورابی، قانونگذار بزرگ، (وفات: ۱۷۵۰ قبل از میلاد) چندین امپراتوری در بین‌النهرین بوجود آمده و برچیده شدند. این امپراتوری‌ها با وجود کوتاه بودن عمرشان باعث تقویت و تثبیت حکومت پادشاهی و رژیم‌های چند شهری گردیدند.

حکومت پادشاهی همچنان که از سارگن تا حمورابی گسترش پیدا کرد به طور فزاینده‌ای رنگ و بوی مذهبی به خود گرفت. پادشاهان قدرت روحانیان را از آن‌ها گرفته و خود را خادمان اصلی الهه‌ها قرار دادند و نقش واسطه‌گری بین الهه‌ها و مردم را در دست گرفتند. از آن پس حکومت پادشاهی در خاورمیانه به عنوان برنامه‌ای الهی برای اداره جوامع بشری تلقی شد و نظام سیاسی مقدس (یا مقدس جلوه داده شده) به همراه وحدت دینی وسیله‌ای شد برای اتحاد بخشیدن به مردمان مختلف این منطقه.

امپراتوری‌های پی در پی که در عهد باستان به‌وجود آمدند برای اعمال سلطهٔ خود بر مناطق تحت تصرف خود نهادهایی را به وجود آوردند. در مرکز این امپراتوری‌ها اطرافیان پادشاه قرار داشتند که عبارت بودند از خانوادهٔ وی، مشاوران، محافظان، خادمان و مدیران

---

۱. از آغاز تاریخ تا سال ۴۷۶ میلادی که امپراتوری روم غربی سقوط کرد را عهد باستان می‌نامند.

2. Sargon

3. Akkad

کاخ. این امپراتوری‌ها که زمین‌هایی را به عنوان پاداش به مشاوران وفادار خود اعطا می‌کردند ارتش‌های منظمی را تشکیل دادند. والیان، مدیران و مأموران مخفی مسؤولیت کنترل شهرها و ایالات این امپراتوری‌ها را بر عهده داشتند.

سلطه امپراتوری‌ها بر جوامع کوچك گوناگون، باعث ایجاد تحول در زندگی محلی منطقه گردید. به دنبال به‌وجود آمدن امپراتوری‌ها معابد در حقیقت به چرخ دنده‌های ماشین امپراتوری تبدیل شدند و روحانیان، قدرت سیاسی و اختیارات قضایی خود را از دست دادند. امپراتوری‌ها همچنین افراد را از مسؤولیتها و وظایف خود در قبال معابد و طوایف خویش رهانیدند. آن‌ها برای حفظ سرزمین‌های وسیع خود می‌بایست دست به تمرکززدایی قدرت می‌زدند و آزادی و خودمختاری بیشتری به افراد می‌دادند. لذا به نظامیان و مدیران زمین‌هایی اعطا شد و آن‌ها مالك مستقل این زمین‌ها گردیدند. همچنین بازرگانان به سرمایه‌دارانی تبدیل شدند که با سرمایهٔ خود به تجارت می‌پرداختند. صنعتگران نیز به‌جای کار کردن برای خانوادهٔ سلطنتی یا معبدها کارگر خود گردیدند. اقتصاد بازار نیز برای تسهیل مبادلات بین تولیدکنندگان و مصرف کنندگان ظاهر شد و به تدریج جایگزین اشکال مختلف اقتصاد خانوادگی گردید. با گسترش و افزایش تعداد بازارها و همچنین عرضهٔ پول به عنوان وسیلهٔ مبادلات در قرن هفتم یا ششم قبل از میلاد، ساختارهای اقتصادی جهان گذشته به کلی تغییر کرد. به این ترتیب به طور فزاینده‌ای پرداخت پول در مقابل دریافت کالاها و مایحتاج زندگی جایگزین اعتبار اجدادی افراد گردید.

امپراتوری‌های نخستین خاورمیانه ای همچنین با ایجاد شرایط زبانی، دینی و حقوقی که اشخاص را از زیر یوغ طوایف خود، معابد و خانوادهٔ سلطنتی می‌رهاند و این امکان را برای آن‌ها فراهم می‌کرد در جامعه بازتری به فعالیت بپردازند باعث شکل گیری «شخصیت فردی» در اجتماع گردیدند. در این امپراتوری‌ها زبان نخبگان حاکم زبان عناصر جهان‌دیدهٔ جامعه گردید و الهه‌های پادشاه و امپراتوری ـ الهه‌های عالم که در معبد خدایان قرار داده می‌شدند ـ جای الهه‌های شخصی افراد را گرفتند. همچنین این امپراتوری‌ها قوانینی را وضع کردند و بدینوسیله میزان توزیع ثروت، مبادلات اقتصادی و

روابط بین ضعیف و قوی را تنظیم نمودند. لذا امپراتوری‌های عهد باستان تنها سازمان‌های سیاسی نبودند بلکه پایه‌ها و استوانه‌های فرهنگی، دینی و حقوقی جامعه نیز تحت کنترل آن‌ها بود. این امپراتوری‌ها به همراه دین عامل قدرتمندی در یکپارچگی فرهنگی تمدن خاورمیانه بودند.

در نظر مردمان دوران باستان امپراتوری‌ها حوزهٔ تمدن به حساب می آمدند و مناطق خارج از امپراتوری، جهان غیرمتمدن محسوب می‌شدند. وظیفهٔ امپراتوری‌ها دفاع از جهان متمدن در مقابل بربرهای جهان خارج و جذب آن‌ها در حوزهٔ فرهنگ متعالی جهان متمدن بود. بربرها نیز که اکثراً مردمان چادرنشین بودند در پی این بودند که امپراتوری‌ها را فتح کنند، از ثروت و پیشرفت‌های آن‌ها بهره‌مند گردند و به منزلت و اعتبار دیار متمدن برسند. امپراتوری‌ها از حمایت مردم برخوردار بودند چون در حقیقت ائتلافی از مردمان متمدن در مقابل دنیای تاریك بیرون بودند. آن‌ها از حمایت مردم برخوردار بودند زیرا که حکومت پادشاهی به عنوان حکومتی الهی تلقی می‌شد؛ حکومتی که پادشاه در آن نمایندهٔ برگزیدهٔ خدا[1] بود. پادشاه اگر خود یك الهه به حساب نمی آمد لااقل از نظر شکوه و جلال، تقدس و پر رمز و رازی به خدا شباهت داشت. پادشاه نمایندهٔ خدا، روحانی برگزیدهٔ او و کانال ارتباطی بین این جهان و آسمان بود. او از سوی خدا برگزیده شده بود که به برقراری عدالت و ایجاد نظم مناسبی برای مردم بپردازد تا آن‌ها به نوبهٔ خود خدا را عبادت کنند. لذا وجود پادشاه سعادت و رفاه افراد تحت حکومت وی را تضمین می کرد. پادشاه به طور سحرآمیزی از نظم جهان در مقابل هرج و مرج ها حمایت می‌نمود.

تاریخ خاورمیانه در دورهٔ زمانی بین امپراتوری‌های نخستین تا دوران اسلامی را می‌توان در توسعه و گسترش نهادهای تشکیل شده توسط این امپراتوری‌ها خلاصه کرد. امپراتوری‌های این منطقه به تدریج با هر موجی از انبساط و انقباض که مردمان جدیدی را وارد حوزهٔ تمدن امپراتوری می کرد بزرگتر شده و توسعه می‌یافتند. جابه‌جایی انسانها در این دوره ـ نقل مکان سربازان، روحانیان، دانشمندان، کارگران و بازرگانان ـ باعث بوجود

---

1. God

آمدن فرهنگی جهان‌شمول، قوانین، زبانها، الفبا و هویت اجتماعی مشترکی می گردید.

از زمان سارگن تا حمورابی وسعت امپراتوری‌های خاورمیانه محدود به منطقه بین‌النهرین بود اما پس از آن امپراتوری‌های هیتی[1]، گاسی[2] و امپراتوری‌های بربر دیگری که در خاورمیانه تشکیل گردیدند، علاوه بر بین‌النهرین دو منطقه آناتولی و ایران را نیز تحت تسلط خود قرار دادند. امپراتوری آشور (۹۱۱ قبل از میلاد تا ۶۱۲ قبل از میلاد) متشکل بود از عراق، قسمت‌های غربی ایران و برای مدتی مصر. امپراتوری هخامنشیان (۵۵۰ قبل از میلاد تا ۳۳۱ قبل از میلاد) بخش‌های شرقی ایران را به خود ضمیمه کرد و برای اولین بار امپراتوری‌ای بوجود آمد که کل خاورمیانه را در اختیار داشت. این امپراتوری اولین امپراتوری بود که تمام ساکنان بین رود جیحون تا نیل و داردانل را تحت سلطهٔ خود داشت.

پس از سقوط هخامنشیان توسط اسکندر مقدونی، منطقهٔ عراق و ایران تا رود آمودریا تحت تسلط امپراتوری اشکانیان (۲۲۶ قبل از میلاد تا ۲۳۴ قبل از میلاد) و پس از آن امپراتوری ساسانیان (۲۳۴ قبل از میلاد تا ۶۳۴ میلادی) قرار گرفت. سرزمین‌های حاصل از فروپاشی امپراتوری اسکندر نیز بخشی از خاك امپراتوری روم گردیدند. امپراتوری روم جدید که امپراتوری بیزانس یا امپراتوری روم شرقی نامیده می‌شد، اروپای جنوبی، منطقه بالکان، آناتولی، قسمت‌های شمالی سوریه و بخش‌هایی از بین‌النهرین، مصر و آفریقای شمالی را تحت کنترل داشت.

توسعهٔ امپراتوری‌های بزرگ و گسترش تمدن‌های آن‌ها با ایجاد تحول و دگرگونی در ادیان همراه بود. هر یك از ادیان دوره‌های اولیهٔ زندگی بشر در حقیقت دین گروه کوچکی بودند، اما با افزایش سطح ارتباط‌های اجتماعی، مردمان مختلف الهه های واحدی را پذیرفتند. در خاورمیانهٔ عهد باستان هر خانواده، قبیله، روستا و شهری الهه‌های خاص خود را داشت، اما با افزایش ارتباطات بین مردم الهه‌های واحد و یکسانی در بین آن‌ها رواج یافت و الهه‌های حکومت امپراتوری، الهه‌های حاکمان، الهه‌های فاتحان، مسافران، بازرگانان

---

1. Hittite
2. Kassite

و روحانیان در سطوح گسترده‌ای مورد پرستش عامهٔ مردم قرار گرفتند. ظهور معابد و سلسله مراتبی کردن الهه‌ها ـ که این امکان را فراهم می آورد تا مردمان مختلف با حفظ ادیان محلی و رسوم عبادی خاص خود در دنیای واحدی سهیم شوند ـ حاکی از وجود تمایل نسبت به تحقق یکپارچگی دینی در جامعه بود.

از فراگیری جهانی الهه‌های بزرگ تا وحی که مربوط به خدای واحد یعنی خدای کل جهان و تمام انسان‌ها می شد تنها یك قدم فاصله وجود داشت. وحدانیت خدا در ابتدا توسط پیامبران قوم بنی اسرائیل و سپس در قرن هفتم قبل از میلاد توسط زردشت مورد تبلیغ قرار گرفت. مسیحیت و سپس اسلام نیز بر وحدانیت خدا، جهان شمولی سلطهٔ او و وظیفهٔ تمام انسانها مبنی بر سر تعظیم فرود آوردن در مقابل جلال و عظمت او تأکید می کردند.

ذکر تاریخ چگونگی گرویدن مردم امپراتوری‌های بیزانس و ساسانیان به دین یهود، زردشت و مسیحیت از حوصلهٔ بحث ما خارج است لذا به ذکر همین نکته بسنده می کنیم که در اثر تبلیغ عقاید و افکار جدید، گسترش شبکه‌های ارتباطی بین مردمان خاورمیانه و حمایت امپراتوری‌های بزرگ ادیان الهی جهانی جایگزین ادیان شرك آلود گردیدند. در هنگام ظهور اسلام مردم بخشهایی از عراق و همچنین ساکنان کلیهٔ قسمت‌های ایران پیرو دین زردشت بودند. در قسمتهایی از عراق و در تمام مناطق تحت سلطه امپراتوری بیزانس نیز مردم پیرو یکی از فرقه‌های مختلف مسیحیت بودند. کلیسای مصر کلیسای قطبی بود؛ کلیسای سوریه کلیسای یعقوبی[1] بود؛ در عراق کلیسای نسطوری رایج بود؛ مردمان ارمنستان از کلیسای ارمنی پیروی می کردند؛ و مردمان آناتولی و بالکان اکثراً طرفدار کلیسای ارتدوکس یونان بودند. به‌علاوه یهودیان و بت پرستانی نیز به طور پراکنده در خاورمیانه زندگی می کردند.

ادیان توحیدی تعالیم مشابهی داشتند. دین یهود معتقد بود جهان خدای واحدی دارد که به خلق خود (بنی اسرائیل) دستور داده قوانین الهی را اجرا کنند؛ او در این جهان و آن

---

۱. Jacobite، این کلیسا در سال ۵۷۸ میلادی توسط یعقوب برادای در اُدسا تشکیل شد.

جهان در مورد خلق خود به قضاوت می‌پردازد. دین زردشت معتقد به خدایی بلندمرتبه بود که اهورامزدا نامیده می‌شود. این خدا، خدای نور و حقیقت و خالق کل جهان تلقی می‌شود. بنابر تعالیم این دین سرنوشت جهان به واسطهٔ مبارزهٔ خدا با نیروهای شر و تاریکی مشخص می گردد. انسان نیز در این مبارزه نقشی دارد: او می‌بایست از طریق اَعمال و اعتقادات خود به پیروزی خوبی و نور کمك کند. بنابر اعتقاد این دین در روز حسابرسی به حساب‌های انسان رسیده می‌شود. دین زردشت همانند دین یهود، دین مسؤولیت اخلاقی فردی می‌باشد. مسیحیت با وجود این که عقاید مشابه زیادی با این دو دین دارد، دارای تفاوت‌های بنیادینی نیز با آن‌ها می‌باشد. رکن اساسی دین مسیحیت ایمان به خدای سه گانه است ـ خدای پدر، پسر و روح القدس، پسر که به صورت مسیح تجسم یافته بود به پای صلیب رفت تا شاید پیروانش نجات پیدا کنند. مسیحیت دارای تعالیم اخلاقی قوی است. آرمان اساسی این دین نجات بشر از شر شیطان و سختی‌ها و درد و رنج‌ها می‌باشد.

سه دین یهود، زردشت و مسیحیت اگر چه دارای جهت گیری‌های متفاوتی هستند ولی ویژگی‌های بنیادی مشترکی دارند. هر سه، ادیان فوق بشری هستند. در تعالیم آن‌ها آمده است که در ماورای این جهان، جهان برتری وجود دارد که حوزهٔ قلمرو الهی است و از طریق انجام اعمال خوب و پسندیده یا با ایمان به خدا می توان به آن رسید؛ از طریق ایثار، دعا کردن و انجام «آیین مقدس» (آیینی است ویژهٔ دین مسیحیت) انسان‌ها از بند گناه و مرگ رهایی یافته و وارد جهان دیگر که در آن سوی ظواهر ناپایدار این جهان قرار دارد می‌شوند. به‌علاوه این ادیان ادیانی جهانی هستند و اعتقاد دارند که خداوند، کل جهان و تمام انسانها را آفریده و آن‌ها را اداره می نماید. انسان‌ها در برابر خدا شخصاً مسؤول اعتقادات و اعمال خود هستند. مؤمنان که شیوهٔ زندگی مشترکی داشته و همه در جستجوی رستگاری و سعادت خود هستند برادر یکدیگر می‌باشند.

این اعتقادات و باورها تشکیل سازمان‌های مذهبی را به دنبال داشتند. بهترین نمونه از این سازمان‌ها کلیساهای دین مسیحیت بود. کلیسا سازمانی معنوی و اداری بود که بالاترین مقام آن از بیشترین اختیارات در حوزه‌های عقیدتی و تشکیلاتی برخوردار بود. این مقام با واسطهٔ مقامات کلیسایی ویژهٔ هر سرزمین با مسیحیان رابطه برقرار می کرد.

پاپ‌ها و اسقف‌های اعظم دارای بالاترین مقام در کلیسا بودند. اسقف ها که نواحی تحت نظر آن‌ها «قلمرو اسقف» نامیده می‌شد توسط اسقف‌های اعظم تعیین می‌شدند. اسقف ها نیز به نوبه خود کشیشان محلی را انتخاب می کردند. روحانیون زردشتی نیز موبد نامیده می‌شدند. در قرن سوم میلادی مقامی به نام «موبد بزرگ» و همچنین سلسله مراتبی مشابه سلسله مراتب کلیسایی، در دین زردشت بوجود آمد. سلسله مراتبی کردن روحانیان در این دو دین اتحاد و پیوستگی مناطق مختلف حول محور واحدی را به دنبال داشت. این محور اصول و تعالیمی را که مردم براساس آن زندگی می کردند تعیین می‌نمود.

در دین مسیحیت کشیشان محلی اصول تعیین شده توسط کلیسا را در سطوح منطقه‌ای پیاده می کردند؛ کلیساهای محلی از نفوذ قابل توجهی در تمام ابعاد دینی و غیر دینی مردم برخوردار بودند. دادگاه‌های تشکیل شده توسط کلیسا از صلاحیت رسیدگی قضایی در بسیاری از حوزه‌های حقوق مدنی ازجمله خانواده، مالکیت، تجارت و حتی در حوزه‌های ویژهٔ حقوق جزا برخوردار بودند. کلیسا همچنین نهاد آموزشی مهمی به حساب می آمد. گاهی اوقات، اسقف‌ها حاکم و والی شهرهای موجود در قلمرو خود بودند. کلیسا نه تنها به امور معنوی معتقدان می‌پرداخت، بلکه سازمانی بود که زندگی تجاری مردم را نیز بطور کامل کنترل می کرد. کلیسا در حقیقت یك نوع شرکت شهری ایجاد شده بر پایهٔ دین بود. در این شرکت، اسقف‌ها همچنین به عنوان قضات دادگاه‌های هر ناحیه فعالیت می کردند. کلیسا دین را از امور مادی جدا نمی‌دانست. خلاصه، دین مسیحیت مفاهیم گسترده‌ای را ارائه کرد که انسان به واسطهٔ آن‌ها می توانست جهان اجتماعی و طبیعی اطراف خود را بشناسد. این دین میل انسان به خداپرستی را ارضاء می کرد و نیاز انسان را به تعلیم و تربیت و برقراری عدالت برآورده می‌نمود.

سرزمین‌های یهودیان نیز به مناطق کوچکی هم اندازهٔ بخشهایی که در دست کشیشان محلی بودند تقسیم می شدند. یهودیان جوامعی را تشکیل می‌دادند که اعتقاد به خدا و پرستش وی را به اجرای قانون، تحصیل علوم و احسان و نیکوکاری پیوند زده بودند. رهبران جوامع یهودی نمایندهٔ این جوامع در برابر مقامات دولتی بودند. با این وجود یهودیان دارای تشکیلات سلسله مراتبی کلیسایی نبودند. آن‌ها از طریق داشتن روابط غیررسمی با

آکادمی‌های بزرگ آموزشی با یکدیگر مرتبط بودند. هم کلیساهای سازمان یافتهٔ مسیحیت و هم جوامع غیرمتمرکز یهودی الگویی بودند برای تشکیل نهادهای دینی اسلامی.

لذا کمی قبل از ظهور اسلام خاور میانه به دو حوزه بزرگ سیاسی و فرهنگی (امپراتوری بیزانس و امپراتوری ساسانیان) و دو حوزه مذهبی (مسیحیت و دین زردشت) تقسیم می‌شد. این دو تمدن خاورمیانه‌ای علی‌رغم دارابودن تفاوت‌های عمیق از نظر تشکیلات امپراتوری، اعتقادات دینی و ساختارهای تجاری و مذهبی دارای شباهت‌های بنیادی بودند. جوامع کوچك بی‌شماری که در هر یك از این دو امپراتوری وجود داشتند دارای ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی خاص خود بودند. رهبران، رؤسا و بزرگان این جوامع کوچك واسطهٔ پیوند آن‌ها با دو حوزه دین و امپراتوری مشترك بودند. دین و امپراتوری نیز به طور تنگاتنگی با هم مرتبط بودند. این دو امپراتوری عبادت و پرستش سازمان یافتهٔ خدارا مورد تأیید و حمایت قرار می‌دادند و حتی هزینه‌های لازم را نیز تقبل می‌کردند. روی هم رفته رفتار امپراتوری ساسانیان در قبال چند دین موجود در تحت سلطهٔ آن در مقایسه با رفتار امپراتوری بیزانس در قبال کلیساهای تفرقه‌انگیز موجود در این امپراتوری متعادل تر بود. گروه‌ها و نهادهای مذهبی نیز به نوبهٔ خود حکومت امپراتوری‌ها را مشروعیت بخشیده و آن‌ها را در حکومت بر مردم یاری می‌دادند.

این دو منطقهٔ سیاسی و مذهبی، به همراه بنیان‌های تشکیلاتی مشترك خود، پس از مدتی به درون یك تمدن واحد خاورمیانه‌ای کشیده شدند. پیروزی‌های عرب‌ها در قرن هفتم و ظهور دوران اسلامی باعث تداوم حیات بنیان‌های تشکیلاتی خاورمیانه گردیدند. علی‌رغم تحولات تاریخی، گروه‌های عشیره‌ای و جوامع نژادی به عنوان اجزاء سازندهٔ جامعه به حیات خود ادامه دادند. جوامع این دو منطقه، جوامعی کشاورزی و شهری باقی ماندند و اقتصاد آن‌ها همچنان بر پایهٔ مبادلات پولی باقی ماند. بنیان‌های اساسی تشکیلاتی دولت (از جمله ادارهٔ بوروکراتیك جامعه) و همچنین شایع ترین شیوهٔ زندگی دینی که بر اعتقادات جهان‌شمول و آرمان گرایانه متمرکز بود نیز استمرار حیات یافتند. با وجود این اسلام به اعتقادات دینی و هویت فرهنگی و اجتماعی مردمان خاورمیانه شکل تازه ای داد و امپراتوری‌ها را که بر این مردم حکمرانی می کردند از نو سازماندهی کرد.

جدول ۱. اسلام در تاریخ جهان

جوامع اولیهٔ کشاورز و روستانشین	۷۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح
ظهور اولین شهرها	۳۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح
ظهور اولین امپراتوری‌ها	۲۴۰۰ سال قبل از میلاد مسیح
عصر تبر و ادیان توحیدی	۸۰۰ سال قبل از میلاد مسیح
ظهور محمد (ص)	۵۷۰ میلادی ـ ۶۳۲ میلادی
تشکیل جوامع اسلامی در خاورمیانه	۶۲۲ میلادی ـ ۱۲۰۰ میلادی
گسترش جهانی اسلام	۶۵۰ میلادی تا حال حاضر
ظهور امپراتوری‌های جهانی اروپایی	۱۲۰۰ میلادی ـ ۱۹۰۰ میلادی
تحولات جدید در جوامع اسلامی	۱۸۰۰ میلادی تا حال حاضر

این تحولات در سه مرحله انجام گرفت: مرحلهٔ اول شامل ایجاد جامعه‌ای اسلامی در شبه جزیرهٔ عربستان بود. در این مرحله شبه جزیرهٔ عربستان که دارای جامعه‌ای عشیره‌ای بود به یك جامعهٔ توحیدی و متمرکز (از نظر سیاسی) تبدیل گردید. مرحله دوم با فتح خاورمیانه توسط مسلمانان عرب آغاز شد و به ایجاد یك امپراتوری اسلامی و ایجاد فرهنگی اسلامی منجر شد. و بالاخره در دوره بعد از امپراتوری عباسیان (۹۴۵ میلادی تا ۱۲۰۰ میلادی) الگوهای سازمانی و فرهنگی عصر خلافت دچار تغییر و دگرگونی شد و انواع جدیدی از نهادها و حکومت ملی اسلامی به وجود آمد. در این دوره اسلام دین توده‌های خاورمیانه گردید و به مبنایی برای سازماندهی گروهی آن‌ها تبدیل شد. در مرحله اول ما شاهد ظهور اسلام در یك جامعهٔ قبیله‌ای هستیم و در مرحله دوم ملاحظه می کنیم که این دین، دین حکومت امپراتوری و نخبگان حاکم می گردد. در مرحله سوم نیز شاهد هستیم که چگونه ارزش‌های اسلامی و گروه‌های نخبه، توده‌های مردم خاورمیانه را دچار تحول و دگرگونی می کنند.

تبلیغ اسلام

فصل اول

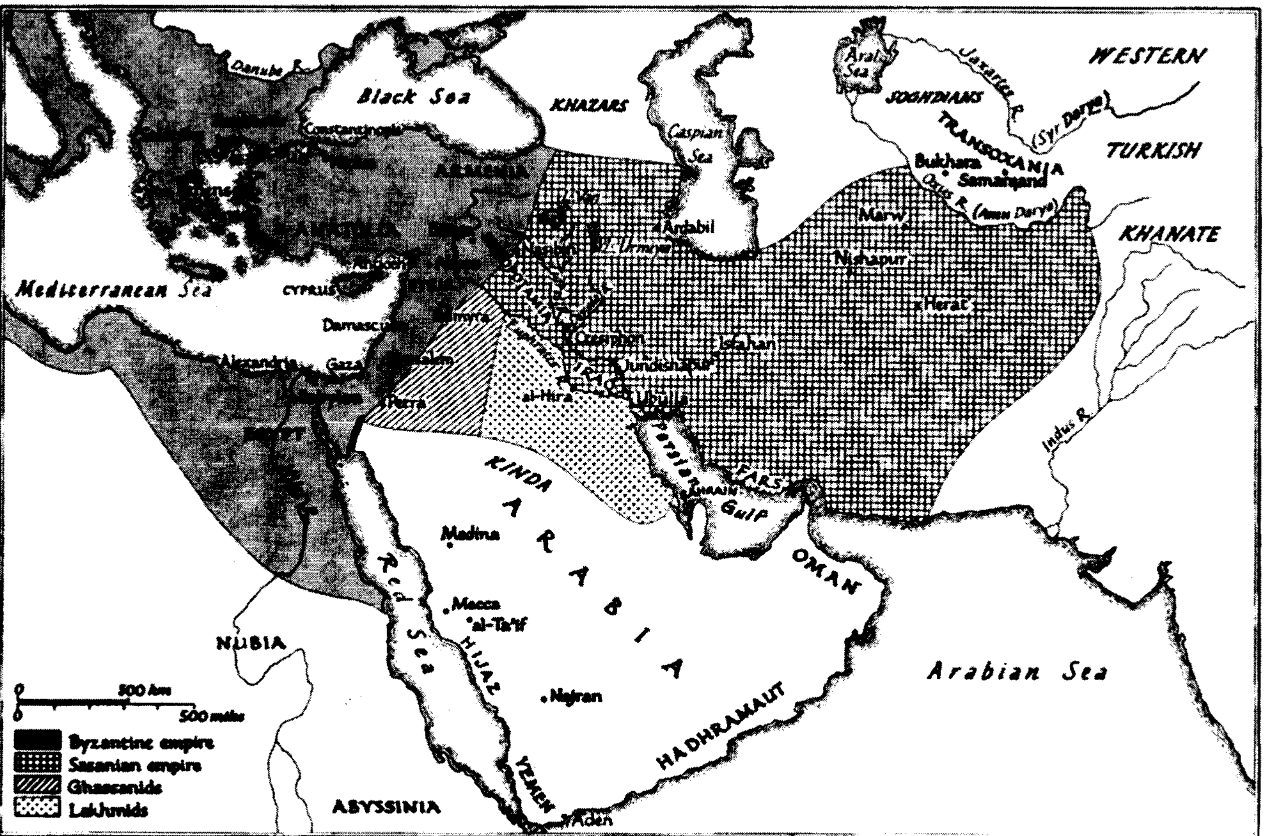
شبه‌جزیرهٔ عربستان

تا قبل از دوران اسلامی شبه‌جزیرهٔ عربستان که در حاشیهٔ امپراتوری‌های خاورمیانه قرار داشت علی‌رغم توسعه‌یافتگی دیگر مناطق خاورمیانه، از نظر سطح توسعه همتر از یونان باستان بود. در این منطقه بیشتر جوامع، اولیه و بدوی بودند. به عبارت دیگر نهادهای مذهبی، سلطنتی و شهری به میزان کمی در این منطقه رشد و توسعه پیدا کرده بودند. در حالی که جهان امپراتوری عمدتاً جهانی کشاورزی بود در این منطقه بیشتر زندگی چوپانی رواج داشت. همچنین در زمانی که در جهان امپراتوری شهرنشینی متداول بود شبه‌جزیره مهد چادرها و آبادی‌ها بود. در حالی که جهان امپراتوری معتقد به ادیان توحیدی بودند، مردم این منطقه عمدتاً مشرك‌نشین بودند. همچنین در حالی که جهان امپراتوری از نظر سیاسی سازمان یافته و متشکل بود این منطقه از نظر سیاسی از هم گسیخته و غیرمتشکل بود.

در عین حال شبه‌جزیرهٔ عربستان همیشه در ارتباط نزدیك با سرزمین‌های امپراتوری بود و همواره تحت تأثیر شدید این مناطق قرار داشت. هیچ مانع طبیعی بین این منطقه و خاورمیانه وجود نداشت. هیچ سد و مانع جدی نژادی و جمعیتی و هیچ دیوار

بزرگ یا مرز سیاسی که ارتباط این منطقه را از خاورمیانه قطع کند وجود نداشت. لذا برخی از مردم شبه‌جزیره تدریجاًبه داخل خاورمیانه مهاجرت کردند و در مناطقی از جمله سوریه ساکن گردیدند. عرب‌های ساکن ناحیه هلالی و حاصل‌خیز این شبه‌جزیره دارای سازمان‌های سیاسی و اعتقادات دینی مشترك بوده، با یکدیگر ارتباط اقتصادی داشتند. سه عامل باعث افزایش ارتباط شبه‌جزیره با جهان خارج شد: مبلغانی که به تبلیغ توحید در این منطقه می‌پرداختند، بازرگانانی که پارچه، جواهرات و مواد خوراکی از قبیل غلات و شراب را به این منطقه می‌آوردند، و نمایندگان امپراتوری‌ها که سعی می‌کردند از راه‌های دیپلماتیك و سیاسی امتیازهای تجاری حکومت امپراتوری را افزایش دهند، از هم کیشان طرفدار حکومت خود حمایت کنند و منافع استراتژیك حکومت امپراتوری را تأمین نمایند. دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان بر سر کنترل یمن اختلاف داشتند و هر دو سعی می‌کردند که حوزهای نفوذی در شمال شبه‌جزیرۀ عربستان بدست بیاورند. این دو امپراتوری تکنیك‌های نظامی را به عرب‌های حامی خود منتقل می‌کردند. عرب‌ها سلاح‌های جدیدی را از این دو امپراتوری دریافت می‌کردند و چگونگی استفاده از پوشش‌های رزمی را از آن‌ها می‌آموختند. آن‌ها تاکتیك های جدیدی را یاد می‌گرفتند و از اهمیت رعایت نظم و ترتیب در کارهای نظامی آگاهی می‌یافتند. همچنین بعضی از عرب‌ها به عنوان نیروی کمکی برای ارتش های روم و ایران خدمت می‌کردند و از این طریق مقداری از تکنیك های نظامی را فرا می‌گرفتند. به‌علاوه حمله‌های نیروهای این دو امپراتوری برای عقب راندن عرب‌ها از مرزهای خود اگر چه تجربه های تلخی بودند ولی آن‌ها را با بعضی از تکنیك های نظامی آشنا می‌کردند.

بدین ترتیب تمدن امپراتوری‌های خاورمیانه ای تدریجاً و در سطحی اندك به شبه‌جزیره وارد شد. در حقیقت هر کجا که امپراتوری‌های توسعه‌یافته با جوامع کمتر سازمان یافته (از نظر سیاسی و فرهنگی) مرز مشترك داشتند چنین پدیده ای رخ می‌داد. ورود تمدن امپراتوری‌ها در جوامع کمتر توسعه یافته و همچنین نیاز این جوامع به بسیج نیروها و امکانات خود جهت حفظ استقلال سیاسی (یا تداوم دادوستد با امپراتوری‌های همسایه) باعث می‌شد همان پدیده هایی که امپراتوری‌ها به واسطۀ ظهور آن‌ها پا به عرصه



نقشه ۱ . خاورمیانه کمی قبل از ظهور اسلام

وجود گذاشته بودند در این جوامع نیز به وقوع بپیوندد. این پدیده ها عبارت بودند از طبقاتی شدن اجتماع، تخصص سالاری و تشکیل جامعه و هویتی اجتماعی. با ظهور این پدیده ها در مناطق حاشیه ای امپراتوری ها این امکان فراهم می آمد تا این مناطق در امپراتوری ادغام شده و جامعهٔ واحدی را تشکیل دهند. با این وجود تا اواخر قرن ششم این تحولات در شبه‌جزیره عربستان به حدی نبود که این منطقه را جذب تمدن فراگیر خاورمیانه ای کند و یا باعث به‌وجود آمدن تمدن جدیدی در این منطقه گردد.

از آغاز دوره اهلی کردن شتر و سکنی گزیدن در بیابان مرکزی شبه‌جزیره (قرن‌های دوازدهم و سیزدهم قبل از میلاد) تا ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی مردم این منطقه در قالب جوامع کوچك و منزوی پراکنده بودند. در این دوره خانواده ها و طوایف مختلف که اغلب زندگی چوپانی داشتند و گله های شتر را پرورش می‌دادند واحدهای اساسی جامعه بودند. عرب های بادیه نشین به پرورش شتر می‌پرداختند و برای جستجوی چراگاه‌ها به‌طور فصلی مهاجرت می کردند. آن‌ها همچنین حیوانات، نیروهای راهنما و نیروهای حفاظتی مورد لزوم کاروان‌ها را تأمین می کردند. عرب‌های بادیه نشین زمستان را با اندوخته های بیابان می گذراندند و با اولین نشانه های ریزش باران برای یافتن چراگاه های بهاری به مهاجرت می‌پرداختند. در تابستان‌ها نیز آن‌ها معمولاً نزدیك روستاها یا آبادی‌ها چادر می‌زدند و فرآورده های حاصل از حیوانات خود را با غلات، خرما، ابزارآلات، سلاح و همچنین لباس مبادله می کردند. این مردمان مهاجر در گروه‌های متعددی که همهٔ اعضای گروه با هم خویشاوند بودند یعنی در خانواده های پدرسالاری که از یك پدر، فرزند و خانواده‌هایشان تشکیل شده بودند زندگی می کردند. این خانواده ها خود طوایفی را تشکیل می دادند که هر یك دارای چند صد چادر بودند. خانواده های هر طایفه با هم مهاجرت می کردند، دارای چراگاه‌ها و مراتع مشترکی بودند و در کنار هم می جنگیدند. هر طایفه اساساً واحد مستقلی بود. تمام علایق متوجه طایفه بود. طایفه به عنوان یك واحد جمعی تلاش می کرد تا از اعضای خود حمایت کند و مسؤولیت های خود را در قبال آن‌ها برآورده نماید. اگر عضوی از طایفه مورد آزار قرار می گرفت افراد طایفه درصدد تلافی و انتقام برمی آمدند و اگر عضوی از اعضا به کسی آزار می‌رساند طایفهٔ آن فرد مسؤول عمل وی

به حساب می آمد. طوایف بادیه نشین در نتیجهٔ برخورداری از این اتحاد و وحدت گروهی که «عصبیت» نامیده می‌شد، خود را واحد سیاسی مستقلی به حساب می آوردند و سلطهٔ هیچ قدرت خارجی را بر خود نمی‌پذیرفتند. هر طایفه توسط فردی به نام «شیخ» رهبری می‌شد که معمولاً توسط بزرگان طایفه و از میان یکی از خانواده های صاحب نام طایفه انتخاب می گردید. او اختلافات داخلی را بر طبق عرف و سنت گروه حل و فصل می کرد اما حق وضع قانون را نداشت. شیخ باید فرد ثروتمندی می‌بود و در قبال نیازمندان و حامیان خود سخاوت به خرج می‌داد. وی باید کاردانی و دوراندیشی فوق العاده ای می‌داشت و صبور، قاطع و واقع‌بین می‌بود. علاوه بر تمام این‌ها وی باید از قدرت تشخیص بالایی برخوردار می‌بود و به درستی قضاوت می‌نمود تا باعث دشمن شدن طرفداران حساسش با خود نشود.

طایفه مشخص کنندهٔ دنیای روحی و روانی عرب بادیه نشین بود. شعر عامل اساسی در افزایش پرستیژ طایفه و حفظ امنیت آن به حساب می آمد. فرد بدون طایفه هیچ جایگاهی در جهان و هیچ زندگی برای خود نداشت. در زبان بادیه نشینان هیچ لفظی برای مفهوم «شخصیت فردی»[1] وجود نداشت. اصطلاح «وجه» (به معنای صورت) نیز اگر چه به شیخ طایفه اطلاق می‌شد در حقیقت مشخص کنندهٔ شخصیت گروه بود نه شخصیت شیخ به عنوان یك فرد.

در شرایط ویژه ای بادیه نشینان جوامع بزرگتری را تشکیل می‌دادند. آنان در نقاطی مثل حاشیه های شمالی شبه‌جزیره به منظور تشکیل کاروان‌ها و انجام تجارت با یکدیگر متحد شده و اتحادیه هایی را به وجود می آوردند. همچنین گاهی گروه‌های بادیه نشین بر پایهٔ دین با یکدیگر متحد می‌شدند. تشکیل «حرم» که یك مکان مقدس مشترك بود امکان پرستش الهه های واحد، انجام مبادلات اقتصادی و مذاکرات سیاسی را فراهم می آورد. فقط در نواحی حاشیه ای شبه‌جزیره حکومت های پادشاهی تشکیل شد. تقریباً برای اولین بار، در سال ۱۰۰۰ قبل از میلاد، در جنوب شبه‌جزیره حکومت پادشاهی تشکیل گردید؛ تا دوران اسلامی نیز این منطقه دارای حکومت پادشاهی بود. در قرن پنجم پیش از میلاد ما

---

1. Personality

شاهد تشکیل حکومت های پادشاهی، به وجود آمدن زمین داران بزرگ، ساخت معابد و پرستش سازمان یافتهٔ الهه‌ها در یمن هستیم. مردم یمن در این دوره دارای زندگی کشاورزی، بازرگانی یا چوپانی بودند. نخبگان سیاسی در این سرزمین از بین قبایل اشرافی برمی‌خواستند. زمین‌های زیادی تحت مالکیت این افراد بود. معابد نیز دارای املاك قابل توجهی بودند ولی انسان‌های عادی قبایلی را تشکیل می‌دادند که موظف به ارائه خدمات کشاورزی و نظامی برای نخبگان بودند. قبایل فرمانبردار و مطیع، نفوذ پادشاهان یمن را تا مناطق داخلی شبه‌جزیره گسترش دادند. حکومت‌های پادشاهی که در شمال شبه‌جزیره تشکیل می‌شدند از ثبات و قدرت کمتری برخوردار بودند. برای مثال حکومت پادشاهی نبطیان[1] (قرن ششم پیش از میلاد تا سال ۱۰۶ میلادی) با وجود این که ادعا می‌کرد پادشاه حکومت خود را از جانب خدا دریافت کرده است و با وجود این که تا حدی حکومت متمرکزی بود، ولی در حقیقت به حمایت رؤسای قبایل و طوایف مختلف متکی بود. در سال ۸۵ قبل از میلاد حکومت پادشاهی جدیدی در شمال تشکیل شد که پایتخت آن شهر پترا[2] بود. این حکومت که بر بیشتر مناطق سوریه و اردن تسلط داشت و با یمن، مصر، دمشق و شهرهای ساحلی فلسطین مبادلات تجاری داشت در سال ۱۰۶ میلادی به دست رومیان سرنگون شد. پس از آن حکومتی با پایتختی پالمیر[3] به وجود آمد که سلطه خود را بر بیابانها و مناطق مرزی اطراف خود گسترش داد. دارا بودن پایتختی شهری، معابد آراسته، شبکه های گستردهٔ تجاری و یك فرهنگ قوی حاکی از عظمت و قدرتمندی حکومت مذکور بودند. این پادشاهی‌ها وضعیت‌های موجود اقتصادی در سراسر شبه‌جزیره را حفظ می‌کردند و سعی می‌نمودند چارچوب های سیاسی و فرهنگی خود را بر بادیه نشینان مناطق مرکزی شبه‌جزیره تحمیل کنند.

میزان نقش تاریخی واحدهای طایفه ای شبه‌جزیره و واحدهای بزرگتر این منطقه از دوره ای به دورهٔ دیگر متغیر بود. این امر به میزان غلبهٔ زندگی یکجانشینی بر زندگی

---

1. Nabatean Kingdon
2. Petra
3. Palmyra

کوچ‌نشینی و میزان غلبهٔ زندگی کوچ نشینی بر زندگی یکجانشینی بستگی داشت. تاریخ شبه‌جزیرهٔ عربستان در برگیرندهٔ جنگ و کشمکش بین مردمان یکجانشین و مردمان کوچ‌نشین بوده است. از سال ۱۰۰۰ قبل از میلاد تا سال ۳۰۰ میلادی حکومت های یمن، حجاز و حاشیهٔ شمالی شبه‌جزیره به نحو موفقیت آمیزی مناطق داخلی را نظم بخشیده، آن‌ها را تحت تسلط خود درآورده و زندگی بادیه نشینی را به اقتصادهای کشاورزی و تجاری خود وابسته کرده بودند. اما این تسلط و تفوق دوام نیاورد. باز شدن راه‌های دریایی برای انجام دادوستدهای بین المللی در صدهٔ آخر قبل از میلاد، فاجعهٔ مالی و سیاسی ناگواری برای یمن بود. با از کار افتادن راه‌های زمینی قدرت حکومت این منطقه کاهش یافت و لذا مردمان بادیه نشین توانستند مناطق مرکزی شبه‌جزیره را به همراه حجاز از تحت نفوذ حکومت یمن خارج کنند. در سال ۳۲۸ میلادی امری القیس بن عمرو (پادشاه عرب‌ها) کنترل منطقهٔ «نجران» را در دست گرفت. در سال ۲۷۱ میلادی نیز حکومت پالمیر همانند حکومت نبطیان در نتیجهٔ تلاش‌های امپراتوری روم جهت ضمیمه کردن بخش های شمالی شبه‌جزیره به خود از بین رفت. بدین ترتیب تا پایان قرن سوم تمامی مناطق مرکزی شبه‌جزیره از تحت کنترل پادشاهی های حاشیه ای خارج گردیدند.

از اوایل قرن چهارم تا اواخر قرن ششم تلاش‌های زیادی برای تشکیل مجدد حکومت‌های پادشاهی حاشیه ای و بازگرداندن نظم و آرامش به این مناطق انجام گرفت. در یمن پادشاهی حمیریان مجدداً تشکیل گردید. البته این حکومت بر خلاف حکومت قبلی چندان قدرتی نداشت ولی در عین‌حال توانست با واسطهٔ اتحادیهٔ کندیان (اتحادیه ای که در قرن پنجم به وجود آمد و حدود صد سال عمر کرد) نفوذ خود را بر بادیه نشینان حجاز و مناطق مرکزی شبه‌جزیره گسترش دهد. تلاش‌های مشابهی نیز تحت حمایت‌های ایران و روم انجام گرفتند. بعد از زوال حکومت های پترا و پالمیر رومیان تلاش کردند تا از این دو ناحیه در مقابل عرب های دیگر و ساسانیان حمایت کنند. امپراتوری روم در اواخر قرن پنجم غسانیان (گروهی از عرب های مسیحی) را بسیج کرد تا از نفوذ بادیه نشینان در سوریه و فلسطین جلوگیری کنند و از این امپراتوری در مقابل ایران و هم پیمانان آن دفاع کنند. امپراتوری ساسانیان نیز از حکومت پادشاهی لخمیان که بین دو امپراتوری حایل بود

حمایت می کرد. حکومت لخمیان که در امتداد مرز عراق و بیابان قرار داشت ائتلافی بود از قبایل آرامی و مسیحی به رهبری خانواده لخمیان. پایتخت این حکومت الحیره نام داشت.

رژیم‌های پادشاهی که در این دوره در نواحی حاشیه ای شبه‌جزیره به وجود آمدند قدرت کمتری نسبت به اسلاف پیشین خود داشتند. حکومت کنده[1] و همچنین غسانیان برخلاف اسلاف پیشین خود تنها، اتحادیه ای از چند قبیله بودند. حکومت لخمیان نیز که پایتختش در الحیره بود و از حمایت شدید ساسانیان برخوردار بود به دلیل اِعمال کنترل ساسانیان بر آن و به علت وجود رقابت های داخلی در محدودیت ها و تنگناهای شدیدی قرار داشت. در طول قرن ششم تمام حکومت های حاشیه ای از هم پاشیدند. یمن در سال ۵۲۵ توسط حبشه فتح شد. حکومت کنده نیز در سال ۵۲۹ سقوط کرد. نیروهای حبشه همچنین در سال ۵۳۵ به مناطق مرکزی شبه‌جزیره حمله کردند و در سال ۵۷۰ وارد حجاز گردیدند؛ آن‌ها در سال ۵۷۲ توسط ساسانیان از یمن بیرون رانده شدند. اما ساسانیان نیز نمی توانستند مانع اضمحلال سیاسی و اقتصادی جنوب شبه‌جزیره گردند. در این دوره اقتصاد جنوب از هم پاشید و اتحاد سیاسی آن نیز به طور کامل از بین رفت. در شمال شبه‌جزیره نیز ایران و روم حکومت‌های طرفدار خود را از میان برداشتند و تلاش کردند تا این مناطق را ضمیمه امپراتوری های خود کنند. لذا در سال ۵۸۴ امپراتوری روم دست از حمایت غسانیان برداشت و در سال ۶۰۲ حکومت لخمیان توسط ساسانیان از میان برداشته شد. (در اوایل قرن هفتم امپراتوری های بیزانس و ساسانیان درگیر جنگ فرسایشی با یکدیگر گردیدند.) به هر حال کنفدراسیون‌هایی که با حمایت این دو امپراتوری در شبه‌جزیره تشکیل شده بودند به‌علت اینکه نتوانستند نظم سیاسی و اقتصادی لازم را در این منطقه برقرار نمایند توسط همین امپراتوری‌ها از میان برداشته شدند.

فقط شهر مکه بود که با روند تجزیهٔ سیاسی و اجتماعی در شبه‌جزیره مواجه نشد. این شهر در قرن ششم به کانون توجه اجتماعی و اقتصادی مهمی تبدیل گردید. این مکان مقدس که زیارتگاه آن (کعبه) زائران مختلفی را از سراسر شبه‌جزیره به سوی خود

---

1. Kinda

می‌کشاند، به محل نگهداری بت‌های مختلف و الهه‌های قبایل سراسر شبه‌جزیره تبدیل شد و مقصد زائرانی گردید که سالیانه برای زیارت بدانجا مسافرت می‌کردند. در دورهٔ زیارت آتش‌بس موقت برقرار بود. لذا در این زمان مردم علاوه بر عبادت فرصت می‌یافتند نزاع‌ها و اختلافات خود را به حکمیت بگذارند، دیون و خساراتی که باید بپردازند ادا کنند و به فعالیت‌های تجاری بپردازند. بازارهای مکه عامل به وجود آمدن هویت مشترکی در بین قبایل عرب بودند و همچنین باعث شدند که این شهر در اکثر مناطق مرکزی و غربی شبه‌جزیره دارای اهمیت معنوی گردد.

این بازارها مرکز تأمین منافع تجار مکه بودند. قریشیان که در قرن پنجم کنترل مکه را در دست داشتند در زمینه خرده‌فروشی مهارت‌های بسیاری کسب کرده بودند. در قرن ششم ـ به دلیل مشکلاتی که برای تجارت از طریق مسیرهای تجاری بین‌المللی دیگر وجود داشت ـ عبور و مرور تجار از طریق مسیر زمینی که از شبه‌جزیرهٔ عربستان می‌گذشت افزایش یافت و لذا قبیلهٔ قریش توانست در این زمان در تجارت ادویه جایگاهی به خود اختصاص دهد. در این قرن نیروی دریایی امپراتوری بیزانس در دریای سرخ و اقیانوس هند رو به افول بود و فعالیت دزدان دریایی در دریای سرخ افزایش یافته بود. ضمناً مسیر خلیج‌فارس ـ دجله ـ فرات مسیری بود که ساسانیان مکرراً از وجود آن در حاشیه امپراتوری خود سوء استفاده می‌کردند. همچنین این مسیر اغلب توسط لخمیان، ساسانیان و یا به واسطهٔ جنگ‌های ایران و روم بسته می‌شد. بدین ترتیب بود که در اواسط قرن ششم شهر مکه به یکی از شهرهای مهم کاروانی خاورمیانه تبدیل شد. تجار مکه در این زمان کالاهایی از قبیل ادویه‌جات، چرم، مواد مخدر، پارچه، و بردگانی که از آفریقا و یا شرق‌دور آورده شده بودند را به سوریه می‌بردند و در مقابل، پول، سلاح، غلات و شراب به شبه‌جزیره وارد می‌کردند. تجار مکه برای انجام تجارت می‌بایست پیمان‌هایی را با مقامات بیزانسی و بادیه‌نشینان منعقد می‌کردند تا عبور بدون خطر آن‌ها تضمین گردد، آب و علوفهٔ مورد احتیاجشان فراهم گردد و افرادی به‌عنوان پیشقراول در اختیار آن‌ها گذاشته شود. در نتیجهٔ انعقاد چنین توافق‌هایی شهر مکه در بین چادرنشینان، صاحب نفوذ سیاسی ـ تجاری گردید و توانست اتحادیه‌هایی از قبایل وابسته به‌خود تشکیل دهد. این شهر توانست با همکاری

قبایل تمیمی سلطهٔ دیپلماتیك شکننده‌ای را بر مناطق بیابانی برقرار کند. پس از زوال حکومت‌های حبشه، غسانیان و لخمیان در اواخر قرن ششم شهر مکه تنها عامل وحدت‌بخش در شبه‌جزیره به حساب می‌آمد. با این‌وجود به‌علت عدم وجود قدرت‌های حاشیه‌ای که کنترل مؤثر را بر مناطق مرکزی شبه‌جزیره برقرار کنند زندگی بادیه‌نشینی بدون وقفه در مناطق مرکزی گسترش پیداکرد. جوامع بادیه‌نشین همچنین به دنبال رهایی یافتن از کنترل‌های سیاسی و تجاری پادشاهی‌های حاشیه‌ای شروع به دست‌اندازی و حمله به مناطق یك‌جانشین در جنوب شبه‌جزیره نمودند. آنان همچنین در قرون چهارم، پنجم و ششم در سطحی گسترده به داخل مناطق بیابانی شمال شبه‌جزیره و حاشیه‌های هلال حاصلخیز مهاجرت نمودند. با نبود قدرت‌های حاشیه‌ای، درگیری‌های خشونت‌آمیز بین طوایف و قبایل مختلف شبه‌جزیره نیز افزایش یافت و به تدریج زندگی شبانکارگی بر زندگی تجاری غلبه پیدا کرد. مهاجرت‌های بادیه‌نشینان باعث رواج مجدد زندگی شبانکارگی در مناطق حاشیه‌ای یمن و مناطق مرزی عراق و سوریه گردید. چپاولگران بادیه‌نشین کاروان‌های تجاری را مورد حمله قرار می‌دادند و به دنبال آن جمعیت یکجانشین به زندگی شبانکارگی و کوچ‌نشینی روی می‌آورد. البته فرآیند بادیه‌نشینی به یکباره اتفاق نیفتاد، بلکه این پدیده پدیده‌ای تدریجی اما فزاینده بود که باعث برهم خوردن توازن بین جوامع سازمان یافته و جوامع طایفه‌ای گردید.

تضاد و تقابل موجود بین جوامع کوچك بادیه‌نشین و کنفدراسیون‌های تجاری ـ مذهبی به‌وضوح در زندگی فرهنگی و سیاسی شبه‌جزیرهٔ اواخر قرن ششم قابل مشاهده است. علاوه بر این که در حوزهٔ سیاسی بین این گروه‌ها تنش‌های زیادی وجود داشت در زمینهٔ فرهنگی نیز تفاوت‌های زیادی بین آن‌ها مشاهده می‌شد. مردمان شبه‌جزیره به طور کلی دارای اشکال بسیار متفاوتی از زندگی و جامعه بودند و برداشت‌ها و تعبیرهای متفاوتی از جهان و الهه‌ها داشتند.

فرهنگ مذهبی و شاعرپرور طوایف مختلف رکن اساسی زندگی بادیه‌نشینی بود. به‌طور کلی عرب‌های بادیه‌نشین معتقد به وجود ارواح و پیرو آئین‌های چند خدایی بودند. آن‌ها معتقد بودند که تمام اشیاء و حوادث طبیعی ارواح زنده‌ای هستند که می‌توانند مفید

بوده یا مضر باشد. از نظر آن‌ها جهان مملو از جن می‌باشد و لذا یا می‌بایست آن‌ها را خشنود نگه داشت و یا باید آن‌ها را کنترل نمود و با استفاده از سحر و جادو شکست‌شان داد. آن ها معتقد بودند که می توانند به‌وسیلهٔ جادو سرنوشت خود را تعیین کنند و یا نیروهای جادویی را از بین ببرند. بادیه‌نشینان چیزهایی از قبیل ماه، ستارگان، بت های سنگی و چوبی و یا اجداد خود را می‌پرستیدند. دین این مردمان دید فلسفی به جهان نداشت ولی نیروهایی که برجهان طبیعی و بشر تسلط داشتند را مقدس می‌شمرد.

کنفدراسیون‌ها و پادشاهی‌ها که از نظر سیاسی دارای پیچیدگی بیشتری بودند نیز معتقد به ادیان چند خدایی بودند. اما ادیان مورد اعتقاد این جوامع تعابیر و برداشت‌های متفاوتی از جهان زمینی، جهان ملکوتی و انسان داشتند. حرم های قبیله‌ای و معابد این جوامع ویژهٔ عبادت های منظم فرقه ای بودند. برای مثال کعبه جایگاه بت‌های متعددی بود که هر یك دارای مقام و مرتبه خاصی بودند. الهه‌هایی که مردمان کنفدراسیون‌ها و پادشاهی‌ها می‌پرستیدند اشیاء طبیعی نبودند. این الهه‌ها به شکل انسان بودند. مردمان مذکور معتقد بودند جهت خشنود کردن الهه‌ها باید برای آن ها قربانی کرد و همچنین هر فردی می تواند همان‌گونه که با انسان ارتباط برقرار کند و سخن بگوید با الهه‌ها نیز ارتباط برقرار کند.

در اثر وجود اماکن مقدس مشترك، مفهوم «هویت جمعی» در میان مردمان کنفدراسیون ها و پادشاهی‌ها شکل گرفت. گشایش بازارهای تجاری و نمایشگاه های مذهبی سالیانه در مکه و دیگر اماکن زیارتی، قبایل و خانواده های مختلف شبه‌جزیره را دور هم جمع می کرد، باعث به‌وجود آمدن فرقه های مشترك دینی می شد، این امکان را فراهم می کرد که قبایل مختلف با ادیان یکدیگر بیشتر آشنا شوند و همچنین باعث یك دست شدن و یکی شدن زبان و رسوم مردمان شبه‌جزیره می گردید. آگاهی یافتن از اعتقادات مشترك دینی و شیوه های مشترك زندگی، شناخته شدن قبایل و خانواده های اشرافی، تشکیل نهادهایی برای کنترل و نظارت بر استفاده از مراتع، انجام فعالیت های تجاری، تشکیل اتحادیه‌ها و بروز جنگ‌ها از جمله عواملی بود که باعث شکل گیری و توسعه «هویت جمعی» در شبه‌جزیره گردیدند.

در عین حال، بین کنفدراسیون مکه و زندگی غیر متشکل طوایف بادیه‌نشین شباهت عمیقی وجود داشت. هر دو نظرات یکسانی در بارهٔ انسان، جامعه و جهان داشتند. آن‌ها هیچ برداشت روشنی از انسان به عنوان یك فرد نداشتند. در زبان عربی زمان های گذشته هیچ لفظی که به معنای شخص دلالت کند وجود نداشت. از بین اصطلاحات رایج «قلب»، «روح»، «نفس»، «وجه» هیچ کدام بر مفهوم «شخصیت فردی» دلالت نداشتند. تعدد و کثرت بت ها حاکی از وجود نظرات مختلف در بارهٔ ماهیت بشر، جامعه، و نیروهای اداره کنندهٔ جهان بود. از نظر مشرکان انسان فاقد هر گونه هستهٔ روحی و روانی، جامعه فاقد یکپارچگی و جهان فاقد یك هدف کلی تلقی می شدند.

ادیان توحیدی توسط عوامل خارجی به شبه‌جزیره آورده شدند: یهودیان و مسیحیانی که در این منطقه سکنی گزیده بودند، مبلغان و بازرگانانی که به این منطقه سفر می کردند، و تلاش های امپراتوری بیزانس و حبشه. در قرن ششم یگانه پرستی در شبه‌جزیره محبوبیت خاصی پیدا کرد. بسیاری از کسانی که هیچ دینی نداشتند در این قرن به ادیان توحیدی پیوستند، بعضی دیگر که قرآن آن ها را حنیف خوانده است به خدای واحد اعتقاد یافتند اما پیرو هیچ دین خاصی نشدند. مسیحیان در یمن دارای جمعیت زیادی بودند که در آبادی های کوچکی زندگی می کردند. عده‌ای مسیحی نیز در مناطق مرزی شمال ساکن بودند. مسیحیان ساکن شمال اگرچه در اقلیت قرار داشتند ولی دارای نفوذ و قدرت تعیین کنندهٔ زیادی بودند. آن ها به دلیل تعالیم دینیشان و همچنین به دلیل داشتن تمدنی قوی‌تر، پیچیده‌تر و پرمحتواتر، در بین عرب ها از جذابیت خاصی برخوردار بودند. ادیان توحیدی دارای تعالیم نویی بودند از قبیل این که خدای واحدی نظم مادی و غیر مادی جهان را برقرار کرده است، خدایی که فرد فرد انسان ها را در برابر اعمال و اعتقادات خود مسؤول می داند، خدایی که تمام انسان‌ها را از هر نژاد و طایفه‌ای که باشند برادر خلق کرده است و خدایی که امکان رسیدن به سعادت را برای بشر فراهم آورده است.

لذا یکتاپرستان برخلاف معتقدان به ادیان چند خدایی به هماهنگی کل جهان و هدفمندی زندگی بشر اعتقاد داشتند. این در حالی بود که معتقدان به ادیان چند خدایی جهان را جهانی از هم گسیخته و در برگیرندهٔ قدرت های اخلال گر و خودرأی متعدد

می‌دانستند. یکتاپرستان معتقد به جهانی بودند که توسط موجود واحدی خلق شده و کنترل می‌گردد. این موجود نظم مادی و غیر مادی جهان را برقرار می‌کند. در حالی که جامعهٔ مطلوب چندگانه‌پرستان جامعه‌ای بود که مردم آن در طوایف مختلفی پراکنده گردیده، هر طایفه انسان‌های خاصی را در خود جای داده و دارای الهه‌های خاص خود باشد یکتاپرستان جامعه‌ای را ترسیم می‌کردند که در آن ایمان و اعتقادات مشترك اعضا باعث ایجاد رابطهٔ برادری بین آن‌ها می‌شود. در حالی که در آیین های چندگانه‌پرستی انسان زنجیره ای از نیروهای مختلف بدون هیچ هستهٔ روحی و روانی بود در نظر ادیان توحیدی انسان مخلوقی صاحب روح و هدف دار تلقی می‌شد. در نظر ادیان توحیدی خدا، جهان، انسان و جامعه بخشی از یك واحد هدفمند و هدفدار به حساب می آمدند.

تضاد و تقابل بین جهان‌بینی های مختلف در مکه بارزتر و شدیدتر از جاهای دیگر بود. مکه یکی از ناهمگن‌ترین و پیچیده‌ترین مناطق شبه‌جزیره از این نظر بود. در این منطقه، جامعه جدا از محدودیت های قبیله‌ای و طایفه‌ای رشد پیدا کرده بود و روابط سیاسی، اقتصادی پیچیده‌ای بین مردمان آن وجود داشت. شهر مکه دارای شورایی متشکل از طوایف مختلف بود (ملأ) که هیچ قدرت مستقل اجرایی نداشت. مکه همچنین یکی از معدود مناطقی در شبه‌جزیره بود که گروهی از تبعیدیان، پناهندگان، قانون‌شکنان و بازرگانان خارجی را در خود جای داده بود. حضور مردمان و طوایف مختلف در مکه ـ مردمانی که متعلق به هیچ یك از طوایف موجود نبودند و اعتقادات و عقایدی متفاوت با اعتقادات این طوایف داشتند ـ باعث دور شدن مردم این شهر از اعتقادات دینی قبیله ای خود شدند. لذا مفاهیم جدیدی مثل «ارزش انسانی» و «منزلت اجتماعی» در جامعهٔ پیچیدهٔ مکه رواج یافتند. انجام فعالیت های تجاری و تماس های زیاد با خارج اثرات مثبتی داشت از قبیل: رهایی‌یافتن اشخاص از سنن و رسوم قبایل خود، رشد خودآگاهی و گسترش روحیه انتقادی. به‌وجود آمدن رقابت های اقتصادی، درگیری های اجتماعی و سردرگمی های عقیدتی نیز از جمله اثرات منفی فعالیت های تجاری و افزایش تماس با خارج بود. فعالیت‌های تجاری باعث طبقه‌بندی شدن اجتماع براساس ثروت و به‌وجود آمدن تضاد و مغایرت بین ضرورت‌های شغلی افراد با وظیفهٔ آن‌ها مبنی بر وفاداری به طایفه وحمایت از

آن گردید. قرآن افرادی را که خصلت های خوب قبیله‌ای را از خود دور کردند و به جای آن‌ها زیاده‌طلبی، حرص، تکبر و لذت‌جویی را قرار داده‌اند محکوم و سرزنش می کند. به‌هر ترتیب مکه که تا حدودی در شبه‌جزیره نظم سیاسی و اقتصادی برقرار کرده بود در حال از دست دادن هویت اجتماعی و معنوی خود بود.

به طور کلی در هنگام ظهور اسلام شبه‌جزیرهٔ عربستان در بحران به سر می‌برد: این جامعه که غرق در تحولات مختلف سیاسی بود در هرج و مرج و بی‌نظمی قرار داشت. وجود قبایل و طوایف قدرتمند تهدیدی برای ثبات کشاورزی، فعالیت‌های تجاری و یکپارچگی سیاسی این منطقه بودند. جامعهٔ شبه‌جزیره تحت تأثیر امپراتوری‌ها قرار داشت و فاقد یك حکومت مرکزی بود. ادیان توحیدی بر این جامعه اثر گذاشته بودند اما در آن رواج پیدا نکرده بودند. منطقهٔ مذکور می‌بایست جایگاه خود را در جهان خاورمیانه پیدا می کرد. همه چیز در این منطقه مورد سؤال بود. هیچ چیزی مشخص نبود و در چنین منطقه‌ای بود که «حضرت محمد» متولد شد، بزرگ شد، قرآن را عرضه کرد و پیامبر دین اسلام گردید.

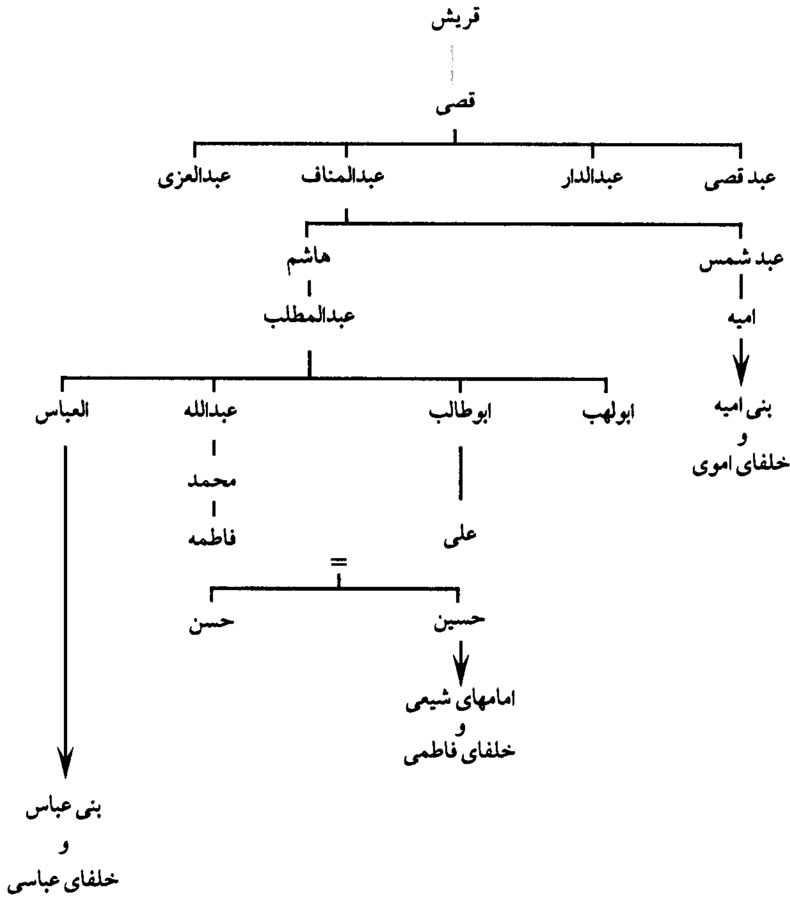
فصل دوم

دوران زندگی پیامبر

نبوت پدیده‌ای بسیار نادر است اما نادرتر از آن ظهور پیامبرانی است که زندگی مردم خود را برای همیشه دچار تحول کرده و یك دین بزرگ جهانی را از خود به یادگار گذارده‌اند. پیامبر اسلام یکی از این پدیده‌های نادر است. برای شناخت نسب محمد(ص) و کسب اطلاعاتی در خصوص چگونگی پیدایش و گسترش اسلام باید عقاید دینی این شخص را شناخته و رابطهٔ این عقاید را با حرکت جهانی وی دریابیم. در این فصل ما از تعالیم قرآن، زندگی پیامبر، شرایطی که پیامبر در آن می‌زیست و تأثیر قرآن و فعالیت‌های پیامبر بر جامعهٔ وی سخن می‌گوییم. در مقایسه با تاریخ زندگی دیگر بنیانگذاران ادیان بزرگ منابع اطلاعاتی در خصوص زندگی پیامبر فراوان است. در این رابطه ما قرآن را داریم که بنا بر اعتقادات مسلمانان از سوی خدا و به‌وسیلهٔ جبرئیل بر محمد(ص) نازل شده است. قرآن ـ بنابر اعتقاد مسلمانان ـ وحی مستقیم خداوند است، منبع اولیهٔ اعتقادات مسلمانان می‌باشد و در برگیرندهٔ شیوه‌ای از زندگی است که بشر به زیستن بر طبق آن ملزم شده است. بر اساس اعتقادات اسلامی این کتاب که دو دین یهود و مسیحیت را باطل و ملغی اعلان نموده است آخرین وحی الهی می‌باشد. آیاتی که توسط محمد(ص) تلاوت می‌شد به‌وسیلهٔ

افرادی نوشته می‌شد. شاید خود محمد(ص) اولین کسی بود که کار تهیه قرآنی مکتوب را آغاز کرد؛ بنابه قولی وی آیات وحی شده را به کاتبان دیکته می‌کرد و محل قرار گرفتن آن‌ها را نیز مشخص می‌نمود. بعد از وفات محمد(ص) نسخ کاملی از قرآن تهیه شدند اما در زمان عثمان، خلیفهٔ سوم (۶۵۶-۶۴۴) بود که اولین نسخهٔ رسمی قرآن منتشر شد. در آن زمان به دلیل وجود مشکلات مختلف در کتابت و به علت وجود روایات متفاوت، اختلافات جزئی متعددی در قرائت قرآن وجود داشت. اما در قرن دهم دانشمندان مسلمان با هم توافق کردند که هفت قرائت مختلف از قرآن را معتبر اعلام کنند و به این ترتیب به کشمکش بر سر این اختلافات جزئی پایان دهند. «احادیث» یا سخنان پیامبر دومین منبع اطلاعاتی در خصوص زندگی پیامبر و تعالیم وی می‌باشند. احادیث اکثراً در مورد امور عبادی، معنوی و دیگر امور مذهبی می‌باشند. منبع مهم دیگر، بیوگرافی (زندگینامه) تدوین شده توسط ابن‌اسحاق (۹-۷۶۸ متوفی) می‌باشد که بر پایهٔ مطالب منقول متواتر و گزارش‌های معدود مکتوب در این خصوص نوشته شد و بعدها توسط ابن‌هشام (متوفی ۴-۸۳۳) مورد تصحیح و تجدیدنظر قرار گرفت. اطلاعاتی که در اثر ابن‌اسحاق بوده اما ابن‌هشام آن‌ها را در اثر خود نیاورده است در منابع متأخر دیگر یافت می‌شوند.

از بین این سه منبع می‌دانیم که قرآن در طی دودهه از زندگی محمد(ص) یعنی از سال ۶۱۰ تا سال ۶۳۲ (که زمان وفات وی می‌باشد) بر وی نازل شده است. برخی از آیات این کتاب در خصوص حوادث تاریخی ویژه می‌باشند؛ کتب مفسران اسلامی اطلاعاتی را دربارهٔ حوادث مورد اشارهٔ این آیات در اختیار ما می‌گذارند. دسته‌ای از آیات قرآن به کشمکش محمد(ص) با مکیان و رفتار و طرز برخورد وی با مشکلات سیاسی و اجتماعی در مدینه پرداخته‌اند و دستورالعمل‌ها یا ارشاداتی را درخصوص امور عبادی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی ارائه می‌دهند. با نظر به قرآن به‌عنوان سندی تاریخی درمی‌یابیم که عقاید محمد(ص) در واکنش نسبت به حوادث و شرایطی معین شکل گرفته‌اند. همچنین با نگاهی به زندگی او متوجه می‌شویم که وی نظام اعتقادی ثابت و بدون تغییری را ارائه نکرده است. لازم به ذکر است که وحی جهت گیری تازه‌ای در زندگی به محمد(ص) می‌دهد. ما در این فصل علاوه بر این که به ذکر تاریخ بخشی از زندگی پیامبر می‌پردازیم سعی می کنیم به



نمودار ۱ . اصل و تبار پیامبر

ماهیت و کنه تعالیم وی پی برده و میزان تأثیر آن‌ها را بر جامعهٔ شبه‌جزیرهٔ عربستان دریابیم.

در سن ۴۰ سالگی بر پیامبر وحی نازل شد. وی در حدود سال ۵۷۰ میلادی به‌عنوان یکی از اعضای طایفهٔ بنی‌هاشم دیده به‌جهان گشود (در زمانی طایفه وی یکی از طوایف مهم به شمار می‌رفت). اجداد وی در گذشته محافظان چاه مقدس زمزم بودند اما در زمان تولد محمد(ص) طایفهٔ بنی‌هاشم اگرچه از راه تجارت امرار معاش می کرد ولی در بین طوایفی که سودآورترین بخش‌های تجارت کاروانی را در دست داشتند قرار نداشت. پدر محمد(ص) قبل از تولد وی از دنیا رفت. لذا پدربزرگش، عبدالمطلب، و پس از او عمویش،

ابوطالب سرپرستی وی را بر عهده گرفتند. محمد(ص) که برای خدیجه (بیوه‌ای ثروتمند) به تجارت می‌پرداخت در سن بیست‌وپنج سالگی با وی ازدواج کرد و حاصل این ازدواج چهار دختر و چند پسر بود ولی تمام پسرها در دوران کودکی از دنیا رفتند.

محمد(ص) مردی بود با گرایشات مذهبی. وی در سال‌های قبل از وحی عادت داشت که برای دعا کردن به کوه‌های خارج از مکه برود. چنانچه ابن‌اسحاق ذکر می کند در این زمان فردی حنفی ـ عربی یکتاپرست که نه مسیحی بود و نه یهودی ـ محمد(ص) را نصیحت و موعظه می کرد و از پوچی عبادت بت‌ها با وی سخن می گفت (ابن‌هاشم به این قضیه اشاره‌ای نکرده است). لذا می‌بینید که محمد(ص) قبل از وحی قرآن نیز به دنبال کشف حقیقت بوده است.

در حدود سال ۶۱۰ وحی بر محمد(ص) آغاز شد. آیات وحی همانند سپیده زدن خورشید بر وی نازل شدند. اولین آیات وحی شده پنج آیهٔ سورهٔ علق می‌باشند: «قرآن را با نام پروردگارت بر خلق قرائت کن، آن خدایی که آدمی را از خون بسته بیافرید. بخوان قرآن را و بدان که پروردگار تو کریمترین کریمان عالم است، آن خدایی که بشر را علم نوشتن به قلم آموخت و به آدم آنچه را نمی‌دانست به الهام خود تعلیم داد». در هنگام وحی ترس و خوف و اضطراب بر پیامبر چیره شده بود.

آیات وحی شده در سال‌های اولیه تصویری از خدای بزرگ و واحد (اللّه) را ارائه می‌دادند که در روز جزا اعمال هر انسانی را می سنجد و او را به بهشت می فرستد یا گرفتار عذاب خود می کند. این آیات بر توجه به روز جزا، پرهیزگاری و انجام کارهای خوب تأکید می کردند و نسبت به غفلت کردن از وظایف خود و عدم توجه به روز جزا هشدار می‌دادند. عدم پرستش خدا و فراموشی روز جزا توسط این آیات نوعی گستاخی تلقی شده و اعتماد به نیروهای بشری و دلبستگی به چیزهای این جهانی مذموم شمرده می‌شدند. همچنین بنابر آیات مذکور این خودپسندی مردم مکه بود که آن‌ها را گرفتار حرص و طمع کرده و از توجه به فقرا و حمایت از اعضای ضعیف‌تر جامعه بازداشته بود. محمد(ص) در سال‌های اولیه علاوه بر تبلیغ این عقاید و افکار نماز را نیز به مسلمانان معرفی کرد. تقوی، شرافت اخلاقی و نماز پایه‌های اسلام نخستین بودند.

اسلام شباهت‌های قابل توجهی با دین یهود و مسیحیت دارد. از نظر محمد(ص) اسلام هم مانند دو دین یهود و مسیحیت از سوی خدای جهان عرضه گردیده است. تصویر ارائه شده توسط محمد(ص) از روز جزا همانند تصویری است که مسیحیت ارائه داده است: وقوع زلزله و رعد و برق‌های شدید، ویران شدن جهان، زنده شدن مردگان و عبور نفر به نفر انسان‌ها از مقابل خدا. این جزئیات در بین تعالیم تبلیغی مبلغان مسیحی که در شبه‌جزیره فعالیت می کردند وجود داشته است. بعضی از عقاید دین یهود نیز در قرآن دیده می‌شوند: «توحید خالص»، اعتقاد به الهی بودن ادیان مکتوب، و مفهوم «پیامبر فرستاده شده برای قومی خاص». همچنین برخی از اعمال دینی اسلام شبیه اعمالی از دین یهود می‌باشند. با این‌حال محمد(ص) نه مسیحی بود نه یهودی. بسیاری از عقاید و تعالیم وی و همچنین نحوهٔ بیان آن‌ها شباهت چندانی با دو دین یهود و مسیحیت ندارند. وی مطالبی در مورد وجود خدا و خواسته‌های وی گفته است که در ادیان دیگر دیده نمی‌شود. محمد(ص) احتمالاً از یکتاپرستان شبه‌جزیره (آن‌هایی که معتقد به خدای یکتا بودند اما نه اعتقاد به دین مسیحیت داشتند و نه معتقد به دین یهود بودند) الهام گرفته است.

محمد(ص) در سه سال اول بعثتش دعوت خود را علنی نکرد. او در این مدت آنچه را که برایش اتفاق افتاده بود با خانوادهٔ خود و دوستانش در میان گذاشت. قدرت معنوی این الهام به همراه لحن الزام آوری که همراه آن بود آن‌ها را متقاعد کرد آنچه که برای محمد(ص) روی داده است چیزی جز وحی الهی نیست. در این مدت عدهٔ کمی به او پیوستند و برای شنیدن قرآن گردش جمع شدند. اینان اولین ایمان آورندگان بودند. خدیجه، علی(ع)، و ابوبکر از جملهٔ این افراد بودند.

بعد از گذشت سه سال زمان دعوت علنی فرا رسیده بود. در سال ۶۱۳ به پیامبر دستور داده شد که دعوت خود را علنی کند و لذا او دعوت همگانی خود را آغاز کرد. این اولین قدم در راه تزریق و ترویج عقاید مذهبی در زندگی سیاسی و اجتماعی مردم شبه‌جزیره بود. مهاجران سرگردان، مردمان فقیر، اعضای طوایف ضعیف و اعضای جوان طوایف قدرتمند اولین ایمان آورندگان در زمان علنی شدن دعوت بودند. اینان کسانی بودند که از شرایط متغیر اجتماعی و اخلاقی مکه بسیار ناراضی بودند و تعالیم پیامبر را راهگشای

حل این مشکل تلقی می کردند.

با این وجود بر سال‌های اولیه دعوت علنی شرایط ناامید کننده‌ای حاکم بود. پیامبر قطع نظر از پیروان معدود خود، با مخالفتی عمومی روبه‌رو بود. ما از آیات قرآن در می‌یابیم که قریش (تجاری که زندگی مردم مکه تحت نفوذ و تسلط آن‌ها بود) تعالیم پیامبر را کم‌اهمیت جلوه می‌دادند. آن‌ها اعتقاد به روز قیامت و زنده شدن مردگان را تمسخرآمیز تلقی می کردند و از پیامبر می‌خواستند که معجزه‌هایی را به عنوان گواه بر صدق مدعای خود بیاورد. تنها پاسخ پیامبر این بود که قرآن با کلام زیبا و منحصربه‌فرد خود معجزهٔ من می‌باشد (در حال حاضر نیز مسلمانان همین ادعا را تکرار می کنند). با این وجود قریش وی را کاهن، غیب‌گو، ساحری ناباب و یا دیوانه معرفی کردند، دست به آزار و اذیت وی و پیروانش زدند، و تحریمی اقتصادی را بر آن‌ها تحمیل کردند که بر اساس آن حق خرید مواد غذایی از آن‌ها سلب شد.

در ظاهر این مخالفت ریشه‌های دینی داشت اما در حقیقت فعالیت‌های تبلیغی محمد(ص) تهدیدی برای ساختار خانوادگی و اجتماعی مکه به حساب می آمدند. مخالفت قریش ریشه در همین مسأله داشت. وحی در واقع مخالفتی ضمنی با تمام نهادها و اصول موجود در جامعهٔ مکه ـ پرستش بت‌ها، زندگی اقتصادی وابسته به در آمد حاصل از زیارت‌های بت‌ها، ارزش‌های سنتی قبایل، اختیارات رؤسای طوایف و اتحاد طوایف مختلف ـ بود. دین، اعتقادات اخلاقی، ساختار اجتماعی، و زندگی اقتصادی مکه مجموعه‌ای از عقاید و نهادها را تشکیل می‌دادند که به‌طور تفکیك‌ناپذیری در هم گره خورده بودند. لذا حمله بر هریك از آن‌ها در واقع حمله به ریشه‌ها و ارکان جامعه بود. از این‌رو مخالفت قریش نیز اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

در واکنش به این مخالفت‌ها آیات قرآن از پیامبر خواستند اعلان کند وی به‌عنوان یك فرد منزوی و گوشه‌گیر مورد وحی الهی قرار نگرفته است، بلکه او عضوی از سلسلهٔ طویل پیامبران است؛ او پیامبری است که برای بیان خواسته‌های خدا به زبان عربی آمده است؛ او از سوی خدا فرستاده شده است تا مردم را از جهل و نادانی نجات دهد و آن‌ها را به سوی مسیر حق و عدالت رهنمون شود. در این مرحله محمد(ص) علاوه بر مشرکان، پیروان دو

دین یهود و مسیحیت را نیز به اسلام دعوت کرد.

چنانچه رسالت محمد(ص) علنی شد مشخص گردید که وظیفهٔ او تنها معرفی و عرضهٔ آیات قرآنی نیست بلکه او باید رهبری جامعه را نیز در دست بگیرد. مخالفت قریش نیز ثابت کرد که نمی‌توان یك جامعه را از اعتقادات دینی آن جدا کرد. تا سال ۶۱۵ محمد(ص) توانسته بود عده‌ای را مسلمان کند. این گروه که جدا از بقیهٔ مردم مکه بودند تحت رهبری خود وی قرار داشتند. در این سال گروهی از پیروان پیامبر به حبشه مهاجرت کردند. آن‌ها بخاطر دین خود خانواده و طوایف خویش را ترك کردند و در سرزمین بیگانه سکنی گزیدند. در بین پیروان پیامبر پیوندهای ایجاد شده به واسطهٔ اعتقادات مشترك از پیوندهای خونی و نژادی قوی‌تر بودند. بدین ترتیب بیم آن می‌رفت که این دین نظم کهن موجود در جامعه را از بین ببرد و نظم جدیدی را به‌وجود بیاورد.

مخالفت با محمد(ص) یکی دیگر از ابعاد رابطهٔ بین جامعه و دین را آشکار کرد. این عمل میزان بستگی بقای پیامبر در مکه به وجود عمویش ابوطالب و طایفه اش بنی‌هاشم را مشخص گردانید. محمد(ص) با حمایت آن‌ها می توانست علی‌رغم آزار و اذیت دیگران به تبلیغ خود ادامه دهد. اما وی از سال ۶۱۶ـ۶۱۵ به بعد نتوانسته بود طرفداران زیادی بدست بیاورد. تعداد پیروان او در آن زمان حدوداً صدنفر بودند. در این دوره به علت تحریم مشرکان پیوستن به وی به معنای استقبال از سختی و گرفتاری بود. دیگر، عقاید و افکار ذکر شده در پیام وحی، قوهٔ نطق و ویژگی‌های شخصیتی پیامبر قدرت جذب طرفدار را نداشتند زیرا که او خود طرد گردیده بود و مورد اهانت و آزار قرار می گرفت. محمد(ص) برای موفقیت در رسالت خود می‌بایست به جایگاهی برجسته‌تر و موقعیتی پرقدرت‌تر و با نفوذتر دست می‌یافت. مردم با عقیدهٔ صرف به حرکت در نمی آیند بلکه عقیده‌ای که با قدرت و اعتبار همراه باشد در مردم تأثیر می گذارد.

محمد(ص) در سال ۶۱۹ تصمیم گرفت در خارج از مکه به جستجوی طرفداران وحامیانی برای خود بپردازد. وی در آن سال از موقعیت مخاطره آمیز و نامطمئنی برخوردار بود. همسرش خدیجه و عمویش ابوطالب از دنیا رفته بودند و حمایت طایفه‌اش از وی نیز تا حد زیادی کاهش یافته بود. وی در این سال تصمیم می گیرد که به طائف برود و

مردم آن‌جا را به پذیرش پیامبری خود دعوت کند. ولی در آنجا وی مورد تمسخر واقع شده و بیرون رانده می‌شود. محمد(ص) در این سال همچنین سعی می کند حمایت بادیه‌نشینان را به خود جلب کند که در این کار نیز با شکست مواجه می‌شود. وی در این سال دریافت که برای دفاع از خود و پیروانش، برای غلبه بر مخالفت و مقاومت قریش، و برای تحت اطاعت در آوردن عرب‌هایی که به او پیوسته بودند می‌بایست پایگاهی سیاسی برای خود فراهم کند.

در این زمان، اوضاع و احوال آشفتهٔ مدینه موهبتی الهی برای محمد(ص) بود. این منطقه که یك آبادی کشاورزی بود همانند مکه محل سکونت طوایف و قبایل مختلف بود اما برخلاف مکه از دعوا و نزاع‌های تلخ بین دو قبیلهٔ بزرگ ـ اوس و خزرج ـ رنج می‌برد. در اثر کشمکشها و خصومت‌های بین این دو قبیله مردم امنیت خود را از دست داده بودند. مردم مدینه برخلاف بادیه‌نشینان می‌بایست در کنار هم زندگی می کردند و نمی توانستند از مکانی به مکانی دیگر کوچ کنند. در مدینه نیز همانند مکه تحولاتی اجتماعی در جریان بود که در نتیجهٔ آن‌ها زندگی خویشاوندی بادیه‌نشینی در این منطقه تدریجاً درحال محو شدن بود. به‌طور تدریجی فعالیت‌های کشاورزی نسبت به فعالیت‌های گله‌داری افزایش چشمگیری می‌یافت و لذا اقتصاد این منطقه به اقتصادی کشاورزی تبدیل می‌شد. همچنین به‌طور روزافزونی مجاورت و همسایگی جای خویشاوندی و قرابت را در زندگی اجتماعی مدینه می گرفت. به‌علاوه مدینه دارای یهودیان زیادی بود که احتمالاً وجود آن‌ها باعث ایجاد تمایل و گرایش بیشتری در بین تودهٔ مردم نسبت به توحید و یکتاپرستی گردیده بود.

محمد(ص) که در شرایط بد و ناامیدکننده‌ای قرار داشت برای اولین بار پیروانی در بین مردم مدینه پیدا کرد و پس از یك سری مذاکرات طولانی به این شهر ناآرام دعوت شد: در سال ۶۲۰ شش نفر از مردان قبیلهٔ خزرج او را به عنوان پیامبر پذیرفتند؛ در سال ۶۲۱ دوازده مرد از دو قبیلهٔ اوس و خزرج متعهد شدند که از پیامبر اطاعت کرده و از انجام گناه اجتناب نمایند؛ و در سال ۶۲۲ هیئتی متشکل از ۷۲ تن از مردم مدینه به ملاقات او آمدند و با پذیرش پیمان دفاع از محمد(ص) راه را برای هجرت وی به مدینه هموار کردند.

انعقاد چنین پیمانی ریشه در دو چیز داشت. یکی پذیرش قرآن و اسلام و دیگری

عرف رایج در شبه‌جزیره. بنا بر عرف رایج این منطقه قبایل متخاصم اغلب کسی را که به داشتن بینش دینی شهرت داشته و از کاردانی، عقل و بی طرفی برخوردار بود به عنوان «حکم» خود برمی گزیدند. حکم ها که هیچ بازوی اجرایی نداشتند ناچار بودند برای کسب تضمین از سوی طرفین، در خصوص پذیرش تصمیمات و احکام صادره، با آن‌ها وارد مذاکره شوند.

محمد(ص) و پیروانش با انعقاد پیمان عقبه و کسب تصمیمات لازم به مدینه مهاجرت کردند ـ مهمترین حادثه در تاریخ اسلام. پس از این مهاجرت که مبدأ تاریخ مسلمانان گردید نخستین «جامعه اسلامی» تشکیل شد. این مهاجرت «هجرت» خوانده می‌شود. از نظر مسلمانان لفظ «هجرت» تنها معنی تغییر مکان نمی‌دهند بلکه معنای پذیرش اسلام و پیوستن به جامعه مسلمان را نیز در بردارد. هجرت در حقیقت گذر از جهان کفر به جهان اسلامی، گذر از جامعه‌ای مبتنی بر روابط خویشاوندی به جامعه‌ای مستقر براساس اعتقادات مشترك می‌باشد.

محمد(ص) در مدینه به توافقی سیاسی با میزبانان خود دست یافت. براساس این توافق مقرر شد پیامبر و پیروان مکه‌ای وی با طوایف و قبایل مختلف مدینه گروه سیاسی واحدی را تشکیل دهند (این گروه واحد سیاسی «امت» نامیده شد)، مهاجران و ساکنان مدینه متحداً از محمد(ص) و مدینه در مقابل دشمنان خارجی به دفاع بپردازند، هیچ طایفه یا قبیله‌ای به‌طور جداگانه با خارجیان پیمان نبندد، و هیچ طایفه‌ای به قریش مکه کمك نکند. همچنین این منشور تصریح می کرد که تمام اختلافات باید باپیامبر درمیان گذاشته شود. انعقاد این توافق اولین گام در راه ایجاد حس هم گرایی بین طوایف و قبایل مختلف، تثبیت سلطه و نفوذ فردی محمد(ص) بر این گروه ها و بالاخره تبدیل طرفداران سیاسی وی به معتقدان دینی محسوب می‌شد. شرایط سیاسی مدینه برای نیل به این اهداف بسیار مناسب بود. چرا که مردم مدینه در آن هنگام در گروه های کوچکی پراکنده شده بودند و از هرگونه اتحاد یا رهبری بانفوذی محروم بودند. آن‌ها به سبب وجود خصومت‌های مداوم بین گروه‌های مختلف همیشه در حال ترس و وحشت بسر می‌بردند. به‌علاوه مخالفان محمد(ص) در مدینه برای مقاومت در برابر تثبیت قدرت وی اتحاد لازم را نداشتند.

تحت انقیاد در آوردن جوامع یهودی مدینه که با رسالت محمد(ص) به دشمنی برخاسته بودند گام مهمی در راه تحکیم و تثبیت قدرت محمد (ص) بود. محمد(ص) خود را پیامبری می‌دانست که برای هدایت تمام ساکنان شبه‌جزیره - یهودیان، مسیحیان و مشرکان - از سوی خدا فرستاده شده است. او اعتقاد داشت که وظیفه دارد ایمان به خدای یکتا را از عقاید نادرست و خرافی بیالاید، دین جدیدی بیاورد و فسادی را که به زندگی روزانهٔ بشر رخنه کرده بود ریشه‌کن کند. به همین سبب بود که وی از یهودیان خواست به جامعهٔ نوپای او بپیوندند. شاید وجود شباهت بین بعضی از تکالیف مذهبی اسلام با تکالیف مذهبی دین یهود (از جمله تکلیفی در اسلام است که شبیه «عید کیپور یهودیان» می‌باشد) و همچنین قرار داشتن بیت‌المقدس به عنوان قبله مسلمانان، برای یهودیان آن دوره خوشایند بوده است اما با این وجود آن‌ها ادعای محمد(ص) مبنی بر تأیید پیامبری وی توسط دین یهود را رد کردند. آن‌ها حقانیت وی را نپذیرفتند و صحت گفته‌های او در خصوص تاریخ ادیان را زیر سؤال بردند. قرآن که ابراهیم را به عنوان پیامبری بی‌نظیر، آورندهٔ دین ناب الهی، اولین حنفی، سازندهٔ کعبه و پدر عرب ها معرفی می کند با صراحت اعلام می‌دارد محمد(ص) مبعوث شد تا توحید ناب ابراهیمی را رواج دهد. بدین ترتیب دو دین الهی یهود و مسیحیت به کناری زده شدند و دین جدیدی آورده شد. لذا می توان گفت جامعهٔ مورد نظر محمد(ص) جامعه‌ای بود عاری از یهودیت و مسیحیت، جامعه‌ای با دینی جدید. محمد(ص) برای انجام رسالت خود یهودیان مدینه را تبعید نمود، عده ای را از بین برد، و اموالشان را نیز به نفع پیروان خود مصادره کرد. وی با غلبه بر مشرکان مدینه و از بین بردن مخالفان خود جامعه‌ای اسلامی در این منطقه بوجود آورد و خود رهبری آن را در دست گرفت.

پیامبر سعی کرد جامعه‌ای را در مدینه به‌وجود بیاورد که دارای اعتقادات مذهبی و آداب و رسوم یکسان بوده، اصول اخلاقی و قوانین مشترکی داشته باشد. جامعه‌ای که چیزی بیش از یك ساختار اجتماعی متشکل از خانواده‌ها، طوایف و قبایل مختلف باشد؛ جامعه ای که بتواند گروه های مختلف را با هم متحد کند. وی برای تحقق چنین جامعه‌ای در سطوح و حوزه‌های گوناگون دست به فعالیت زد. در حوزهٔ امور عبادی، قرآن آئین‌ها و مناسك متعددی را برای جامعه اسلامی به ارمغان آورد که پنج اصل نماز، روزه، زکات، حج

و شهادتین (شهادت به یگانگی خدا و نبوت محمد) از جملهٔ آن‌ها می‌باشد. این پنج اصل منحصر به اسلام نبودند و در دو دین یهود و مسیحیت و یا در سنن دینی شبه‌جزیره نیز یافت می‌شدند. اجرای این اصول توسط عموم مسلمانان باعث افزایش توجه و علاقهٔ آن‌ها نسبت به جامعهٔ اسلامی و ایجاد هویت مشترك بین آن‌ها می‌شد. نماز، روزه و ذکر شهادتین انسانها را در مقابل خدا متواضع و مطیع بار می‌آوردند. پرداخت زکات به عنوان نماد دوری از حرص و طمع و قبول مسؤولیت در قبال تمام اعضای جامعه تلقی می‌شد. در خصوص حج قابل ذکر است که این آئین اقتباسی از یکی از مناسك سنتی عرب ها بود.

همچنین قرآن معیارها و ضوابط اجتماعی جدیدی را ارائه کرد. تعالیم قرآن در مورد حقوق خانواده در واقع انقلابی اجتماعی و متافیزیکی در آن دوره محسوب می‌شوند. تا قبل از ظهور اسلام طایفه، اصلی ترین واحد خانوادگی در شبه‌جزیرهٔ عربستان به حساب می‌آمد. هر طایفه متشکل از افرادی بود که از طرف پدری دارای جد و نیای مشترکی بودند. این طوایف پدر سالار[1] توسط پیرترین فرد ویا مهمترین عضو اداره می‌شدند. طایفه در حقیقت خانواده ای بود متشکل از چندین نسل. در واقع چندین زوج به همراه فرزندانشان و افرادی که به عنوان وثیقه نگهداری می‌شدند تشکیل یك طایفه را می‌دادند. زنان از شأن و منزلت پایین‌تری در طایفه برخوردار بودند و اعضای کامل گروه به حساب نمی‌آمدند. انجام یك ازدواج خوب مایهٔ افتخار طایفه بود و مورد تجاوز واقع شدن زنان طایفه مایهٔ ننگ و بی آبرویی آن به حساب می آمد. مقام و منزلت هر کسی و وظایف و حقوق او با توجه به طایفه‌اش مشخص می‌شد. حتی مال و املاك اعضای طایفه تحت سیطرهٔ آداب و رسوم گروه قرار داشتند. در مورد ازدواج‌ها نیز سرپرستان خانواده‌ها با نظر به منافع خانوادگی خود تصمیم می گرفتند و دو جوان طرف ازدواج حق تصمیم گیری در این زمینه نداشتند. طایفه مسؤولیت دفاع از اعضای خود را برعهده داشت و همچنین می‌بایست تاوان هر گونه جرم و جنایت انجام شده توسط هریك از اعضای خود را بپردازد.

در کنار طوایفی که اعضای آن از طرف پدری با هم خویشاوند بودند اشکال مختلفی

1. Patriarchal

از ازدواج‌های چندشوهری یعنی ازدواج یك زن با چند مرد نیز در شبه‌جزیره دیده می‌شد. این ازدواج‌ها از نظر مدت ازدواج و مسؤولیت‌های پدری با یکدیگر متفاوت بودند. ازدواج‌های چندهمسری نیز در شبه‌جزیره وجود داشتند. ازدواج‌های چندهمسری از نظر محل سکونت همسران به دو دسته تقسیم می شدند: گاهی همسران یك فرد در یك محل سکونت داشتند و گاهی نیز با قبایل خود زندگی می کردند و شوهرشان به‌طور متوالی به دیدار آن‌ها می‌رفت. به‌طور کلی هیچ هنجار و ضابطه‌ای به‌طور عمومی در سطح شبه‌جزیره مورد پذیرش نبود. مردم این منطقه به وظایف انسانی خود از جمله حمایت و محافظت از زنان و نگهداری فرزندان خود توجه کمی می کردند و با گذشت زمان این بی توجهی افزایش می‌یافت.

در شرایط به‌هم ریختگی نهادی این منطقه و بی توجهی اشخاص به وظایف خانوادگی خود قرآن سعی کرد با تعالیم خود طایفهٔ پدرسالار را به عنوان یك نهاد تقویت کند. احکام قرآن درخصوص زنای با محارم در حفظ زندگی گروهی و ایجاد پیوند ازدواج بین خانواده‌های مختلف تأثیر بسیار مثبتی داشتند و از نظر وراثت بیولوژیك نیز مفید و قابل توجه بودند. طلاق نیز اگر چه منع نگردید اما مورد نکوهش قرار گرفت. ازدواج‌های چندشوهری ممنوع شد زیرا که این ازدواج‌ها بر ثبات خانواده‌های پدرسالار ضربه وارد می کردند. چون اصل و نصب پدری به عنوان اصل و نصب فرد در نظر گرفته می‌شد لذا قرآن دستوراتی را برای تضمین شناخت اصل و نصب پدری افراد ارائه کرد. برای مثال زنی که از شوهر خود طلاق گرفته است تا زمانی که سه دورهٔ قاعدگی از هنگام طلاق نگذشته است حق ازدواج با شخص دیگری را ندارد.

به‌علاوه قرآن با ارائه تعریف دقیق و حساب شده‌ای از وظایف گروهی در قبال مسؤولیت‌های کیفری، از بنیان خانواده حمایت نمود. اسلام اگرچه به تقلید از عرف رایج در شبه‌جزیره تمام مردان خانواده را مسؤول حمایت از یك یك اعضا به حساب آورد ولی درعین حال تلاش نمود به گونه‌ای اثرات مخرب دشمنی‌های فامیلی را که اغلب در نتیجهٔ رعایت این مسؤولیت به‌وجود می آمدند کاهش دهد. اسلام به فرد ستم‌دیده توصیه نمود از طرف مقابل در عوض قصاص جزای نقدی دریافت کند و همچنین تأکید کرد چنانچه

وی بر قصاص اصرار کند فقط شخص ضارب باید قصاص شود نه دیگر اعضای گروه. این تدبیر اگرچه باعث پایان یافتن انتقام‌جویی‌های فامیلی نگردید اما باعث کاهش میزان خصومت‌ها شده و امنیت را برای گروه‌های خانوادگی به ارمغان آورد. همچنین آن‌ها دیگر این نگرانی را نداشته که بی‌ملاحظگی یکی از اعضا باعث نابودی کل خانواده‌شان شود.

به‌علاوه قرآن درخصوص خانواده‌های پدرسالار دست به اصلاحاتی معنوی و اخلاقی زد، آزادی بیشتری برای فردفرد اعضای خانواده‌ها در نظر گرفت، و ارزش و اعتبار بیشتری برای این اعضا قایل شد. به‌ویژه قرآن جایگاه زنان و بچه‌ها را افزایش داد. تا پیش از اسلام زنان به عنوان اموال شخصی و بچه‌ها به‌عنوان جنگ‌جویان بالقوه به حساب می‌آمدند. اما قرآن آنها را به‌عنوان اشخاصی معرفی کرد که دارای حقوق و نیازمندی‌های خاص خود می‌باشند. ازدواج نیز به عنوان سنتی معرفی شد که دارای ارزش‌های معنوی و مذهبی قابل توجهی می‌باشد: این برداشت از ازدواج در حقیقت در جهت منافع زنان بود. از نظر قرآن ازدواج رابطه‌ای بود که از سوی اللّه مجاز شمرده شده بود. این کتاب توصیه می‌نمود در ازدواج با زنان به‌عنوان اشخاص قابل احترامی برخورد شود. به‌علاوه قرآن با توجه به حجب و حیا و روحیهٔ تنهاگرایی زنان آن‌ها را اشخاصی احساساتی معرفی کرده و توصیه نمود با چنین دیدی با آن‌ها رفتار شود. قرآن همچنین یك‌سری حقوق ویژه‌ای را برای زنان در نظر گرفت که پیش از اسلام زنان شبه‌جزیره از آن بهره‌مند نبودند. از جمله این‌که به زنان نیز حق مالکیت داد و در عین‌حال آن‌ها را ملزم نکرد اموالشان را برای تأمین زندگی خانوادهٔ خود به مصرف برسانند. همچنین زنان این حق را پیدا کردند که یك‌چهارم ماترك شوهر خود را به ارث ببرند. به‌علاوه پرداخت مهریه در هنگام طلاق که در جامعهٔ پیش از اسلام نیز وجود داشت از سوی قرآن مورد تأیید قرار گرفت. همچنین قرآن با هدف کاهش تعداد طلاق‌های عجولانه و طلاق‌هایی که از روی لجبازی انجام می‌گرفت تأخیر در انجام طلاق، سازش، و نیز وساطت خانواده‌ها را مورد توصیه قرار داد. دورهٔ انتظاری که پس از طلاق وجود دارد (دوره‌ای که زن عده نگه می‌دارد) تضمین کنندهٔ حمایت موقتی از زن و حمایت از بچهٔ وی ـ درصورت

حامله بودن ـ می‌باشد[1]. و بالاخره این که قرآن برای کمك به متوازن کردن موقعیت زن و مرد روزنه‌ای را برای گرفتن طلاق توسط زن باز گذاشت.

با این وجود این کتاب علی‌رغم تأکید و توجه به جایگاه و منزلت زنان حقوق مساوی و برابری را برای مرد و زن قایل نشده است. در عین حال روح تعالیم این کتاب ترغیب کنندهٔ روابط متقابل بین شوهر و همسر، استقلال نسبی اشخاص در متن خانواده‌ها و توجه بیشتر نسبت به حقوق فردی می‌باشد. به نظر می‌رسد برخورد قرآن و پیامبر با زنان معتدل‌تر و مطلوب‌تر بود تا برخورد عرب‌ها و مسلمانان پس از پیامبر.

در اسلام خانواده هستهٔ اولیهٔ تشکیل دهندهٔ امت (گروه مؤمنان) می‌باشد. اسلام با تأکید بر ارزشمندی اشخاص به عنوان مخلوقات خدا ـ نه صرفاً به‌عنوان اشیائی در نظام طایفه‌ای جامعه ـ و با تأکید بر مسؤولیت اشخاص مبنی بر رعایت اصول اخلاقی در خانواده باعث تقویت و توسعهٔ مفهوم «شخصیت فردی» در سطح جامعه گردید. فهم صحیح تعالیمی از قرآن که درخصوص یگانگی خدا و مسؤولیت انسانها در برابر وی می‌باشند نیازمند نگاهی فردی به انسان می‌باشد. به‌علاوه تعالیم اسلام درخصوص خانواده باعث شکل‌گیری و توسعهٔ «شخصیت اخلاقی» در جامعه شدند و شخصیت اخلاقی نیز به نوبه خود پایه شناخت دینی شد. شناخت دینی نیز از سوی دیگر باعث پرورش و ایجاد «مسؤولیت اخلاقی» شد و مسؤولیت اخلاقی نیز بر سازماندهی و رهبری زندگی خانوادگی تأثیر گذاشت. تعالیم قرآن باعث ایجاد اعتقاد به یکپارچگی جهان، وحدت وجودی جامعه، و وحدت وجودی انسان گردیدند.

قرآن گذشته از ارائه قوانین مختلف خانوادگی و درسهای اخلاقی در این زمینه به انواع دیگری از مشکلات اجتماعی نیز پرداخت. از جمله این که ضوابطی را درخصوص معاملات تجاری ارائه کرد و انجام معامله به‌طور عادلانه، احترام به قراردادها، شهادت صحیح دادن و خودداری از رباخواری را مورد تأکید قرار داد. با قاطعیت می‌توان گفت که

---

۱. بر اساس احکام اسلامی اگر مردی زن خود را طلاق دهد و بعد معلوم شود که آن زن حامله است وی موظف است تا به‌دنیا آمدن بچه زندگی زن را تأمین کند.

این‌ها ضوابطی اخلاقی بودند نه دستورات لازم‌الاجرا، زیرا که مثلاً در حکم ممنوعیت رباخواری حداکثر نرخ بهره‌ای که ربا به حساب می‌آید مشخص نگردیده است فقط ذکر شده هیچ کس نباید افراد نیازمند را استثمار کند و یا از گرفتاری آن‌ها سوءاستفاده نماید. قرآن همچنین تعالیمی در خصوص جنگ، رفتار با زندانیان و تقسیم غنایم دارد. همچنین قماربازی و مصرف نوشیدنی‌های مست کننده در قرآن ممنوع شده‌اند؛ شاید به این دلیل که قماربازی و مصرف نوشیدنی‌های مست کننده با کفر و الحاد رابطه دارند.

به‌هرحال یکی از ابعاد فعالیت‌های محمد(ص) برقراری اعتقادات مشترك، ضوابط اجتماعی مشترك و مناسك و شعائر مشترك در جامعه بود. این سه مورد پایه و اساس جامعه‌ای را تشکیل می‌دادند که می‌بایست جایگزین جامعهٔ قبیله‌ای و طایفه‌ای شبه‌جزیره می‌شد. دیگر فعالیت پیامبر(ص) ایجاد کنفدراسیونی در سطح شبه‌جزیره بود تا بواسطهٔ آن اصلاحات مورد نظر وی در مکه و دیگر مناطق شبه‌جزیره پیاده شوند. تشکیل چنین اتحادیه‌ای از نظر مذهبی مهم و از نظر سیاسی امری ضروری به نظر می‌رسید. چرا که مدینه به تنهایی توان مقاومت در برابر مکه را نداشت. خلاصه این که محمد(ص) برای تحقق اهداف دینی خود و رهایی از خطر شکست توسط مکه نیاز به تشکیل یك کنفدراسیون در سطح شبه‌جزیره داشت.

رفتار محمد(ص) در قبال مکه با خصومت آغاز شد. از همان اوایل هجرت گروه‌های کوچکی از مهاجرین (مسلمانان مهاجر اهل مکه) برای کسب غنایم به کاروان‌های تجارتی مکه حمله می‌کردند. در آغاز فقط مهاجران دست به این کار می‌زدند اما در سال ۶۲۴ محمد(ص) گروه بزرگی از مهاجرین و انصار (مسلمانان مدینه) را تشکیل داد و به کاروان تجاری بزرگی که متعلق به مشرکان مکه بود حمله کرد. در جنگی که در همین رابطه بین مشرکان مکه و یاران محمد(ص) درگرفت (بدر) مشرکان که تعدادشان هم زیادتر بود شکست خوردند و بدینوسیله محمد(ص) اعتبار زیادی در سراسر شبه‌جزیره بدست آورد. با پیروزی محمد(ص) در این جنگ بعضی از قبایل بادیه‌نشین که حفظ امنیت راه‌های کاروانی مکه را بر عهده داشتند به پیامبر پیوستند و لذا راه‌های مهم تجاری بین مکه و شمال بسته شد.

در سالهای بعد ابتکار عمل در دست مشرکان مکه قرار گرفت. آن‌ها دوبار به مدینه

حمله کردند؛ ابتدا در جنگ احد (۶۲۵) و سپس در جنگ خندق (۶۲۷). محمد(ص) در جنگ احد شکست خورد و در جنگ خندق نیز اگر چه بازنده نشد ولی پیروز هم نگشت. با این وجود می توان گفت که وی از هر دو جنگ استفاده کرد. او که در این دو جنگ جان سالم به‌در برده بود پس از پایان آن‌ها عده‌ای از طوایف یهودی موجود را تبعید یا اعدام کرد، اموال آن‌ها را مصادره نمود، و نفوذ خود بر قبایل ساکن بیابان‌های شبه‌جزیره را گسترش داد.

محمد(ص) پس از این جنگ‌ها بجای افزایش فشار خود بر مشرکان مکه از فشار خود بر آن‌ها کاست، زیرا که هدف وی مبارزه با آن‌ها تا نابودیشان نبود بلکه هدف او پیوستن آن‌ها به اسلام بود. در سال ۶۲۸ محمد(ص) و گروه بزرگی از پیروانش برای زیارت کعبه به‌طرف مکه حرکت کردند. آن‌ها که قصد داشتند بر طبق تعالیم اسلامی به زیارت بپردازند این سفر را انجام دادند تا نشان دهند اسلام همانند دیگر ادیان شبه‌جزیره می‌باشد و معتقد به آئین زیارت که مردم مکه اهمیت زیادی برای آن قائل بودند می‌باشد. مشرکان مکه که از اهداف پیامبر نگران و بیمناك بودند در منطقه‌ای به نام حدیبیه راه وی را سد کردند. محمد(ص) در این منطقه توافق آتش‌بس موقتی را با مشرکان امضاء کرد که بر اساس آن مشرکان با مسافرت مسلمانان به مکه جهت زیارت موافقت نمودند و در مقابل محمد(ص) نیز متعهد شد تقاضای خود مبنی بر قبول پیامبریش را کنار بگذارد. به‌علاوه در این پیمان مقرر شد کسانی که بدون رضایت ولی خود جهت مسلمان شدن به مدینه مهاجرت کرده‌اند، بازگردانده شوند اما در عین حال هر مسلمانی که مرتد شود و به مکه بازگردد دیگر به مدینه عودت داده نشود. از يك جهت انعقاد این پیمان توسط پیامبر غیر عاقلانه به نظر می‌رسید اما از جهات دیگر دستاوردهای زیادی برای وی داشت. در اثر این پیمان دشمنی مشرکان مکه با پیامبر کنار گذاشته شد و همچنین این پیمان به این معنا بود که باید با محمد کنار آمد و از تلاش برای نابودی وی دست برداشت.

دوسال بعد یعنی در سال ۶۳۰ پیامبر پیروزی خود بر مکیان را کامل کرد. در این سال منازعه‌ای بین قبایل مکه در گرفت که باعث شکسته شدن آتش‌بس موقت گردید و به‌دنبال آن رهبران مکه این شهر را تسلیم محمد(ص) کردند. محمد(ص) تقریباً همه

مشرکان را عفو نمود و همچنین هدایای فراوانی به قریشیان داد. به‌علاوه بت‌های کعبه نابود شدند و این مکان به عنوان مقدس ترین زیارتگاه مسلمانان معرفی شد.

یکی از علل پیروزی محمد(ص) بر مکه سیاست وی در قبال قبایل مختلف شبه‌جزیره بود. در دورهٔ هشت سالهٔ نزاع بین مکه و مدینه محمد(ص) با هدف غلبه بر مکه سعی کرد قبایل مختلف شبه‌جزیره را تحت کنترل خود در آورد. لذا مبلغان و فرستادگانی را به سراسر شبه‌جزیره فرستاد، گروه‌های طرفدار خود را مورد حمایت قرار داد و بعضی از قبایل را مورد هجوم قرار داد تا آن‌ها را وادار کند به جرگهٔ طرفداران وی بپیوندند و مقداری از اموال خود را به عنوان زکات به او تحویل دهند. محمد(ص) پرداخت زکات را به عنوان نشانه‌ای از عضویت در جامعه اسلامی و پذیرش پیامبری خود تلقی می کرد. در مقابل بادیه‌نشینان گرفتن زکات را نوعی باج گیری به حساب می آوردند و لذا دست به دست هم دادند تا هر چه زودتر از شر آن خلاصی یابند. اما محمد(ص) توانست کنترل خود را بر بادیه‌نشینان برقرار کند و در نتیجهٔ این پیروزی فعالیت‌های تجاری مکه متوقف شد. سپس با فتح مکه حتی قبایل سرکش شبه‌جزیره نیز تحت سلطهٔ محمد(ص) قرار گرفتند. در حقیقت با تسلیم شدن تنها قدرتی که توانایی مقابله با محمد(ص) را داشت، قبایل بسیاری به اسلام گرویدند. بدین ترتیب محمد(ص) توانست برای اولین بار در طی قرن‌های متمادی اتحادیهٔ بزرگی از آبادیها و قبایل مختلف شبه‌جزیره تشکیل دهد و راه‌حلی را برای رفع هرج و مرج‌ها از زندگی مردم شبه‌جزیره به ارمغان بیاورد.

محمد(ص) که در سال ۶۳۲ از دنیا رفت یك زندگی توحیدی و همچنین الگوی یك جامعه سیاسی ـ دینی را برای پیروان خود به یادگار گذاشت. محمد(ص) عامل ایجاد تحول تاریخی بزرگی بود. قرآن که ترکیبی از عقاید دینی مردم‌شبه‌جزیره، عقاید دینی یهود، عقاید دینی مسیحیت به‌علاوهٔ عقاید دینی تازه‌ای می‌باشد توحید جدیدی را معرفی می کند. توصیه به پرهیزگاری و تهدید با آتش جهنم که در آیات قرآنی دیده می‌شوند یادآور تعالیم پارسایانهٔ سریانی هستند. مفهوم «نقش پیامبر»، اهمیت داشتن وحی‌های مکتوب، اطاعت از دستورهای خدا، و تأکید بر زندگی گروهی به عنوان شرط لازم برای اجرای تعالیم دینی شبیه عقاید و تعالیم دینی یهود می‌باشند. به موازات دخالت هرچه

بیشتر پیامبر در زندگی عمومی، آیات جدید بیشتری نازل می‌شد و همچنان که قرآن مطالب بیشتری را درخصوص تاریخ نبوت ذکر می‌کرد محمد نیز مسؤولیت‌های اجتماعی بیشتری را برعهده می‌گرفت. با هجرت محمد(ص) از مکه به مدینه مخاطبان پیام رسالت نیز تغییر کردند. در ابتدا سه گروه یهودی، مسیحی و مشرك مورد خطاب بودند اما در اندك مدتی با هدف ایجاد جامعهٔ جدیدی فقط مشرکان هدف فعالیت‌های تبلیغی پیامبر قرار گرفتند. این دین که با ادیان قدیمی شباهت‌هایی دارد آخرین و کامل‌ترین دین الهی خوانده می‌شود.

اگرچه ارکان دین اسلام شبیه ارکان دو دین یهود و مسیحیت است، ولی وجود عقاید و تعالیمی که فقط در اسلام دیده می‌شود و همچنین تشکیل جامعه‌ای براساس این عقاید باعث گردیده‌اند که اسلام دین جدیدی به حساب بیاید. تأکید قرآن بر فراگیر بودن وجود خدا و عظمت و قدرت مطلق وی، همچنین تأکید بر لزوم تسلیم‌پذیری اشخاص در برابر ارادهٔ خدا و پیروی از دستورهای او عقاید جدیدی می‌باشند که در ادیان توحیدی گذشته به آن‌ها اشاره نشده است. به‌هرحال اسلام با قرار دادن ارزش‌های توحیدی به عنوان اصول جامعهٔ شبه‌جزیره و تشکیل یك جامعهٔ جدید و با ارائهٔ ضوابط عبادی و حقوقی ویژه به عنوان دین جدیدی، در کنار ادیان رایج دیگر قرار گرفت.

این آئین به عنوان دینی جدید دگرگونی بنیادینی را در جامعهٔ شبه‌جزیره به‌وجود آورد. ایجاد نظم و سازگاری در جامعهٔ شبه‌جزیره عربستان (جامعه‌ای که از جنگ‌های برادرکشانه رنج می‌برد و به‌سبب وجود ارزش‌های متضاد در بین قبایل آن دچار ازهم‌پاشیدگی شده بود) مهمترین نیاز دست نیافتنی این شبه‌جزیره بود. اما محمد(ص) توانست با ایجاد حس برادری دربین اشخاص، طوایف، شهرها و حتی گروه‌های مختلف نژادی، آن‌ها را باهم متحد کرده و جامعهٔ بزرگتری راتشکیل دهد که امت نام گرفت. در این جامعه علایق مذهبی از تمام علایق دیگر بیشتر مورد توجه بودند. درواقع علایق مذهبی، دیگر علایق را تحت‌الشعاع خود قرار داده بودند. امت به عنوان پایه‌ای برای همکاری در زندگی سیاسی و اجتماعی عمل می‌کرد اما چیز جدیدی نبود. امت درحقیقت اقتباسی بود از نهادهای سنتی شبه‌جزیره. امت معادل قبیله بود، بااین تفاوت که اعضای یك قبیله برادران

خونی یکدیگر بودند اما اعضای امت برادران دینی هم به حساب می آمدند. امت که تحت رهبری یك «شیخ» قرار داشت ـ کسی که دارای حق قضاوت بین مردم بود ـ بر اساس سنت پیامبر و سیرهٔ موثق او اداره می‌شد. به‌طور کلی امت طایفهٔ واحدی به حساب می آمد. محمد(ص) افراد امت خود را به خویشتن‌داری و گذشت توصیه می کرد و بر وساطت «شیخ» در حل اختلافات تأکید می نمود. به‌علاوه زندگی طایفه‌ای پدرسالارانه که در شبه‌جزیره متداول بود به عنوان زندگی خانوادگی مطلوب اسلام مورد تأکید قرار گرفت. البته اسلام توجهات بیشتری را به زنان و کودکان مبذول داشت، تدابیری را برای باثبات کردن ازدواج‌ها اندیشید، اصول اخلاقی جدیدی را جهت رعایت در خانواده‌ها معرفی نمود، و برای هر یك از اعضای خانواده شخصیتی فردی قایل شد.

به‌علاوه اسلام به ارزش‌های اخلاقی شکل تازه‌ای داد و آنها را از رنگ و لعابی اسلامی برخوردار کرد. شهامت بادیه نشینان در جنگ و شجاعت بی‌پروایانهٔ آن‌ها در دفاع از قبیله به سمت دفاع از اسلام و جامعه اسلامی جهت داده شدند. صبر در برابر گرفتاریها نیز به عنوان نشانی از ایمان راسخ به خدا در برابر آزمایش‌ها و بلایا معرفی شد. اسلام بذل و بخشش‌های حساب نشده را که با تظاهر و خودنمایی انجام می گرفت مورد نکوهش قرار داد و به‌جای آن مسلمانان را به پرداخت زکات و دستگیری حساب شده و دائمی از فقرا توصیه نمود. قرآن و محمد(ص) محسنات فرهنگ بادیه‌نشینی شبه‌جزیره را از جهل، تعصبات شدید، نادانی و بی فکری که در این فرهنگ وجود داشتند جدا نمودند تا آن‌ها را در کنار حلم و عقل قرار داده، فرهنگی بر پایهٔ اسلام (تسلیم در برابر خدا) به‌وجود بیاورند.

خلاصه این که اسلام درواقع اصول اخلاقی شبه‌جزیره را ترویج نمود؛ در جامعه‌ای که از تحقق آرمان‌های خود ناکام مانده بود تنها بوسیلهٔ مفاهیم برادری و حکومت دینی امکان انجام چنین کاری وجود داشت. اسلام به نهادهای اجتماعی و سنتهای مفید شبه‌جزیره معانی جدیدی داد تا بتواند حمایت و مشارکت مردم را جلب نماید. دادن معانی جدید به مفاهیم قدیمی مسبب بوجود آمدن حساسیت و تعصب دینی و اتحاد مردمان گوناگون در جامعه‌ای جدید بود. هنگامی که به جامعهٔ شبه‌جزیرهٔ عربستان در قبل وبعد از ظهور اسلام بنگریم متوجه می‌شویم تحولات ظاهری این جامعه کم ولی تحولات درونی

آن بی اندازه می‌باشند.

آنچه که باعث شد محمد(ص) یکی از چهره‌های نادر تاریخ شود توانایی او در انتقال عقاید و نظریاتش به مردم اطراف خود بود. به‌واسطهٔ همین توانایی محمد(ص) توانست به مفاهیمی که برای مدت مدیدی در بین مردم شناخته شده بودند چنان قدرتی بدهد که بتوانند زندگی مردم را همانند زندگی خود وی دچار تحول کنند. محمد(ص) با تبلیغ مستقیم دربارهٔ وجود خدا، با تغییر زندگی خانوادگی و نهادهای اجتماعی شبه‌جزیره، با معرفی اعمال عبادی و آداب و رسوم اجتماعی جدید، و بالاخره به‌واسطه حمایت‌های سیاسی توانست زندگی مردم شبه‌جزیره را متحول کند. محمد(ص) پیامبری بود که توانست تعالیم دینی را بر کل جامعه حاکم کند.

در قرآن، احادیث پیامبر، و سیرهٔ او خدا به عنوان وجودی متعالی مورد اشاره قرار گرفته است و انسان موجودی کوچك و ضعیف در جهان معرفی شده است. بر اساس تعالیم اسلام مسلمانان باید در متن جامعه زندگی کنند، از فقرا دستگیری کنند و به تعلیم و تعلم و انجام اصلاحات اجتماعی اهمیت بدهند. این تعالیم همچنین ایجاد حکومتی اسلامی برای اجرای عدالت، دفاع از جامعهٔ اسلامی و اقدام به جنگ در جهت منافع اسلام را مورد تأکید قرار می‌دهند. اسلام ثابت کرد که در متحد کردن قبایل مختلف و روشن کردن آتش جنگ در جهت منافع جامعهٔ مذهبی عامل مؤثری می‌باشد. حتی در حال حاضر نیز هر مسلمان علاوه بر برخورداری از اعتقادات مذهبی ـ شخصی دارای نوعی احساس تعلق به جامعهٔ هم‌مسلکان خود می‌باشد.

به‌طور کلی می‌توان گفت که اعتقادات مذهبی و تشکیلات اجتماعی ـ سیاسی که از طریق تعالیم قرآنی و توسط محمد(ص) وارد شبه‌جزیره شدند از همان سنخی بودند که در خاورمیانه وجود داشتند. محمد(ص) طوایف هرج و مرج طلب را بر اساس محور دین با هم متحد کرد، با هدف برقراری نظم سیاسی و اقتصادی یك ساختار حکومتی به‌وجود آورد، و با ارائهٔ یك دیدگاه دینی تضاد موجود بین ارزش‌های خانوادگی بادیه‌نشینان را با ارزش‌های تجاری مکه از بین برد. اسلام جامعهٔ قبیله‌ای و نگرش توحیدی را با وحدت دینی، اتحادیهٔ تجاری و تشکیلات سیاسی پیوند داده، جامعه جدیدی بر اساس وحدت دینی شبه کلیسایی

و تشکیلات امپراتوری به‌وجود آورد. به‌هرحال تشکیل جامعهٔ اسلامی در شبه‌جزیرهٔ عربستان باعث تشکیل حکومتی دینی در این منطقهٔ حاشیه‌ای گردید. تا قبل از آن هر حکومتی که در این منطقه تشکیل می‌گردید از حمایت یهودیان، مسیحیان و یا زردشتیان ساکن خاورمیانه برخوردار بود. پس از ظهور اسلام این منطقه علی‌رغم حفظ هویت منحصر به‌فرد خود به جامعه‌ای از نوع جوامع خاورمیانه‌ای تبدیل شد ـ متعهد به دینی جهانی و علاقمند به اتحاد سیاسی.

امپراتوری عربی-اسلامی
(۶۳۲-۹۴۵)

فصل سوم

فتوحات اعراب و پایه‌های اجتماعی-اقتصادی امپراتوری

قلمرو عرب‌های مسلمان برای مدت زیادی محدود به شبه جزیره باقی نماند. آن‌ها در طول چند دهه اکثر نقاط خاورمیانه را به تصرف خود درآوردند و بدینوسیله عرصهٔ لازم برای ساختن تمدنی اسلامی را فراهم کردند -نه تنها در منطقهٔ حاشیه‌ای شبه‌جزیرهٔ عربستان بلکه همچنین در مناطق مهمی که مرکز تمدن خاورمیانه‌ای بودند. به دنبال پیروزی‌های اعراب مرحلهٔ تاریخی درازمدتی آغاز شد که طی آن امپراتوری ساسانیان و مناطق شرقی امپراتوری بیزانس وارد قلمرو امپراتوری اسلامی گردیدند، و اکثریت یهودیان، مسیحیان، و زردشتیان این مناطق به اسلام گرویدند. پیروزی‌های عرب‌ها در آغاز این مرحله تشکیل رژیمی جدید، مهاجرت و اسکان تعداد انبوهی از عرب‌ها در شهرها و روستاهای خاورمیانه، توسعهٔ شهرنشینی و همچنین توسعهٔ اقتصادی را به دنبال داشتند. ساکن شدن عرب‌ها در خاورمیانه به تحقق تحولات اجتماعی، یکپارچگی تدریجی اما جزئی گروه‌های عرب و غیر عرب و در نتیجه تشکیل جوامع جهانی جدید کمك کرد. توسعهٔ شهرنشینی، تحولات اقتصادی، و تشکیل جوامع جدید، به نوبهٔ خود راه را برای تشکیل یك امپراتوری قدرتمند هموار کردند. نخبگان این امپراتوری اشکال تازه‌ای از

فرهنگ اسلامی را به‌وجود آوردند. اساساً تمدن اسلامی تقریر فرهنگی نخبگانی بود که در اثر تحولات اجتماعی و اقتصادی حاصل از فتوحات نیروهای عرب به این سطح رسیده بودند.

فتوحات و امپراتوری

پیروزی‌های عرب‌ها عموماً در نتیجهٔ وجود میل زیاد آن‌ها به کسب غنایم جنگی و تمایل به گسترش اسلام در سطح جهان حاصل می‌شدند. این پیروزی‌ها همچنین تا حدودی نتیجهٔ سیاست حساب شدهٔ حکومت بودند. به دنبال رحلت محمد(ص) در سال ۶۳۲ تمام حاصل زندگی او مورد تهدید واقع شد. در نبود توافق بر سر جانشینی محمد(ص)، جامعه اسلامی که آمیزه‌ای از گروه‌های جمعیتی مختلف بود در معرض تجزیه قرار گرفت. قبیله خزرج تصمیم گرفت برای خود رئیسی داشته باشد. دیگر مسلمانان به‌ویژه مهاجران و قبایل ضعیف‌تر مدینه از آن بیم داشتند که این عدم توافق به‌از سر گیری دشمنی‌ها منجر شود. آن‌ها کوشیدند تا خزرجیان را از انجام این کار بازدارند. در طی یك شب مذاکره بالاخره تصمیم گرفته شد که تنها یك جانشین برای محمد تعیین شود و آن کسی نبود بجز ابوبکر، یکی از نزدیکترین دستیاران محمد(ص). ابوبکر که پدر زن محمد(ص) نیز بود به عنوان «خلیفه» انتخاب شد. او جانشین محمد(ص) بود نه پیامبری جدید. او در واقع «شیخ» یا رئیسی بود که رهبری مردم را بر عهده داشت، در خصوص منازعات و دعاوی به قضاوت می‌پرداخت، و سنت‌های برقرار شده توسط محمد(ص) را دنبال می کرد. ابوبکر که توسط عدهٔ قلیلی انتخاب شده بود و از هیچ توانایی و شایستگی ویژه‌ای برخوردار نبود، در روز بعد مورد قبول کل جامعه قرار گرفت. وی در مسجد گفت که من از سنت پیامبر پیروی خواهم کرد و مادامی که من از آن پیروی می کنم شما نیز باید از من اطاعت کنید.

جامعهٔ اسلامی که توانسته بود وجود خود را حفظ کند به دفاع از حاکمیت خود بر دیگر مناطق شبه جزیره پرداخت. با رحلت محمد(ص) بسیاری از قبایل شبه جزیره که اجباراً به اتحادیهٔ وی پیوسته بودند در پی کسب استقلال مجدد خود بر آمدند. بعضی از

آن‌ها پیامبران و ادیان جدیدی را برای خود علم کردند. لذا این ادعا که اسلام تنها دین راستین عرب‌ها می‌باشد در مخاطره قرار گرفت. ابوبکر از پذیرفتن هر گونه امتیازی در قبال معاف کردن این قبایل از پرداخت مالیات ـ از جمله زکات ـ خودداری کرد، علیه آن‌ها وارد جنگ شد، آن‌ها را به اطاعت وادار نمود، و حتی حوزهٔ نفوذ حاکمیت اسلامی را توسعه داد. مسلمانان در جنگ العقربه (۶۳۳) یك اتحادیهٔ قبیله‌ای را شکست دادند و حوزهٔ نفوذ خود در بخش شرقی شبه جزیره را توسعه دادند.

نتیجهٔ اولیه پیروزی‌های مسلمانان آشفتگی و ناآرامی شبه جزیره بود. پیروزی‌های مدینه منجر به این شد که قبایل متحد[1] جهت جبران زیانهای خود به قبایل غیر متحد[2] حمله کنند. لذا بعضی از قبایل غیرمتحد در اثر فشارهای وارده مجبور شدند تا حضرموت و یمن در جنوب، تا بحرین و عمان در شرق، و تا کنار مرزهای امپراتوری ایران عقب نشینی کنند.

مسلمانان پس از آرام کردن اوضاع داخلی شبه جزیره متوجه نقاط مرزی شدند. آن‌ها با جلب حمایت، قبیلهٔ بکر که در سال ۶۰۶ گروهی از نظامیان ایرانی را شکست داده بود حمله‌ای را علیه أُبُلّه و الحیره آغاز نمودند (حمله‌ای علیه امپراتوری ساسانیان). جریان مشابهی نیز در مرزهای سوریه رخ داد (حمله‌ای علیه بیزانس). ابوبکر این حرکات را که بدون شك در جهت اهداف محمد(ص) بودند مورد تشویق قرارداد و به جذب نیروهایی از بادیه‌نشینان برای انجام جنگ‌هایی در شمال (علیه دو امپراتوری ساسانیان و بیزانس) پرداخت. گروه‌های قبیله‌ای عرب‌ها در ابتدا برای کسب غنایم به این دو امپراتوری حمله می‌کردند. حملات آن‌ها به امپراتوری بیزانس، این امپراتوری را مجبور کرد که نیروی زیادی را به فلسطین جنوبی ارسال کند. عرب‌های مهاجم در شرق غزه تجمع کردند و از آن‌جا تحت رهبری خالد بن ولید (که به عنوان فرماندهٔ گروه‌های قبیله‌ای مختلف از سوی ابوبکر فرستاده شده بود) در جنگ اجنادین[3] (۶۳۴) نیروهای بیزانس را شکست دادند. این جنگ اولین جنگی بود که عرب‌ها در آن به صورت یك ارتش واحد ظاهر شدند، نه در قالب

---

۱. قبایلی که مسلمان شده بودند و عضو اتحادیه محمد(ص) بودند.

۲. قبایلی که به اسلام نگرویده بودند و لذا عضوی از اتحادیه محمد(ص) نیز نبودند.

۳. Ajnadain؛ منطقه‌ای واقع در فلسطین

گروه‌هایی جدا از هم. با این پیروزی عرب‌ها آرزوهای بزرگی را در سر پروراندند، آن‌ها دیگر مهاجمانی نبودند که برای کسب غنایم به خاك سوریه حمله می کردند، بلکه در فکر تصرف دو امپراتوری همسایهٔ خود بودند. خلاصه این که درگیری‌های داخلی عرب‌ها جای خود را به جنگی تمام عیار علیه این دو امپراتوری داد.

مسلمانان عرب پس از جنگ اجنادین به سمت ایالت سوریه، یکی از ایالات متعلق به امپراتوری بیزانس، حرکت کردند. در سال ۶۳۶ دمشق به تصرف آن‌ها در آمد و بلافاصله بعلبك، حمص[1] و حما[2] نیز به آن‌ها واگذار شد، اما مابقی مناطق سوریه به مقاومت خود ادامه دادند تا این که در سال ۶۳۸ بیت‌المقدس به تصرف آن‌ها در آمد، در سال ۶۴۰ قیصریه فتح شد، و بالاخره در سال ۶۴۱ مناطق شمالی سوریه و مناطق حران[3]، ادسا[4]، و نصیبین[5] (واقع در بین‌النهرین) توسط آن‌ها تصرف گردیدند. تصرف کامل سوریه در مدت زمان زیادی طول کشید زیرا پیروزی عرب‌ها بر ارتش بیزانس لزوماً به معنای فتح شهرهای مختلف این امپراتوری که دارای استحکامات نظامی بودند نبود.

ایالت دومی که به تصرف عرب‌ها در آمد مصر بود. این ایالت به دلیل این که انبار غله قسطنطنیه به شمار می‌آمد، به دلیل نزدیکی به حجاز، و به دلیل این که برای انجام فتوحات بیشتر در آفریقا اهمیتی استراتژیك داشت مورد توجه عرب‌ها واقع شد. عمروعاص در سال ۶۴۱ بدون این که دستوری از سوی خلیفه داشته باشد به طرف مصر حرکت کرد. وی در طول این سال توانست بابلیون[6]، هلیوپولیس[7] و کلیه نقاط این ایالت بجز اسکندریه را تصرف کند. اسکندریه نیز در سال ۶۴۳ به تصرف قوای اسلام درآمد. مصر به دلیل این که دارای نظام سیاسی متمرکزی بود و شهرنشینی در آن به میزان کمی توسعه یافته بود در مدت کوتاهی به تصرف مسلمانان درآمد. هدف بعدی عرب‌ها شمال

1. Homs
2. Hama
3. Harran
4. Edesse
5. Nasibin
6. Babylon
7. Heliopolis؛ عین‌الشمس

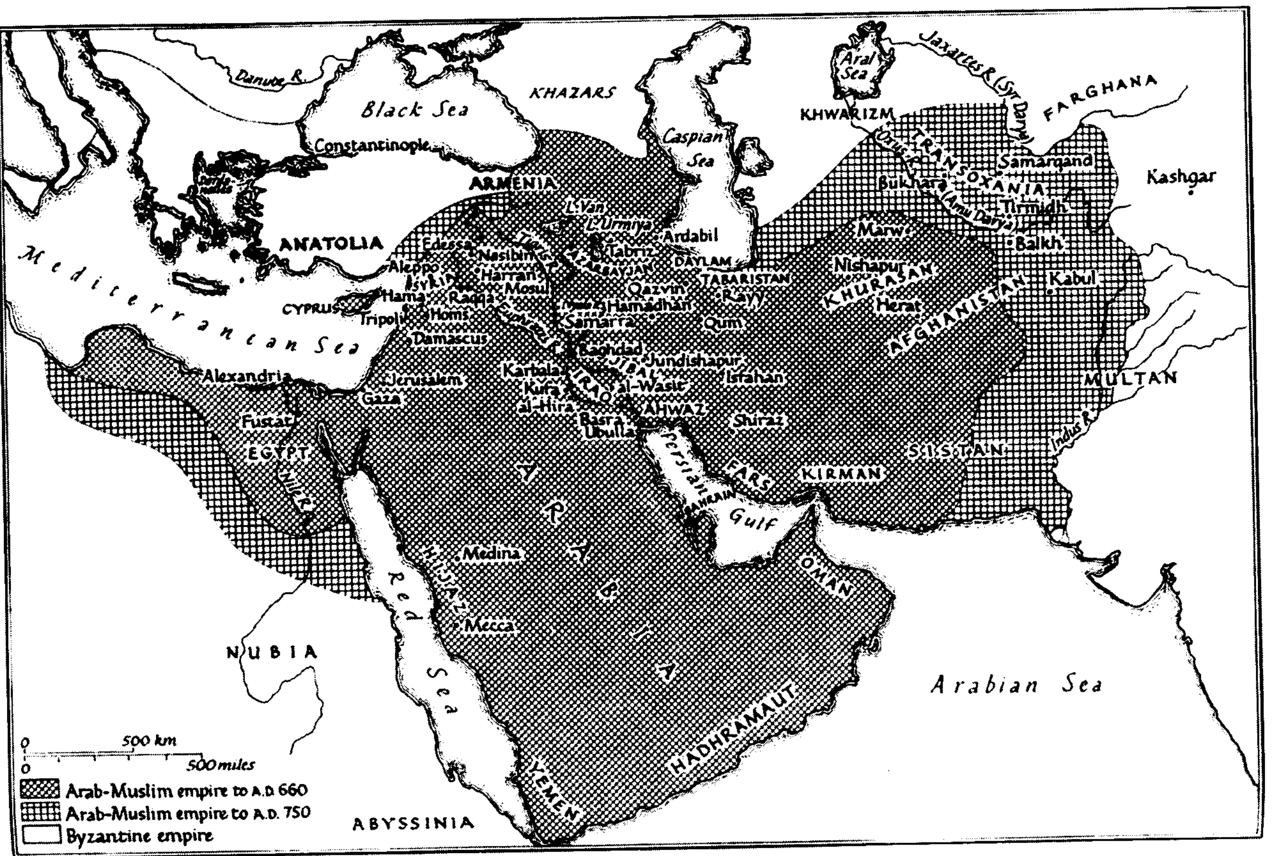
آفریقا بود. آن‌ها در سال ۶۴۳ تریپولی[1] را به تصرف خود در آوردند اما فتح کامل آفریقا ۷۵ سال به طول انجامید.

خلاصه این که در طول یك دهه عرب‌ها توانستند سوریه و مصر را به تصرف خود در آورند اما پرجمعیت‌ترین و غنی‌ترین ایالات امپراتوری بیزانس یعنی آناتولی و بالکان در دست این امپراتوری باقی ماندند. این امپراتوری به طور مداوم از طریق مرزهای دریایی و زمینی عرب‌ها را مورد هجوم قرار می‌داد تا سرزمین‌های از دست رفته‌ای که به مدت ۶۰۰ سال تحت تصرف روم بوده و به مدت ۳۰۰ سال جزئی از جهان مسیحیت به حساب می‌آمدند را دوباره متصرف شود. پیروزی‌های عرب‌ها بر امپراتوری بیزانس آن‌ها را با مرزی پرخطر و سدی دائمی در برابر پیشروی مواجه ساخت. آن‌ها نتوانستند کل این امپراتوری را به تصرف خود در آورند و در نقطه‌ای متوقف شدند.

در مقابل، امپراتوری ساسانیان به طور کامل به تصرف قوای اسلام در آمد. عرب‌ها قوای ایران را در جنگ قادسیه شکست دادند (۶۳۷) و پایتخت این کشور، تیسفون، را محاصره نمودند. لذا یزدگرد سوم، آخرین امپراتور ایران به سمت مناطق تحت تسلط شاهزاده‌های ترك، واقع در آسیای میانه، فرار کرد. با سقوط امپراتوری ساسانیان عرب‌ها با تعدادی امیرنشین‌های کوچك و ضعیف که در حفاظ کوه‌هاو بیابان‌ها قرار داشتند مواجه گردیدند. مشکلی که عرب‌ها در فتح ایران با آن مواجه بودند وجود یك حکومت قوی در این کشور نبود بلکه مشکل وجود مناطق دوردست متعددی بود که باید مورد حمله واقع می‌شدند و به اشغال در می‌آمدند. تحت کنترل درآوردن کلیه امیرنشین‌های نیمه مستقلی که امپراتوری ساسانیان را تشکیل می‌دادند چندین دهه طول کشید. نیروهایی که از منطقه پادگانی کوفه به سمت شمال حرکت کردند در سال ۶۴۱ موصل را متصرف شدند و در سال ۶۴۴ نهاوند، همدان، ری، اصفهان، و تمام شهرهای مهم غرب ایران را به تصرف خود درآوردند، این نیروها همچنین در سال ۶۴۴ آذربایجان را تا غرب دریای خزر فتح نمودند. نیروهای دیگری که از بصره به سمت ایران حرکت کردند در سال ۶۴۰ اهواز (خوزستان)

---

1. Tripoli



نقشه ۲. امپراتوری عربی-اسلامی تا سال ۷۵۰ میلادی

را به تصرف خود درآوردند. فتح کامل منطقه فارس توسط عرب‌ها به مدت ۹ سال یعنی تا سال ۶۴۹ طول کشید. تنها بعد از تصرف منطقهٔ فارس بود که فتح مناطق دوردست از جمله ارمنستان و خراسان آغاز شد. خراسان در سال ۶۵۴ به تصرف نیروهای اسلام درآمد.

این پیروزی‌ها درچند دهه بعد با نبردهای جدیدی در سطح جهانی دنبال شدند. در سمت غرب، آفریقای شمالی پس از نبردهایی (بین سالهای ۶۴۳ و ۷۱۱) به تصرف مسلمانان درآمد؛ اسپانیا در سال ۷۱۱ مورد هجوم واقع شد و درسال ۷۵۹ توسط مسلمانان فتح گردید. در شمال، عرب‌ها به آناتولی حمله کردند و در سالهای ۶۶۰، ۶۶۸، ۷۱۷ سه‌لشکرکشی بزرگ برای فتح قسطنطنیه انجام دادند که در هر سه مورد ناکام ماندند. آن‌ها همچنین حملاتی را علیه خزرها در قفقاز انجام دادند. دو شهر مهم ماوراءالنهر (سمرقند و بخارا) نیز در سالهای ۷۱۲ و ۷۱۳ فتح گردیدند. به هر حال عرب‌ها برای اولین بار در طول تاریخ توانستند کل خاورمیانه را تصرف کنند و شمال آفریقا، اسپانیا و ماوراءالنهر را تحت حاکمیت خود درآورند. آن‌ها بدین ترتیب سرزمین‌های زیادی را تحت سلطهٔ خود درآوردند و لذا عرصهٔ جغرافیایی لازم را برای ایجاد فرهنگ و هویت اجتماعی ـ سیاسی مشترکی بدست آوردند.

موفقیت‌های نسبتاً سریع عرب‌ها در فتح مناطق مختلف دو امپراتوری ساسانیان و بیزانس چندان تعجب برانگیز نمی‌باشد. ارتش‌های این دو امپراتوری به دلیل چندین دهه جنگ و درگیری با هم فرسوده شده بودند لذا نمی‌توانستند در برابر تهاجم‌های مسلمانان مقاومت کنند. جوامع مسیحی در این دو امپراتوری نیز نارضایتی شدیدی از حکومت‌های خود داشتند و لذا نیروهای داخلی را در برابر عرب‌ها مورد حمایت قرار ندادند. قبطی‌های مصر، مونوفیزیت‌های[۱] سوریه، و نسطوری‌های عراق دارای روابط متشنجی با حکام منصوب از سوی حکومت مرکزی بودند؛ از اینرو بود که قبایل مرزنشین عرب ـ مسیحی به

---

۱. Monophysite؛ کسی که عقیده دارد به این که مسیح دارای یك ذات است (معمولاً مسیحیان معتقدند که عیسی دارای جنبهٔ الوهیت و جنبهٔ بشریت است).

عرب‌های فاتح پیوستند. تسلیم شدن شهرهایی که دارای استحکامات نظامی بودند نیز تاحدودی در نتیجهٔ وجود مسیحیان ناراضی در آن‌ها بود. خلاصه این که فتوحات عرب‌ها در نتیجهٔ پیروزی‌های نظامی بر نیروهای ضعیف این دو امپراتوری به وقوع پیوست و به دلیل پذیرفتن رژیم جدید توسط مردم مناطق فتح شده سلطهٔ عرب‌ها بر این مناطق به سرعت یعنی در طی چند دهه تثبیت یافت.

به‌علاوه مهاجرت گستردهٔ عرب‌ها به داخل مناطق فتح شده باعث تحکیم هرچه بیشتر سلطهٔ حکومت اسلامی براین مناطق شد. مهاجرت‌های اولیه عرب‌ها به داخل مناطق فتح شده نقطهٔ اوج روند چند قرنهٔ مهاجرت به این مناطق بود. بادیه‌نشینانی که به خاور میانه مهاجرت می کردند یا به تدریج جذب محیط جدید می گردیدند و با آن هماهنگ می‌شدند و یا این که در کنار مرزها برای خود حکومت‌های پادشاهی تشکیل می‌دادند (نبطیان، غسانیان و لخمیان از این دسته بودند).

مسؤولیت کنترل عرب‌های مهاجر و همچنین مسؤولیت تحت کنترل درآوردن مردمان سرزمین‌های فتح شده و استثمار آن‌ها برعهدهٔ خلیفه‌های بعدی، بازرگانان برجستهٔ اهل مکه و مدینه، و نظامیان که تکیه‌گاه اصلی رژیم اسلامی بودند قرار گرفت. رهبران حکومت اسلامی از همان آغاز سعی کردند مهاجرت بادیه‌نشینان را در جهت منافع خود هدایت کنند. آن‌ها دو اصل را در سرلوحهٔ کار خود قراردادند. یکی این که بادیه‌نشینان به جامعهٔ کشاورزی آسیبی نرسانند و دیگر این که حکام تعیین شده برای مناطق فتح شده با رؤسا و اشراف این مناطق همکاری داشته باشند. در دوران عمر، خلیفه دوم (۴۴ ـ۶۳۴) بین فاتحان و مردم سرزمین‌های فتح شده توافق‌هایی حاصل شد.

عمر در نظر داشت که از فاتحان عرب یك طبقهٔ نظامی بسازد تا هم برای کسب فتوحات بیشتری به نبرد بپردازند و هم از مناطق فتح شده دفاع کنند. لذا فاتحان حق نداشتند مشاغل مردم سرزمین‌های فتح شده را فراگرفته و مشغول این کارها شوند. آن‌ها همچنین حق کشاورزی و زمین‌داری نیز نداشتند. در زمان عمر با هدف جلوگیری از تهاجم‌های بی‌هدف و کور عرب‌ها، جلوگیری از تخریب زمین‌های مولد کشاورزی، و

جداکردن فاتحان از مردم سرزمین‌های فتح شده، شهرهایی ساخته شده، نظامیان عرب در آن‌ها استقرار یافتند. این شهرهای پادگانی را میسر[1] می‌نامیدند. بصره، کوفه، و فسطاط[2] از مهمترین این شهرها بودند. بصره که در رأس خلیج فارس ساخته شد ارتباط با مدینه را تسهیل می‌کرد و برای لشکرکشی به مناطق جنوبی ایران در موقعیت خوب و استراتژیکی قرار داشت. کوفه که در کنار رود فرات تا شمال باتلاق‌های نزدیك الحیره قرار داشت مرکز اداره و کنترل قسمت‌های شمالی عراق، بین‌النهرین و بخش‌های شمالی و شرقی ایران بود. فسطاط، پایتخت جدید مصر، دقیقاً در زیر دلتای رود نیل واقع بود و تا قبل از تاسیس تونس در سال ۶۷۰، به‌عنوان پایگاهی برای پیشروی در داخل آفریقای شمالی عمل می‌کرد. در برخی از مناطق دیگر، عرب‌ها شهرهای جدیدی نساختند بلکه در شهرها و روستاهای اطراف شهرهای موجود ساکن شدند؛ محل‌های مهم استقرار عرب‌ها در ایران عبارت بودند از همدان، اصفهان و ری. شهرهای پادگانی که توسط عرب‌ها ساخته می‌شدند نه تنها سرپناهی برای جنگجویان مهاجر بودند و باعث متشکل و سازمان یافته شدن آن‌ها می‌شدند بلکه محلی بودند برای تقسیم و توزیع غنایم جنگی.

از محل مالیات‌هایی که از کشاورزان دریافت می‌شد و خراج‌هایی که از مردم شهرها گرفته می‌شد مبلغی به‌عنوان حقوق در اختیار جنگجویان عرب قرار می‌گرفت. هیچ یك از سربازان یا طوایف عرب حق نداشتند که زمینی را به‌عنوان غنیمت جزو اموال خود به حساب بیاورند. زمین‌های فتح شده (فی) متعلق به کل جامعه محسوب می‌شدند اما تقسیم عایدی‌های این زمین‌ها بین فاتحان اشکالی نداشت. این ترتیبات از چپاول و غارت زمین‌های حاصل‌خیز ممانعت به عمل می‌آورد. اسلام در تشکیل لشکرهای بزرگی از عرب‌ها عامل مهمی بود؛ نه به این دلیل که مردم را به تهاجم تشویق می‌کرد بلکه به این دلیل که ایمان مشترك، افراد مختلف را برای رسیدن به هدفی مشترك در کنارهم قرار می‌داد. اسلام پذیرفتن خلافت از سوی مردم را تسهیل نمود و به حاکمیت خلیفه مشروعیت بخشید.

1. Misr
2. Fustat

عمر هنگامی که به خلافت رسید اعلان کرد تا حد ممکن باید از آزار دادن به مردم سرزمین‌های فتح شده خودداری شود. این به این معنا بود که مسلمانان عرب برخلاف آوازهٔ خود نباید سعی کنند به زور مردم مناطق مختلف را مسلمان کنند. محمد(ص) به یهودیان و مسیحیان شبه جزیره اجازه داده بود که در صورت پرداخت خراج به دین خود عمل کنند. عمر نیز با یهودیان، مسیحیان، و زردشتیان خاورمیانه که از سوی اسلام عرب‌ها «اهل کتاب» خوانده می‌شدند چنین برخوردی را انجام داد. اسلام در این دوره فقط دین عرب‌ها بود و نشانی از اتحاد آن‌ها به شمار می‌رفت. آن‌ها شور و شوق کمی نسبت به تبلیغ دین خود داشتند.

عرب‌ها همچنان که مایل به تغییر وضعیت دینی مناطق فتح شده نبودند تمایلی به تغییر نظام اجتماعی و اداری آن‌ها نیز نداشتند. عمر اشخاصی را به عنوان فرماندار برای مناطق فتح شده می‌فرستاد تا بر جمع‌آوری خراج‌ها و مالیات‌ها نظارت داشته باشند، بر تقسیم درآمدهای حاصل از مالیات‌ها بین سربازان سرپرستی داشته باشند و عرب‌ها را درجنگ و برگزاری نماز رهبری کنند. به غیر از این موارد مابقی امور در دست افراد محلی قرار داده می‌شد. لذا نخبگان پیشین دستگاه اداری دو امپراتوری ساسانیان و بیزانس جذب رژیم جدید شدند، کاتبان و حسابداران ایرانی، آرامی، قبطی و یونانی برای اربابان جدید خود مشغول کار شدند و زمینداران و کدخداهای روستاها قدرت خود را حفظ کردند. خلاصه این که نظام اجتماعی و دینی مناطق فتح شده کاملاً دست نخورده باقی ماند.

در عمل، نوع رابطهٔ بین عرب‌ها و نخبگان محلی از منطقه‌ای به منطقه‌ای دیگر متفاوت بود. این امر به چگونگی تصرف آن منطقه و نوع نظام اجتماعی و اداری آن بستگی داشت. عرب‌ها برای جلب رضایت مناطقی که سرسختانه در برابرشان مقاومت کرده بودند امتیازهای خوبی به این مناطق دادند و پیمان‌های زیادی را با اشراف بر مناطق مذکور منعقد کردند. فاتحان عرب در این پیمان‌ها متعهد می‌شدند که حکام محلی پیشین را در رأس قدرت باقی بگذارند، به مردم منطقه در ادارهٔ امور خود، خودمختاری بدهند، اموال آن‌ها را مصادره ننمایند، و به ادیان آن‌ها احترام بگذارند. در مقابل مردم این مناطق نیز متعهد

می‌شدند که مبلغی را به عنوان خراج بپردازند. این مبلغ که معمولاً مقدار ثابتی بود توسط اشراف محلی جمع آوری می‌شد. اکثر مناطق خراسان، مناطق شهری بین النهرین و سوریه و بعضی قسمت‌های دیگر بدین گونه اداره می‌شدند.

مسلماً چنین ترتیباتی دائمی نبودند. عرب‌ها هنگامی که تسلط خود را بر مناطق فتح شده تثبیت کردند درصدد برآمدند تا کنترل خود بر امور محلی را افزایش دهند. آن‌ها در بین‌النهرین و سوریه ابتدا مذاکره در خصوص خراج را رد کردند و سپس حکومت یکپارچه و واحدی را جانشین پیمان‌های ویژه کردند. در این منطقه ادارهٔ شهرها از ادارهٔ روستاها جدا گردید و ضربهٔ نهایی بر دولت شهرهای قدیمی وارد شد. در زمان باستان شهرهای بین‌النهرین همه خودمختار و خودگردان بودند. اما امپراتوری روم شیوهٔ حکومتی جدیدی را در این منطقه پیاده کرد که براساس آن شهرهای این منطقه در امور محلی مستقل باقی ماندند و نیروهای نظامی منطقه در اختیار روم قرار گرفت. بدین ترتیب امپراتوری روم و سپس بیزانس کار تبدیل دولت شهرهای مستقل بین النهرین را به عنوان واحدهای نیمه مستقل آغاز کردند و عرب‌ها وظیفهٔ برچیدن این دولت‌ها را انجام دادند. آن‌ها بین‌النهرین و سوریه را تحت ادارهٔ یك بوروکراسی منظم منطقه ای قرار دادند.

مصر و عراق در قبل از هجوم اعراب به وسیلهٔ بوروکراسی‌های متمرکز اداره می‌شدند. عرب‌ها نیز هنگامی که این دو منطقه را تصرف کردند نظام‌های بوروکراتیك حاکم بر آن را به خدمت خود درآوردند. عمر زمین‌هایی در عراق را که متعلق به امپراتور ساسانیان بود به‌علاوه زمین‌هایی متعلق به اشرافی که همراه امپراتور مغلوب ساسانیان فرار کرده بودند مصادره نمود و آن‌ها را جزئی از املاك خلیفه به حساب آورد. در مصر عرب‌ها با از میان برداشتن دولت‌ها و فرمانداری هایی که از نظر مالی مستقل بودند و به عنوان واحدهای اداری مستقل عمل می کردند نظام اداری این ایالت را به صورت ساده‌تری در آوردند.

عرب‌ها در هر منطقه سیستم مالیاتی مرسوم در آن منطقه را پیاده می کردند. آن‌ها در عراق سیستم مالیاتی ساسانیان را که شامل مالیات بر زمین (خراج) و مالیات سرانه (جزیه) بود اختیار نمودند. در این سیستم مالیاتی، به ازاء هر جریب زمین (۲۴۰۰ مترمربع) مقدار

ثابتی به عنوان خراج از صاحب زمین گرفته می‌شد. میزان مالیات دریافتی از هر جریب زمین با توجه به کیفیت زمین، نوع محصول، میزان تولید پیش‌بینی شده، و ارزش تخمینی محصول تفاوت می‌کرد. همچنین مقدار فاصله با بازار، میزان دسترسی به آب، نوع آبیاری، حمل ونقل و غیره نیز در میزان مالیات دریافتی از هر جریب تأثیر داشتند. علاوه بر دریافت خراج به ازاء هر فرد تعدادی سکهٔ طلا به عنوان مالیات سرانه دریافت می‌شد. در سوریه و بین‌النهرین مالیات بر زمین بر پایه یوگوم[1] وصول می‌شد. هر یوگوم عبارت بود از مقدار زمینی که توسط یك نفر به همراه تعدادی حیوان در یك روز قابل کشت بود. همچنین در این دو منطقه از افراد شهری که شغل کشاورزی نداشتند مالیات سرانهٔ ویژه‌ای دریافت می‌شد. در مصر نیز هم مالیات بر زمین گرفته می‌شد و هم مالیات سرانه. در این منطقه مالیات سرانهٔ هر روستا به طور یکجا تعیین می‌شد، سپس اعضای روستا گرد هم جمع می‌شدند و سهم هر نفر را مشخص می‌کردند. در رابطه با مناطقی مثل خراسان که به طور متمرکز اداره نمی‌شدند و اشراف محلی مسئولیت جمع آوری مالیات را برعهده داشتند قابل ذکر است که هیچ اطلاعات موثقی در خصوص نوع نظام‌های مالیاتی این مناطق نداریم.

اخذ مالیات‌های بیش از اندازه پیامدهای اقتصادی منفی را برای مناطق فتح شده بدنبال داشت. مالیات‌هایی که از کشاورزان گرفته می‌شدند گاهی برابر با ۵۰ درصد ارزش محصول‌شان بودند. مقدار مالیات دریافتی بر میزان توجه به حفظ خاك و میزان سرمایه گذاری جهت کشت و تولید تأثیر داشت، در انتخاب نوع محصول مؤثر بود، و همچنین تعیین کنندهٔ این امر بود که آیا کشاورزان در روستاهای خود می‌مانند و به کار در روی زمین‌های خود ادامه می‌دهند یا این که فرار می‌کنند و خانه و زمین خود را در معرض خرابی قرار می‌دهند. پرداخت مالیات وظیفه‌ای بود که بعضی از طبقات در قبال طبقاتی دیگر برعهده داشتند. کشاورزان، کارگران و بازرگانان باید مالیات می‌پرداختند. زمینداران، مأموران حکومتی، روحانیان، سربازان و امپراتورها از مالیات‌های پرداختی استفاده می‌کردند. پرداخت مالیات تنها یك بار اقتصادی نبود ـ بلکه نشانی بود از دون‌پایگی

1. Iugum

اجتماعی طبقات مالیات دهنده.

عرب‌ها در متصرفات خود همان الگویی را دنبال کردند که فاتحان بادیه‌نشین در مناطق یکجانشینی که متصرف می‌شدند دنبال می‌کردند. براساس این الگو فاتحان که قدرت غالب نظامی بودند دست به استثمار جوامع یکجانشین مغلوب می‌زدند. توافق‌هایی نیز که بین طرفین منعقد می‌شد در حقیقت مصالحه‌ای بود بین نخبگان فاتح و نخبگان مردم یکجانشینی که سرزمین‌شان اشغال شده بود. براساس این توافق‌ها فاتحان در مقابل تأمین منافع نظامی و اقتصادی خود توسط ساکنان این مناطق استقلال سیاسی، مذهبی و مالی آن‌ها را در سطح محلی به رسمیت می‌شناختند. هم فاتحان بادیه‌نشین و هم فاتحان عرب به دریافت مالیات از کشاورزان توجه داشتند.

تحولات اقتصادی و جوامع شهری جدید

پیروزی‌های عرب‌ها، اسکان گستردهٔ آن‌ها در مناطق پادگانی متعدد، و ایجاد یك رژیم امپراتوری جدید باعث تحولات گسترده‌ای در بخش تجارت بین‌الملل، تجارت بین‌شهری، و کشاورزی گردیدند. با به‌هم پیوستگی مناطقی از خاورمیانه که تحت حاکمیت امپراتوری ساسانیان و امپراتوری بیزانس بودند و قرار گرفتن آن‌ها تحت سلطهٔ حکومتی واحد حصارهای سیاسی و استراتژیکی که مانع تجارت بین این مناطق بودند برداشته شد و پایه های یك خیزش گسترده تجاری در منطقه برقرار گردید. در نتیجهٔ فتوحات عرب‌ها مرز فرات که بین دو امپراتوری ساسانیان و بیزانس قرار داشت برداشته شد و برای اولین بار در طول تاریخ ماوراءالنهر به یك امپراتوری خاورمیانه‌ای ضمیمه گردید. ملاحظات تجاری عرب‌ها را به تصرف هر چه بیشتر مناطق آسیای میانه و هند متمایل کرد و باعث توسعهٔ شهرنشینی در ایران، عراق، ماوراءالنهر، و مناطق شمالی سوریه گردید. در دوران اسلامی بصره و سپس بغداد به مهمترین شهرهای تجاری در جهان تبدیل شدند و سمرقند، بخارا و نیشابور نیز رونق یافتند.

به هر حال پیروزی‌های عرب‌ها اثرات چشمگیری در توسعهٔ منطقه‌ای و رشد کشاورزی داشتند. عراق تا قبل از ورود عرب‌ها به این منطقه از بی توجهی به سیستم

آبیاری، دریافت مالیات‌های سنگین، و جنگ‌های سخت ساسانیان با امپراتوری بیزانس رنج می‌برد. در اواخر حکومت ساسانیان تجهیزات سیستم آبیاری قسمت‌های جنوبی عراق در اثر بی توجهی در حال از بین رفتن بود و در سال ۲۸ـ۶۲۷ یعنی کمی قبل از ورود عرب‌ها فاجعهٔ کشاورزی بزرگی در این منطقه روی داد. در این سال که سطح آب در رود دجله بالا بود دیواره‌های سیستم کانالیزهٔ این رود شکسته شد و در نتیجه مسیر رود تا حد زیادی دچار تغییر شد. این رود از طریق کانال‌های خود به سمت غرب جریان پیدا کرده، در نقطه‌ای واقع در شمال و غرب مسیر قبلی خود به رود فرات سرازیر شد. در اثر این حادثه بیابانی در شرق دجله پدید آمد و بخش جنوبی فرات طغیان کرد. در نتیجهٔ طغیان فرات باتلاق هایی به‌وجود آمد که تا حال حاضر نیز وجود دارند. کاهش شدید تولیدات کشاورزی منطقه دیاله که نیازمند آبیاری دائمی بود نیز از نتایج این حادثه بود.

عرب‌ها حکومت با ثباتی را در عراق به‌وجود آوردند و احیای مجدد کشاورزی را در این منطقه مورد تشویق قراردادند. آن در هر جایی از عراق که دست به احداث پایتخت‌های اداری و شهرهای پادگانی زدند (بصره، کوفه، موصل، واسط و . . .) تلاش‌هایی نیز انجام دادند تا تولیدات کشاورزی آن‌مناطق افزایش یابد و منابع غذایی جدیدی برای شهرهای جدیداً احداث شده فراهم گردند. لذا مرداب های اطراف کوفه خشکانده شده و به زیر کشت برده شدند. در اوایل قرن هشتم نیز مناطقی واقع در قسمت‌های بالایی فرات تحت پوشش سیستم آبیاری قرار داده شدند و در بصره انبوهی از درخت‌های خرما غرس گردیدند. همچنین باتلاق های نمکی واقع در مناطق شرقی بصره توسط خلفا، فرمانداران عرب و شیخ های قبایل ثروتمند آمادهٔ کشاورزی گردیدند ـ برای تشویق به انجام این کار امتیازهایی از سوی حکومت در نظر گرفته شد. خلفا و فرمانداران عرب به ویژه از پرداخت مالیات درآمدهای شخصی خود شانه خالی می کردند. آن‌ها برای کار بر روی زمین‌های جدید بردگان زیادی را از آفریقای شرقی به عراق آوردند و لذا برای اولین بار اقتصاد کشاورزی مبتنی بر ملاکی و بردگی را در خاورمیانه به‌وجود آوردند. این سرمایه گذاری‌ها که در اطراف شهرهای تازه تأسیس انجام می شد به زیان مناطق قدیمی بود که درآمدها و عواید آن‌ها به کشاورزان، مالکان محلی و نیروهای ساکن پادگان‌ها تعلق داشت. رونق

بخشیدن به اقتصاد مناطقی از عراق که ساکنان آن عرب بودند و رو به زوال نهادن اقتصاد مناطق دیگر عراق حاصل ویژهٔ تلاش عرب‌ها در این منطقه بود.

تصرف ایران توسط عرب‌ها و مهاجرت آن‌ها به این منطقه توسعهٔ شهری و کشاورزی آن را به دنبال داشت. برقراری امنیت و توسعهٔ فعالیت‌های تجاری در این منطقه، به‌علاوهٔ سیاست گذاریهای عرب‌ها در خصوص اسکان، شهرسازی و آبیاری باعث رشد اقتصادی ایران گردیدند. عرب‌ها در ایران شهرهای جدیدی به‌وجود نیاوردند بلکه در مناطق مسکونی که وجود داشتند سکنی گزیدند. مناطق مهمی از جمله همدان، اصفهان، قزوین، نیشابور و ری محل سکونت سربازان عرب بودند. این سربازان معمولاً در محله‌های شهری جدید و یا در روستاهای اطراف شهرها ساکن شدند.

ساختمان‌سازی و سکونت گزیدن عرب‌ها در ایران تا مدت‌ها بعد از تصرف این کشور ادامه داشت. خلفا و فرمانداران عرب در سراسر دو قرن هفتم و هشتم محله‌های جدیدی را در شهرهای ایران به‌وجود آوردند. هر شخص مهمی که فرماندار ایران می‌شد محافظان شخصی، سربازان و مأموران خود را نیز به ایران می‌آورد و محله‌های شهری، کاخ‌ها، مساجد، پادگان‌ها، باغ‌ها و کانال‌های زراعی جدیدی را در این منطقه احداث می‌کرد. همچنین در طی این دو قرن بعضی از زمین‌های قابل کشت این منطقه به زیر کشت رفتند. خلفای بعدی حصارهایی را برای بعضی از شهرهای ایران ساختند، حوزهٔ امتیازات فرماندارها را مشخص نمودند، و گروه‌هایی از روستاها را به شهر تبدیل کردند. از جمله اصفهان، ری و قزوین به شهرهای بزرگی تبدیل شدند. قم نیز که مجموعه‌ای از روستاهای کشاورزی بود به شهرك مهمی تبدیل گردید. مناطقی از جمله سمرقند و بخارا نیز از تجهیزات آبیاری و حصارهای محافظ در برابر حملهٔ چادرنشینان ترك برخوردار شدند و در نتیجه رونق یافتند. در خوارزم، دلتای رود جیحون هم که قبل از تصرف عرب‌ها فقط متشکل از آبادی‌ها و دهکده‌های کوچك بود قلعه‌های ملوك الطوایفی زیادی ساخته شدند. این منطقه به منطقه‌ای شهرنشین تبدیل شده و جمعیت آن نیز شدیداً افزایش یافت.

با این وجود همهٔ ایالات تصرف شده توسط اعراب از رونق برخوردار نشدند. تصرف سوریه، بین‌النهرین و مصر بر توسعهٔ اقتصادی این مناطق در درازمدت تاثیر منفی

داشت. قرار گرفتن مقر خلافت در دمشق، برای مدتی باعث رونق سوریه شد اما ایجاد مرزی بین آناتولی و این منطقه توقف رشد اقتصادی آن را به دنبال داشت. منطقهٔ شمال حلب که مرکز کشت زیتون و تولید روغن زیتون بود به دلیل قطع ارتباط سوریه با بازارهای زیتون در آناتولی رها گردید و کشت زیتون در آن متوقف شد. ناحیهٔ واقع در شرق خط فرضی رقه ـ دمشق ـ عقبه نیز که کشت انگور و تولید شراب در آن معمول بود به دلیل از دست دادن بازارهای صادراتی خود در آناتولی و همچنین به علت توقف سفرهای زیارتی مسیحیان به فلسطین رو به زوال نهاد. مهاجرت عرب‌های بادیه‌نشین نیز به اقتصاد سوریهٔ شمالی و بین‌النهرین زیان‌هایی را وارد آورد. در اکثر ایالات فتح شده مهاجران عرب به زندگی در شهرها، و یا روستاها وادار می‌شدند اما در سوریهٔ شمالی و بین النهرین بادیه‌نشینان اجازه یافتند زمین‌های استپی بلاصاحب را به تصرف خود درآوردند و در آن‌جا ساکن شدند. آن‌ها بلافاصله تهاجماتی را علیه شهرهای کوچك و روستاها آغاز کردند و ضربهٔ شدیدی به تجارت و کشاورزی این دو منطقه زدند. در مصر وضع مالیات‌های سنگین شورش‌های دهقانی شدیدی را در سال‌های ۶۹۷، ۷۱۲ و ۲۶ـ۷۲۵ در پی داشت. این شورش‌ها در حقیقت هم به نوعی تظاهرات اقتصادی بود و هم به نوعی ابراز مخالفت قبطی‌ها با حاکمان مسلمان بود. خلاصه این که رونق اقتصادی ایران، تعدیل الگوی توسعه در عراق، و زوال اقتصادی بین‌النهرین، سوریه و مصر از نتایج تصرف این مناطق توسط عرب‌ها بودند.

مهاجرت، تحولات شدید اقتصادی و پر مشقت بودن جنگ از جمله عواملی بودند که باعث گردیدند خلاف پیش‌فرض کلان امپراتوری مبنی بر این که گروه‌های عرب وغیرعرب از هم منفك باقی خواهند ماند ـ عرب‌ها به عنوان نیروهای نظامی عمل خواهند کرد و عجم‌ها به عنوان نیروهای تولیدکننده و مالیات‌دهنده ـ ثابت شود. برخلاف تصور امپراتوری گروه‌های فاتح و مغلوب به یکدیگر پیوسته، جوامع و هویت‌های جدیدی را به‌وجود آوردند. یکجانشین کردن عرب‌ها خود از جمله عوامل پیوستگی آن‌ها به جوامع مجاورشان بود. عده‌ای از سربازان عرب در روستاهای اصفهان، مرو، نیشابور و بلخ سکنی گزیدند و به سرعت به عنوان زمیندار یا کشاورز مشغول فعالیت شدند. از ۵۰۰۰۰ خانواده‌ای که در سال ۶۷۰ در مرو سکنی گزیدند، تا سال ۷۳۰ فقط ۱۵۰۰۰ خانوار به

فعالیت‌های نظامی خود ادامه دادند. تا آن سال بیشتر نیروهای عرب فعالیت‌های نظامی را رها کرده به مشاغل غیر نظامی روی آوردند. در آذربایجان گروه‌هایی از عرب‌های بصری و کوفی زمین‌هایی را تصرف نمودند و بدین ترتیب به اشرافی زمیندار تبدیل شدند. مهاجران عرب در کرمان زمین‌های متروك را آباد کردند، روستاهای جدیدی را به‌وجود آوردند و به عنوان کشاورز در آن‌ها ساکن شدند. در عراق نیز فرماندهانی که از کوفه یا بصره آمده بودند صاحب زمین‌هایی شدند. در تمام این ایالات ما شاهد به وجود آمدن یك طبقه زمین دار عرب هستیم. عرب‌های ساکن در این ایالات از ادامه دادن فعالیت‌های نظامی و به طور جداگانه زندگی کردن امتناع کردند. آن‌ها اگر چه در اصل، خود یك طبقهٔ اجتماعی را تشکیل می‌دادند اما در حقیقت جذب مشاغل و حِرَف مردمان تحت سلطهٔ خود شدند. در ایران عرب‌ها همچنان که مشاغل و حِرَف ایرانی‌ها را فراگرفتند از نظر اجتماعی نیز خود را با آن‌ها هماهنگ کردند. در حالی که بعضی از ایرانی‌ها به اسلام می‌گرویدند عرب‌ها سعی می‌کردند خود را با محیط فرهنگی و اجتماعی ایران سازگار و همساز نمایند. آن‌ها به زبان فارسی صحبت می‌کردند، همانند ایرانی‌ها لباس می‌پوشیدند، روزهای مقدس ایرانی‌ها را جشن می‌گرفتند، و با زنان ایرانی ازدواج می‌کردند.

شهرهای پادگانی، خود کانون تحولات اجتماعی بودند. از میان چهارچوب جوامع خویشاوندی و عشیره‌ای شبه‌جزیره یك جامعهٔ‌شهری عربی به‌وجود آمد. این جامعه که نسبت به جوامع عشیره‌ای و خویشاوندی از نظر اجتماعی قشربندی بیشتری داشت، تعدد مشاغل در آن زیادتر بود، و از سازمان یافتگی گروهی بیشتری برخوردار بود جذب جوامع غیر عرب شد و بدین گونه به جامعه‌ای جهان شمول تبدیل شد. برای مثال بصره ساخته شد تا سربازان بادیه‌نشین در آن‌جا اقامت کنند اما این محل پس از مدتی به محل سکونتِ گروه‌ها و نژادهای مختلف تبدیل شد. در ابتدا هر گروه مهم طایفه‌ای یا قبیله‌ای در بصره، محله، مسجد، گورستان، و محل گردهم‌آیی خاصی برای خود داشت. اما به تدریج این شهر چهرهٔ یکپارچه و یکدستی پیدا کرد. همچنین در این شهر با گذشت زمان چادرها جای خود را به کلبه‌های ساخته شده از نی دادند. سپس دیوارهای این کلبه‌ها با گل ساخته شدند و پس از مدتی خانه‌های خشتی جایگزین کلبه‌ها شدند. بدین ترتیب بادیه‌نشینانی که عادت داشتند

با نامساعد شدن آب و هوا تغییر مکان بدهند اسیر دست خشت گردیدند.

سیستم‌های نظامی و اداری عرب‌ها نیز نقش مهمی در بروز تحولات گوناگون در مناطق فتح شده داشتند. این سیستم‌ها ایجاب می کردند که واحدهای اجتماعی موجود در شبه‌جزیره از میان برداشته شوند و واحدهای جدیدی جایگزین آن‌ها گردند. به منظور تشکیل فوج‌های یکپارچه و واحدهای ۱۰۰۰ نفره نیروهای طوایف بزرگ در گروه‌های کوچکتری تقسیم و تجزیه شدند و نیروهای طوایف کوچك نیز با هم جمع شده و گروه‌های بزرگتری را تشکیل دادند. در سال ۶۷۰ ده‌هاهزار خانواده از بصره و کوفه به منطقه پادگانی مرو، واقع در خراسان کوچ داده شدند و لذا گروه‌های باقیمانده می‌بایست مجدداً سازماندهی شوند. علاوه بر این تمام کسانی که می‌خواستند وارد فعالیتهای نظامی شوند می‌بایست در واحدهای موجود جای بگیرند؛ از اینرو اگر چه واحدهای نظامی نام قبیله یا طایفهٔ خود را حفظ کردند ولی دیگر نمایانگر ساختار اجتماعی شبه جزیرهٔ پیش از اسلام نبودند. بروز اختلافات طبقاتی بین رؤسای قبایل و اعضای عادی آن‌ها از دیگر عوامل بروز تحولات مهم در عصر فتوحات بودند. مناصب نظامی و اداری که رؤسای قبایل عرب داشتند مسبب عمیق‌تر شدن شکاف بین آن‌ها و اعضای عادی قبایل بودند. با توجه به این که کاخ‌ها و زمین‌هایی در تملك شخصی این رؤسا قرار داشتند می توان نتیجه گرفت که آن‌ها دارای مال و ثروت زیادی بوده، از امتیازات خاصی برخوردار بوده، و جدا از توده اعضای قبیلهٔ خود می‌زیسته‌اند. نخبگان نظامی عرب، خود طبقهٔ جدیدی را تشکیل دادند و از طریق پیوندهای ازدواج آن‌را تقویت نمودند. لازم به ذکر است که اختلافات طبقاتی در بین گروه‌هایی به‌وجود آمد که زمانی باهم همسان و متحد بودند. خلاصه این که جامعهٔ قبیله‌ای اعراب در حال از هم پاشیدن بود و جامعه‌ای طبقه‌بندی شده بر اساس ثروت و قدرت در حال شکل گیری بود.

سربازان و بادیه‌نشینان با اسکان در مناطق اشغالی به مشاغل جدیدی روی آورده، از طریق آن‌ها به امرار معاش پرداختند. برای مثال در زمانی که شهر بصره به‌عنوان یك پایتخت مهم اداری و مرکز تولید پارچه شناخته می‌شد و به شهری تجاری تبدیل شده بود ساکنان عرب آن در زمینه‌های بازرگانی، تجارت، صنعتگری و یا کارگری فعالیت داشتند و

بدین ترتیب کمی مقرری‌های نظامی خود را جبران می کردند. با کناره گیری سربازان عرب از فعالیت‌های نظامی در اواخر قرن هفتم جمعیت کارگر و تاجر شهرهای پادگانی افزایش یافت. همچنین دین جدید اسلام فرصت‌هایی را برای راهیابی به طبقات بالاتر از طریق مشاغل آموزشی، دانش‌پژوهی، و قضاوت فراهم آورد.

به‌علاوه اسکان سربازان عرب به شکستن حصارهای موجود بین جوامع عرب و غیرعرب کمك کرد. شهر بصره به عنوان شهری مهم و مرکزی تجاری گروه‌های غیرعرب را به سمت خود کشاند. سربازان و مأموران رژیم‌پیشین (منظور امپراتوری ساسانیان) در جستجوی مال و ثروت به این منطقه آمدند و جذب رژیم جدید شدند. فرمانداران عرب هم سربازانی را از شرق برای خدمت کردن در لباس پلیس یا محافظ شخصی به بصره آوردند. روحانیان، مأموران وصول مالیات و حتی رؤسای روستاها و زمین‌داران مناطق فتح شده نیز به این شهر مهاجرت نمودند. همچنین بازرگانان تجارت‌های راه دور و صاحبان مشاغل پَست از جمله خدمتکاران حمام‌ها، بافنده‌ها و ریسنده‌ها نیز جزو مهاجران غیر عرب این منطقه بودند. بردگان، کارگران سیار ساختمانی، و کشاورزان نیز با هدف جستجوی کار و رهایی از سختی زندگی به این شهر هجوم آوردند. مهاجران غیرعرب بصره از گروه‌ها و نژادهای مختلفی بودند اما اکثر آن‌ها ایرانی و آرامی ـ از مردمان عراق ـ بودند. از نظر مذهب می توان گفت بیشتر آن‌ها مسیحیان نسطوری بوده و بسیاری نیز به دین یهود اعتقاد داشتند. همچنین گروه‌هایی از هندی‌ها، ماله‌ها، کولی‌ها، زنگی‌ها و ترك‌ها نیز به این شهر مهاجرت کردند.

جذب این گروه‌های عجم پیامدهای مهمی برای جامعه عرب درپی داشت. عرب‌ها سعی می کردند که این تازه واردان را به‌عنوان «مولی» وارد طایفهٔ خود کنند. مفهوم مولی (جمعش موالی است) از دورهٔ پیش از اسلام به یادگار مانده بود. مولی در حقیقت عضو وابسته و دون‌رتبهٔ طایفه بود و اغلب بنده‌ای بود که آزاد شده و با این عنوان در طایفه عضویت یافته بود. مولی تقریباً عضوی از طایفه بود و وارثان وی نیز مولی محسوب می‌شدند. موالی از سوی طایفه مورد حمایت و پشتیبانی قرار می گرفتند و در زمینهٔ ازدواج نیز یاری می‌شدند. آن‌ها در مقابل این حمایت‌ها می‌بایست به طایفه وفادار می‌ماندند. به هر حال طوایف عرب با جذب مهاجران عجم و قرار دادن آن‌ها به عنوان موالی خود به تدریج از

حالت واحدهای خویشاوندی خارج شده و به گروه‌های سیاسی و اقتصادی قشربندی شده تبدیل شدند. جذب موالی همچنین باعث عمیق‌تر شدن فاصلهٔ بین طوایف اشرافی و طوایف غیراشرافی شد. این بدان علت بود که طوایف اشرافی آن‌هایی را که منفعت بیشتری داشتند به عنوان موالی خود در می‌آوردند ـ برای مثال در قبیلهٔ بنی‌تمیم طوایف اشرافی، واحدهای سواره‌نظام ایرانی را به عنوان موالی طایفهٔ خود در آورده بودند ـ در حالی که طوایف غیر اشرافی دارای موالی کارگر و بافنده بودند. به دنبال جذب موالی کشمکش‌ها و اختلافاتی بین آن‌ها و اربابانشان آغاز شد. حتی موالی که در زمینهٔ جنگ، مدیریت، تجارت و پزشکی تخصص داشتند نیز به عنوان اعضای دون رتبهٔ طایفه تلقی می‌شدند. آن‌ها از نظر اقتصادی مورد استثمار قرار می‌گرفتند و از حق ازدواج با عرب‌ها یا حق ارث بردن به اندازهٔ مساوی با آن‌ها برخوردار نبودند. سربازان فعال غیرعرب از این که اسامی‌شان در لیست حقوق‌بگیران نظامی (دیوان) نبود ناراضی بودند زیرا که ثبت اسامی‌شان در این لیست‌ها نه‌تنها عواید مالی برای آن‌ها داشت بلکه نوعی امتیاز اجتماعی نیز به حساب می‌آمد. موالی متخصص می‌خواستند که جزء نخبگان طایفه شناخته شوند. اما این امر برای عرب‌ها ناممکن و غیرقابل قبول بود. عرب‌ها امتیازهای خود را سخت حفظ نمودند. اهمیت داشتن موالی در دو بخش جنگ و ادارهٔ حکومت، توسعه‌یافتگی دینی آن‌ها و مهارت داشتن آن‌ها در تجارت خوشایند عرب‌ها نبود. عرب‌ها از تحت‌الشعاع قرار گرفتن برتری و تفوق‌شان در مقابل فرهنگ و تمدن موالی سخت نگران بودند.

به هر ترتیب در اثر تأسیس شهرهای جدید و انتقال فرصت‌های اقتصادی و سیاسی به مردمان و مکان‌های جدید که در طی یك دورهٔ پنجاه ساله اتفاق افتاد مردمان عرب و غیرعرب جذب یکدیگر شدند و جوامع مختلطی را پدید آوردند. عجم‌ها به عنوان تازه مسلمان و همکار وارد طبقهٔ نظامیان عرب شدند و عرب‌ها نیز به سرزمین‌های فتح شده مهاجرت کرده، به مشاغل زمین‌داری و یا بازرگانی روی آوردند. گسترش یکجانشینی و شهرنشینی، تعالیم اسلام، و تماس عرب‌ها با دیگر مردمان خاورمیانه از جمله عواملی بودند که باعث تضعیف جامعهٔ قبیله‌ای، ترویج و گسترش ساختارهای گروهی جدید، تشدید ماهیت طبقاتی جامعه، گسترش تقسیم کار در جامعه، و بالاخره تشکیل جوامع مختلط

عرب و عجم گردیدند.

با گرویدن مردمان خاورمیانه به اسلام و پذیرش زبان عربی یا فارسی، به عنوان زبان مشترك، تحولات اجتماعی در این منطقه چهرهٔ فرهنگی به‌خود گرفت. با این وجود گرویدن به اسلام روند بسیار کُندی داشت. اگر چه تصور اولیهٔ نویسندگان مسلمان و غربی این بود که خاور میانه به سرعت و به صورت گسترده‌ای به اسلام گروید در منابع عربی هیچ اطلاعات صریحی در خصوص مسلمان شدن کلیهٔ روستاها و شهرهای خاورمیانه یا حتی مسلمان شدن تعداد بیشماری از افراد این منطقه وجود ندارد. شواهد موجود به روند کُند و نامنظم تحول مذهبی و اجتماعی در خاورمیانه اشاره دارند.

قبایل مسیحی ـ بادیه‌نشینی که در حاشیهٔ هلال حاصلخیز[1] زندگی می کردند اولین کسانی از مردم خاورمیانه بودند که به اسلام گرویدند. سپس در اولین قرن از دوران حکومت اسلامی دیگر قبایل عرب ساکن در بین‌النهرین نیز اسلام آوردند؛ البته بسیاری از آن‌ها مسیحی باقی ماندند. در سال‌های جنگ با امپراتوری ساسانیان نیز زمانی که پیروزی عرب‌ها مسلم و قطعی می‌شد نخبگان این امپراتوری ـ سربازان، فرمانروایان، و زمین‌داران ـ به سپاه اسلام می‌پیوستند و اسلام می آوردند. تا آنجایی که سیاست عرب‌ها باقی گذاردن مسئولان قدیمی بر قدرت بود افراد مذکور مسلمان باقی می‌ماندند. پذیرش اسلام به معنای باقی ماندن امتیازهای قدیمی بود. لذا اسلام در بین نخبگان حاکم گسترش یافت؛ در این گونه موارد این اشخاص بودند که مسلمان می‌شدند نه طبقات و یا کل اعضای جوامع. همچنین گروه‌هایی از سربازان و کاتبان عجم و غیرمسلمان که در خدمت نخبگان عرب بودند و گروه‌هایی از دیگر افرادی که به مناطق پادگانی عرب‌ها مهاجرت کرده بودند نیز به اسلام گرویدند. نخبگان عرب از همان اوایل دوران اسلامی تصمیم گرفته بودند جامعهٔ دوگانه‌ای را تشکیل دهند که در آن فاتحان بتوانند یك حکومت اشرافی را تشکیل دهند و از طریق این حکومت بر جوامع مغلوب حکمرانی کنند؛ آن‌ها دین خود را داشته باشند و مردمان مغلوب نیز دین خود را. از این رو حکومت اسلامی در دوران اولیه نه تنها با جوامع

---

۱. هلال خصیب

غیر مسلمان از روی اعتدال و میانه‌روی رفتار می کرد بلکه در حقیقت مسیحیان را در تجدید سازمان کلیساهای خود نیز یاری می‌نمود. با کمك این حکومت کلیسای نسطوری عراق نقش مهم خود را در ادارهٔ امور آموزشی، قضایی، و سیاسی مسیحیان بازیافت. در مصر نیز مسئولان مسلمان موضعی پدرمآبانه نسبت به کلیسای قبطی داشتند. همچنین کاتبان مسیحی چه در عراق و چه در مصر به خدمت حکومت اسلامی در آمدند. امپراتوری اسلامی برای به‌وجود آوردن حکومتی فراگیر و کارآمد با نخبگان غیر مسلمان همکاری می کرد، قدرت کمی را در دست آن‌ها می گذاشت، و از آن‌ها در مقابل تحولات زیان‌آور اجتماعی و اقتصادی حمایت می‌نمود.

بعد از یك قرن مشی حکومت امپراتوری تغییر کرد. در آن هنگام درهم تنیدگی گستردهٔ عرب‌ها با عجم‌ها منجر به این شده بود که بسیاری از عرب‌ها معتقد به تساوی حقوقی بین عرب‌ها و غیرعرب‌ها شوند، و برای هویت اسلامی خود همانند هویت عربی‌شان ارزش قایل شوند. لذا عمر دوم (۷۱۷-۲۰) سیاست جاری حکومت را تغییر داد و تلاش نمود امپراتوری را که صرفاً بر پایه‌ای عربی قرار داشت بر روی پایه‌ای اسلامی قرار دهد. او وجود برابری بین تمام مسلمانان، اعم از عرب و غیرعرب را پذیرفت و دستورات جدیدی را ارائه داد که بر مبنای آن‌ها کلیهٔ مسلمانان، بدون در نظر گرفتن خاستگاه‌شان در پرداخت مالیات برابری داشتند. جنگ‌های ماوراءالنهر این خط مشی اصلاحی را تقویت کردند. کشمکش‌های طولانی حکومت با شاهزاده‌های ماوراءالنهر جهت کنترل بر این منطقه خلیفه را واداشت تا برای کسانی که در این منطقه به اسلام می گروند امتیازات مالیاتی خاصی را در نظر بگیرد. به طور کلی تا اواسط قرن هشتم در عراق، مصر، سوریه، خراسان، و ماوراءالنهر ما شاهد وجود روند منظم گرایش به اسلام هستیم. تعداد زیادی از کسانی که تا این زمان مسلمان شدند افرادی بودند که در داخل و یا اطراف مراکز پادگانی زندگی می کردند. بنابراین تودهٔ مردم خاورمیانه که در خارج از شهرهای پادگانی زندگی می کردند همچنان غیر مسلمان باقی ماندند.

به‌دنبال پیوستن گروه‌های مختلف به اسلام برخی از زبان‌ها در خاورمیانه جنبهٔ عمومی و همگانی پیدا کردند. به طور کلی زبان عربی به زبان نوشتاری حکومت، ادبیات، و

دین تبدیل شد. زبان گفتاری غالب در بخش‌های غربی خاورمیانه ـ مصر، سوریه، بین‌النهرین، و عراق ـ یعنی جاهایی که زبان‌هایی نزدیک به زبان عربی داشتنند نیز عربی گردید. گسترش زبان عربی از توسعه و گسترش اسلام سریعتر بود اما این به این معنا نیست که روند گسترش این زبان سریع و کامل بود. برای مثال در قرن هشتم زبان قبطی هنوز در فسطاط تکلم می‌شد و در سوریه و عراق نیز مردمانی همچنان به زبان آرامی تکلم می‌کردند.

در ایران وضعیت فرق می‌کرد. در غرب ایران عرب‌های مهاجر در جوامع محلی مستحیل شدند و زبان فارسی را به‌خوبی زبان عربی فراگرفتند و آن را به عنوان زبان تکلم خود برگزیدند. در خراسان نیز عرب‌های مهاجر رفتار ایرانی‌ها را به خود گرفتند، خود را با آداب و رسوم و طرز لباس پوشیدن آن‌ها هماهنگ کردند و لهجه‌های فارسی محلی را به‌عنوان زبان تکلمی خود انتخاب کردند. نه تنها عرب‌ها زبان فارسی را فرا گرفتند بلکه پیروزی‌های آن‌ها وسیله‌ای شد برای تبدیل شدن زبان فارسی به زبان میانجی[1] مردمان شرق رود جیحون. در ماوراءالنهر زبان فارسی که زبان گفتاری عرب‌های ساکن شرق ایران بود جایگزین زبان سغدی شد و بدین گونه به زبان مشترك عرب‌ها، ایرانیان و سغدیان تبدیل شد.

به هر ترتیب بعد از گذشت يك قرن عرب‌های فاتح اصول اساسی که امپراتوری اسلامی بر پایهٔ آن‌ها عمل می‌کرد را کنار گذاشتند. در این دورهٔ صدساله فاتحان تصور می‌کردند که بهتر است عرب‌ها و عجم‌ها، مسلمانان و غیرمسلمانان، از یکدیگر جدا باشند و مسلمانان عرب بر مردمان شکست‌خورده سلطه داشته باشند. در این دوره سعی بر این بود که يك ملت نظامی‌پیشه به‌وجود آورده شود. ملتی که در مراکز پادگانی سکونت داشته باشد، از مردمان تحت سلطه جدا باشد، فعالیت‌های آن به فعالیت‌های نظامی محدود باشد، و در تجارت و کشاورزی فعالیتی نداشته باشد. در این دوره عضویت در اسلام حق انحصاری این ملت بود. همچنین به مردمان غیرعرب اجازه داده شد که ادیان و روابط گروهی خود را

۱. Lingua Franca؛ زبان میانجی زبانی است که بین مردمانی با زبانهای اصلی متفاوت تکلم می‌شود.

حفظ کنند و به کار در مشاغل مولدی که منافع نخبگان حاکم را تأمین می کرد ادامه دهند.

با این وجود در جریان اولین قرن اسلامی عرب‌ها از مردمان طایفه‌ای و قبیله‌ای به مردمانی شهرنشین تبدیل شدند، با مردمان غیرعرب در هم آمیختند، از فعالیت در بخش نظامی دست کشیدند و به مشاغل غیرنظامی روی آوردند. به همین نسبت مردمان غیرعرب به خدمت حکومت و ارتش در آمدند، اسلام آوردند، زبان عربی را به عنوان زبان تکلم خود برگزیدند، و خواستار داشتن جایگاهی در حکومت امپراتوری شدند. بنابراین وقوع تحولات اقتصادی و اجتماعی در مراکز پادگانی، روی آوردن غیر مسلمانان به اسلام، و به وجود آمدن زبان‌های مشترك راه را برای تشکیل جوامع جدید و سپس تشکیل جامعه‌ای واحد هموار نمودند. البته لازم به ذکر است که یکپارچگی بین مردمان عرب و عجم و ظهور جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای فقط در تعداد معدودی از مراکز پادگانی متحقق شد. دیگر مردمان خاورمیانه‌ای در بیرون از دایرۀ جوامع جدید باقی ماندند و میراث قدیمی خود را حفظ نمودند.

این جوامع جدید که ماهیتی جهان شمول داشتند قالب و الگوی سیاست و فرهنگ خاورمیانه‌ای را برای قرن‌های بعدی تعیین نمودند. در پایان به عنوان حسن ختام این فصل می توان گفت که تحولات اقتصادی و اجتماعی تشکیل امپراتوری عربی را امکان پذیر ساختند. این تحولات از یك سو منابع اقتصادی و اساسی لازم برای ادامه حیات امپراتوری را فراهم کردند و از سوی دیگر باعث به‌وجود آمدن کشمکش‌هایی بین عرب‌ها و موالی، رؤسای قبایل و مقامات اداری، نخبگان دینی و سیاسی، و کشاورزان و زمین‌داران گردیدند؛ بدین‌وسیله بود که امپراتوری اسلامی دچار مشکل گردید و در نهایت از میان رفت.

فصل چهارم

خلافت

تغییر و تحول سریع خاورمیانه در اولین قرن از حکومت عرب‌های مسلمان کشمکش‌ها و اختلافات شدیدی را در جامعهٔ مسلمانان به دنبال داشت. تغییر ترکیب نخبگان عرب، ایجاد شکاف بین سربازان و مهاجران، یکپارچگی گروه‌های عرب و غیرعرب، ظهور انجمن‌های فرقه‌ای، و مطالبات موالی بر شدت و حدت این کشمکش‌ها بیش از پیش افزودند. در اثر این کشمکش‌ها دستگاه خلافت مجبور شد قالب و شکل خود را که ائتلافی از فاتحان چادرنشین بود تغییر داده و به یك امپراتوری خاورمیانه‌ای که با اصول اسلامی توجیه می‌شد تبدیل گردد. به طور کلی تاریخ خلافت را می‌توان به چند دوره تقسیم نمود: دوره خلافت خلفای راشدین (۶۱ـ۶۳۲)، دورهٔ خلافت امویان (۷۵۰ـ۶۶۱)، دوران ظهور و اوج قدرت امپراتوری عباسیان (۸۳۳ـ۷۵۰)، و دوران زوال امپراتوری عباسیان (۹۴۵ ـ ۸۳۳). در این فصل ما افکار، عقاید و اقدامات دستگاه امپراتوری را تا بحران بزرگ اواسط قرن نهم-بحرانی که به اثبات رساند مشروعیت دینی و ضروریات اتخاذ یك سیاست کارآمد با هم سازگار نیستند و لذا تضاد شدیدی بین احکام دینی و واقعیات قدرت سیاسی به‌وجود آورد ـ دنبال می کنیم.

از پادشاهی بادیه‌نشینی تا حکومت سلطنتی سوریه

اولین مرحله از تاریخ خلافت اسلامی شامل دوران خلافت خلفای راشدین یعنی ابوبکر (۶۳۲-۳۴)، عمر (۶۳۴-۴۴)، عثمان (۶۴۴-۵۶)، و علی(ع) (۶۵۶-۶۱) می‌باشد. این چهار نفر که از اصحاب پیامبر بودند، به اتکای داشتن روابط شخصی با پیامبر در دوران حیات وی و همچنین به اتکای دارا بودن مشروعیت دینی و مرجعیت پدرسالارانهٔ خود که ناشی از وفاداری آن‌ها به اسلام بود حکومت اسلامی را اداره می کردند. آن‌ها با فتح مناطق مختلف توسط فاتحان عرب اداره امور نظامی و اجرایی این مناطق را در دست خود قرار می‌دادند. خلفای راشدین مدعی بودند که نایبان خدا بر روی زمین می‌باشند.

جدول ۲. رویداد شماری کلی تاریخ اسلام تا قرن سیزدهم

محمد ۵۷۰-۶۳۲
خلفای راشدین ۶۳۲-۶۱
اولین جنگ داخلی ۶۵۶-۶۱
خلفای اموی ۶۶۱-۷۵۰
حکومت معاویه ۶۶۱-۸۰
دومین جنگ داخلی ۶۸۰-۹۲
حکومت عبدالملک ۶۸۵-۷۰۵
تجدید سازمان رژیم ۶۸۵-۷۴۴
سومین جنگ داخلی ۷۴۴-۵۰
خلفای عباسی ۷۵۰-۱۲۵۸
مرحلهٔ ثبات امپراتوری عباسیان ۷۵۰-۸۵۰
حکومت مأمون ۸۱۳-۳۳
دورهٔ زوال امپراتوری عباسیان ۸۳۳-۹۴۵
ظهور کشورهای مستقل ۹۴۵-۱۲۲۰
تهاجمات مغولها ۱۲۲۰-۱۲۶۰

حکومت خلفای راشدین از لحاظ سیاسی بر پایهٔ جامعهٔ مسلمانان شبه جزیره و

نیروهای قبیله‌ای عرب قرار داده شده بود. تقریباً از همان اوایل تشکیل رژیم خلافتی بیم آن می‌رفت که وجود اختلاف و تفرقه بین نخبگان مسلمان عرب باعث تضعیف و ناکارآمدی این رژیم شود. نخبگان مذکور به دو دسته تقیسم می‌شدند، آن‌هایی که از رژیم خلافتی اسلامی دفاع می‌کردند و آن‌هایی که طرفدار تشکیل رژیم خلافتی عربی بودند. عمر، خلیفهٔ دوم، در تشکیل امپراتوری سیاستی «اسلامی» را دنبال کرد. او در مدینه مورد حمایت مهاجران و انصار قرار داشت و در شهرهای پادگانی نیز مورد علاقهٔ طوایفی بود که در جنگ‌های داخلی از مدینه حمایت کرده بودند و در فتح عراق جزء اولین گروه‌هایی بودند که مدینه را یاری کرده بودند. عمر نخبگان حامی خود را به مناصب فرمانداری، فرماندهی سپاه و مشاغل اداری منصوب کرد، بالاترین حقوق‌ها را برای آن‌ها مقرر نمود، و همچنین به آن‌ها اجازه داد که «صوافی» - زمین‌های سلطنتی ساسانیان که بدون صاحب رها شده بودند - را در دست داشته باشند و در آن‌ها برای خود به کشاورزی بپردازند. اما گروه مخالف نیز به همان اندازه دارای قدرت بود. اشراف قریش ساکن مکه و مدینه از سیاست‌های عمر ناراضی بودند. در دورهٔ حکومت وی نیز هجوم مهاجران شبه جزیره به مناطق تصرف شده ادامه یافت و طوایف بزرگ و صاحب نامی به شهرهای پادگانی مهاجرت کردند. آن‌ها خواستار سهیم شدن در قدرت بودند. در اواخر حکومت عمر کشمکش شدیدی بین نخبگان عرب برای کسب منافع به وجود آمده بود.

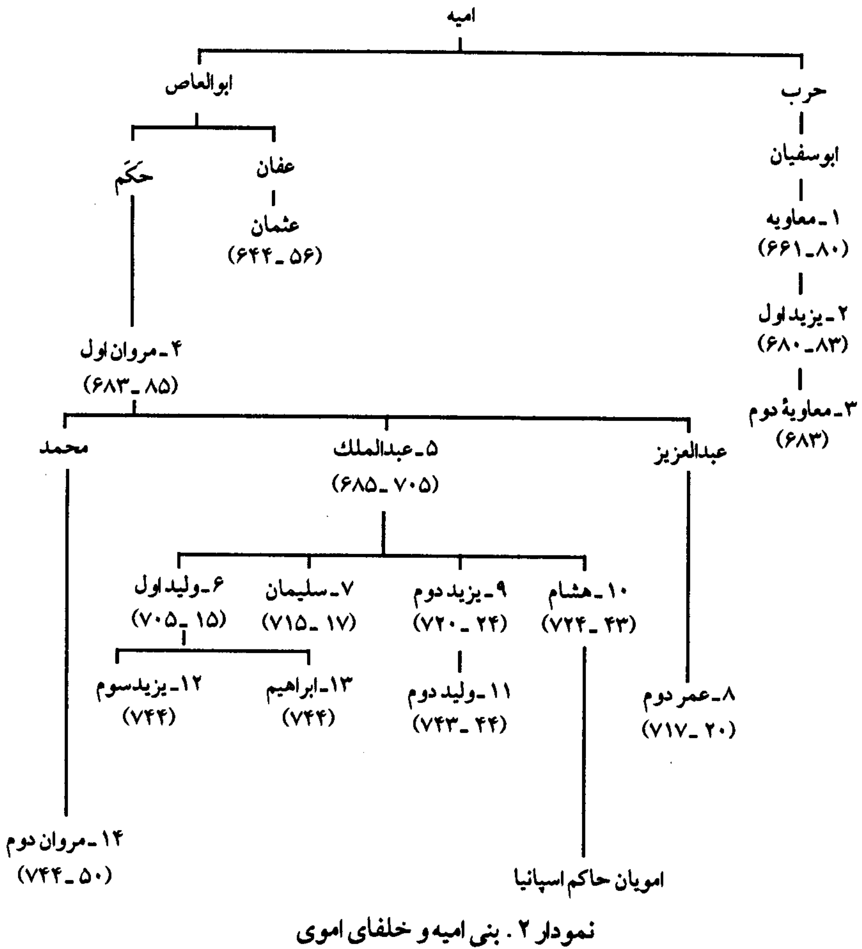
عثمان، جانشین عمر، جزء اشراف مکه و از اعضای طایفهٔ بنی‌امیه بود. او سیاست‌های عمر را صدوهشتاد درجه تغییر جهت داد و از منافع بنی‌امیه و دیگر مکیان در مقابل منافع اصحاب پیامبر و مدنی‌ها حمایت نمود. وی برای خشنودی طوایف بزرگی که جدیداً به شهرهای پادگانی مهاجرت کرده بودند درآمدهایی از دولت را بین آن‌ها تقسیم کرد. عثمان از افزایش کنترل حکومت مرکزی بر درآمدهای مالیاتی حمایت کرد و خواستار رسیدگی نزدیکتر حکومت مرکزی به حساب صوافی شد. عثمان همچنین ابتکارهایی در حوزهٔ دینی انجام داد، از جمله این که نسخه‌ای از قرآن را تهیه و آن را به عنوان نسخهٔ رسمی قرآن انتشار داد. این کار باعث رنجیده‌خاطر شدن کسانی گردید که خود را متولی و حافظ قرآن می‌دانستند. وی به علاوه برای این که بتواند دست به یکسری تحولات

دینی، اجتماعی و اقتصادی بزند ائتلافی را متشکل از اشراف مکه و اشراف قبایل مختلف شبه جزیره پدید آورد.

عثمان در اجرای سیاست‌های خود با مخالفت‌های شدیدی مواجه شد. لذا توطئه‌هایی علیه او شکل گرفت و بالاخره وی در سال ۶۵۶ توسط یك گروه پانصد نفری از عرب‌های فسطاطی که به مدینه آمده بودند کشته شد. به دنبال قتل عثمان علی(ع) به عنوان خلیفه انتخاب شد. علی(ع) مخالف کنترل متمرکز خلیفه بر درآمدهای ایالتی بود و به تقسیم برابر مالیات‌ها و غنایم بین عرب‌ها نظر داشت. وی که پسر عمو و داماد پیامبر و همچنین یکی از اولین مسلمانان بود با اشاره به تقوای خود و نزدیکی به پیامبر خلافت را پذیرفت. او به مدت چندین دهه با استناد به علاقمندی و دلبستگی ویژهٔ خود نسبت به پیامبر و اسلام خود را شایستهٔ خلافت می‌دانست. وی با دستیابی به قدرت تحت حمایت قاتلان عثمان موجبات بدنامی خود را فراهم کرد.

اولین جنگ داخلی مسلمانان که در اواخر دورهٔ حکومت عثمان آغاز شد و در سرتاسر دورهٔ حکومت علی(ع) ادامه یافت شوم ترین رویداد در تاریخ اسلام می‌باشد. این جنگ که در قالب نزاع بر سر منافع آغاز شد به ایجاد اختلافات سیاسی و دینی در جامعهٔ اسلامی منتهی گردید؛ اختلافاتی که برای همیشه در این جامعه باقی ماندند. علی(ع)در آغاز از سوی انصار مدینه، و همچنین از جانب کوفیان و مصریان که در قتل عثمان شرکت کرده بودند مورد حمایت واقع شد. او حتی برای مدتی از حمایت رؤسای قبایل بزرگ نیز برخوردار بود. اقلیتی تحت رهبری طلحه و زبیر و همسر مورد علاقهٔ پیامبر، عایشه، با حکومت علی(ع)مخالف بودند. آن‌ها در جنگ جمل (۶۵۶) از نیروهای علی(ع) شکست خوردند. حکومت علی(ع) همچنین مورد مخالفت معاویه قرار داشت. معاویه که پسرعموی عثمان و فرماندار سوریه بود تقاضای بیعت علی(ع) را رد کرد و مدعی گرفتن انتقام خون عثمان و مجازات قاتلان وی شد.

لذا نیروهای علی(ع)و معاویه در جنگ صفین (۶۵۷) با یکدیگر روبرو شدند. اما پس از ماهها درگیری و مذاکرات پراکنده بالاخره مقرر شد این مسأله که آیا قتل عثمان از نظر شرعی موجه بوده است یا خیر به حکمیت گذاشته شود. با تصمیم علی(ع) مبنی بر



نمودار ۲. بنی امیه و خلفای اموی

حکمیت بعضی از حامیان وی که خوارج نامیده شدند، آرزوهای خود را برباد رفته دیدند و لذا به مخالفت با وی برخاستند. آن‌ها همچنین این تصمیم علی(ع) را مغایر با اصول اسلامی تلقی کردند. علی(ع)خوارج را در جنگ «نهروان» شکست داد و آن‌ها را از ریشه برکند. کشت و کشتاری که وی از آن‌ها به راه انداخت باعث کاهش بیشتر حمایت مسلمانان از او و حکومتش گردید.

حکم‌ها در ژانویه ۶۵۹ در «اذرح» تشکیل جلسه دادند و به این نتیجه رسیدند که قتل عثمان دلیل موجهی نداشته است. آن‌ها همچنین نتیجه گرفتند برای انتخاب خلیفهٔ جدید

باید شورایی تشکیل شود. علی(ع) نتیجهٔ این جلسه را رد کرد اما هیچ فایده‌ای نداشت. ائتلاف او درهم شکسته شد و رؤسای قبایل بزرگ کوفه دست از حمایت وی برداشتند. هنگامی که شورشیانی در بخش شرقی ایران از پرداخت مالیات به قبایل بصری و کوفی امتناع کردند افکار عمومی عرب‌ها متمایل به جانشینی معاویه به عنوان خلیفه شد؛ زیرا وی دارای نیروهای منظم و سازمان یافته‌ای بود و به نظر می‌رسید که بتواند نظم موجود بین نخبگان مسلمان عرب و کنترل عرب‌ها بر امپراتوری را حفظ نماید. بعد از به قتل رسیدن علی(ع) توسط یکی از خوارج (ابن‌ملجم مرادی) معاویه خود را خلیفه اعلان کرد. این عمل از سوی گروه‌های قدرتمند و بانفوذ مورد حمایت واقع شد.

اولین جنگ داخلی (جمل، صفین، نهروان) برخی از اختلاف‌هایی را که میان عرب‌ها وجود داشت حل و فصل کرد. این جنگ بر باقی ماندن خلافت در دست قریش و خانوادهٔ بنی امیه مهر تأیید گذاشت، با انتقال مرکز خلافت به دمشق از اهمیت دو شهر مدینه و مکه کاست، همچنین قدرت قبایل بزرگ شبه جزیره را که در مقابل علی(ع) ایستاده بودند به نمایش گذاشت.

این جنگ همچنین باعث ایجاد تفرقه و دودستگی دائمی در جامعهٔ اسلامی شد. در اثر این جنگ مسلمان‌ها بر سر این مسأله که چه کسی شرعاً حق دارد خلیفه شود دچار دودستگی شدند. کسانی که خلافت معاویه و جانشینان وی را پذیرفتند سنی نامیده شدند و کسانی که معتقد بودند تنها علی(ع) دارای حق خلافت پیامبر بوده و تنها فرزندان وی باید جانشین او شوند شیعه نام گرفتند. شیعیان بر وظایف مذهبی خلیفه تأکید می‌نمودند و سازش‌های سیاسی وی را محکوم می‌کردند. اما سنی‌ها تمایل داشتند که نقش مذهبی خلیفه محدود شود. آن‌ها در مقابل دخالت‌ها و فعالیت‌های سیاسی خلیفه موضع متعادل‌تری داشتند. خوارج معتقد بودند خلافت نباید ارثی باشد بلکه خلیفه باید از سوی کلیهٔ مسلمانان جامعه انتخاب شود: وی تا زمانی که عادل بوده و در ادارهٔ حکومت خود گناهی مرتکب نشده در مقام خلافت باقی می‌ماند. خلاصه این که در اثر این جنگ اختلافاتی به‌وجود آمدند که به تدریج رشد یافتند و به اختلافات بزرگ فرقه‌ای تبدیل شدند. سه گروه سنیان، شیعیان و خوارج هر یك تفاسیر متفاوتی را از اسلام ارائه دادند و

فرقه‌های مذهبی ویژه‌ای را در جامعه به‌وجود آوردند.

معاویه (۸۰ـ۶۶۱) با بدست گرفتن قدرت تلاش‌های تازه‌ای را انجام داد تا قدرت و اقتدار خلافت را به آن باز گرداند و اختلافات موجود بین نخبگان حاکم را حل‌وفصل نماید. وی ائتلافی از قبایل عربی را به یك حکومت پادشاهی متمرکز تبدیل نمود، توان نظامی و قدرت اجرایی کشور را افزایش داد، و زمینه‌های اخلاقی و سیاسی جدیدی را برای وفاداری به خلافت به‌وجود آورد. او در ابتدا با هدف حفظ برتری نظامی خود بر نیروهای قبیله ای سیاستی نظامی را در پیش گرفت. همچنین او برای تأمین‌منافع رؤسای قبایل، فتوحات در شمال آفریقا و مناطق شرقی ایران را از سر گرفت. معاویه در جبههٔ سوریه به صلح با امپراتوری بیزانس ادامه داد و به این ترتیب نیروهای سوری را به عنوان نیروی ذخیره برای نظم بخشیدن به امور داخلی حفظ نمود. وی همچنین سعی کرد عواید دولتی حاصل از درآمدهای شخصی افراد، عواید حاصل از زمین‌های مصادره شدهٔ حکومت ساسانیان و بیزانس، و همچنین عواید حاصل از سرمایه گذاری‌های دولت در بخش کشاورزی را افزایش دهد. او بر جنبهٔ پدرسالارانهٔ خلیفه تأکید می کرد و با عمل به خصلت‌های سنتی عرب‌ها (مصالحه، مشاوره، سخاوتمندی، احترام به سنن قبیله‌ای) دو قدرت نظامی و مالی در حال افزایش خود را از نظرها دور نگه می‌داشت. ویژگی‌های شخصی معاویه از هر نهاد و سازمانی برای وی با نفوذتر و مؤثرتر بودند. او به دارا بودن حلم و بردباری زیاد مشهور است. معاویه در برخورد با طرفداران خود طوری رفتار می کرد که آن‌ها بدون این که احساس کنند عزت و شرفشان مورد خدشه واقع شده است به همکاری با وی بپردازند. معاویه از دو عنصر عفو و خویشتنداری به خوبی استفاده می کرد. اگر خلافت عمر اساساً بر پایهٔ نزدیکی وی به پیامبر و یکپارچگی دینی جامعه قرار داشت حکومت معاویه بر پایهٔ توانایی منحصر بفرد وی در معرفی و قبولاندن خود به عنوان رئیس قبیله‌ای عرب‌ها قرار داشت. به طور کلی حکومت معاویه با تلاش وی برای متمرکز کردن ادارهٔ کشور و افزایش ویژگی‌های غیر اسلامی حکومت اسلامی شناخته می‌شود. خلافت معاویه نیز همچون خلافت‌های پیشین بر پایهٔ شبکه‌ای از روابط شخصی و خانوادگی قرار داشت.

معاویه در دوران حکومت خود به هیچ وجه از وجود عوامل و مسببین اولین جنگ

داخلی رهایی نیافت. مدنی‌ها از قریشیان که جایگاه‌شان را غصب کرده بودند بیزاری داشتند. شیعیان نیز آرزوی دستیابی به خلافت را در سر می‌پروراندند. به‌علاوه کشمکش‌های گروهی عرب‌ها نیز به طور غیر آشکاری در جریان بود. معاویه با تکیه بر ویژگی‌های شخصی خود و با اتکاء بر نیروی تهدیدش موفق شد عرب‌ها را تحت کنترل خود در آورد. اما با مرگ وی جنگ داخلی دوباره آغاز گردید. این جنگ از سال ۶۸۰ تا ۶۹۲ ادامه داشت.

دومین جنگ داخلی که در حقیقت گردابی از منافع متضاد بود حول سه محور می‌چرخید: کشمکش اشراف عرب برای در دست گرفتن خلافت، رقابت‌های گروهی، و شورش‌های فرقه‌ای. با مرگ معاویه پسر و جانشین وی، یزید (۳-۶۸۰) برای بدست گرفتن قدرت می‌بایست با ادعاهای بعضی از مکیان و هواخواهان علی(ع) مقابله می‌کرد. عبدالله بن زبیر، پسر یکی از اشخاصی که در جنگ جمل (۶۵۶) توسط سپاه علی(ع) به‌قتل رسیده بود حمایت افرادی را در شبه جزیره و کوفه به خود جلب کرد و ادعای خلافت نمود. اما بالاخره سپاه او درهم شکسته شد. در همان زمان حسین بن علی(ع) نیز تلاش کرد از مدینه به کوفه برود تا رهبری طرفداران خود را در آن جا بدست بگیرد. گروه کوچك او در کربلا (عراق) متوقف شد و قبل از این که طرفداران کوفی وی بتوانند به او کمك کنند از میان برداشته شد.[1] این واقعه در آن زمان پیامدهای چندانی نداشت اما با گذشت زمان قتل حسین(ع) چهرهٔ شهادت به خود گرفت و اهمیت پیدا کرد. امروزه مرقد حسین(ع) در کربلا یکی از بزرگترین مکان‌های زیارتی در جهان اسلام می‌باشد. قتل حسین(ع) توسط بنی امیه بیش از هر نزاع دیگری بر سر شریعت و بیش از هر تضادی بین قبایل، نژادها و گروه‌های زبانی مختلف باعث ایجاد جدایی و تفرقه بین مسلمانان شد. علی(ع) بنیانگذار مذهب تشیع است و حسین(ع) شهید راه آن.

صرف نظر از مخالفت‌های صریح مذکور با خلافت بنی امیه، دومین جنگ داخلی با درگیری‌های گستردهٔ گروهی بین عرب‌ها شناخته می‌شود. در حالی که در اولین جنگ

---

۱. قابل ذکر است که با منصوب شدن عبیدالله‌بن زیاد به عنوان حاکم کوفه تقریباً تمام کوفیانی که از امام دعوت کرده بودند دعوت خود را پس گرفتند و فقط عدهٔ بسیار معدودی مثل حبیب‌بن مظاهر بر سر دعوت خود باقی ماندند و برای جنگیدن در کنار امام خود را به او رساندند. م

داخلی گروه‌های وفادار به اسلام در مقابل گروه‌های وفادار به قبایل خود قرار گرفته بودند در این جنگ گروه‌های درگیر بر پایهٔ اتحادهای موقتی بین طوایف مختلف شکل گرفته بودند. اگر چه گفته می‌شود که ائتلاف‌های درگیر در این جنگ پایهٔ قبیله‌ای داشتند ولی احتمالاً این ائتلاف‌ها متشکل از مهاجران نسل قدیمی و مهاجران نسل جوان‌تر بوده‌اند. در این جنگ سوریه که برای چندین دهه پشتیبان حکومت معاویه بود به دو ائتلاف یمن (کلب) و قیس تجزیه شد. این جنگ به عراق و خراسان نیز گسترش پیدا کرد. مُضر و بنی تمیم دو گروه درگیر در عراق بودند و قیس و ربیع نیز دو گروه درگیر در خراسان بودند.

در ضمن خوارج نیز که بعد از جنگ صفین دیگر علی(ع) را به عنوان خلیفه نپذیرفته بودند سر به شورش گذاشتند. آن‌ها فرقه‌های کوچکی را که معمولاً در بر گیرندهٔ ۳۰ تا ۱۰۰ نفر بودند تشکیل می‌دادند. هر فرقه در آن واحد هم باند تروریستی بود و هم یک گروه مذهبی متعصب. آن‌ها با این اعتقاد که تنها مسلمانان راستین می‌باشند و شورشهای‌شان دارای دلایل موجه و عمیق دینی می‌باشد در این جنگ با هم متحد شده بودند. یکی از فرقه‌های خوارج که «ازارقه» نامیده می‌شد شروع به غارت ایالت خوزستان کرد. فرقه دیگری با نام «نجدا» تا قبل از سرکوبی، بر بخش خوبی از شبه جزیره که شامل بحرین، عمان، حضرموت و یمن بود کنترل داشت. فرقه‌های مختلف خوارج به احتمال زیاد متشکل از اشخاص آواره‌ای بودند که از طریق برپایی جنبش‌های فرقه‌ای به دنبال ایجاد گروه‌هایی بودند تا بتوانند در آن‌ها عضویت پیدا کنند و به نوعی هویت و موجودیت دست یابند.

در نهایت امویان توانستند با اتحاد و اتفاق نظری که داشتند و با توان نظامی خود بر مخالفان پیروز شوند. خلیفه عبدالملک (۷۰۵-۶۸۵) بالاخره توانست با کمک نیروهای سوری و یمنی خود مخالفان متعددش را سرکوب کند. وی و جانشینش، ولید (۱۵-۷۰۵) که با مخالفت شیعیان و خوارج، و همچنین با دسته‌بندی‌های قبیله‌ای روبرو بودند می‌بایست استراتژی دیگری را برای حکومت خویش می‌اندیشیدند. واکنش آن‌ها در برابر این مخالفت‌ها و دسته‌بندی‌ها عبارت بود از تشدید تمرکز قدرت. آن‌ها همچنین سعی کردند که وفاداری سیاسی و ایدئولوژیک مردم را متوجه رژیم بنمایند نه شخص خلیفه. اولین سیاست عبدالملک بعد از شکست دادن مخالفان خود عبارت بود از غیر نظامی

کردن عرب‌های ساکن شهرهای پادگانی عراق. از این زمان به بعد نیروهای سوری جایگزین نیروهای عراقی در کلیهٔ نبردهای شرقی شدند، یك گروه نظامی سوری (مستقر در شهرك پادگانی جدیدی که در «الوسیط» ساخته شده بود) کنترل عراق را در دست گرفت، و همچنین با عرب‌های کوفه و بصره به عنوان اعضای مستمری بگیر امپراتوری رفتار شد. حجاج، فرماندار عراق (۷۱۵_۶۹۲) نیز دیگر در پی سازش با اعضای قبایل مختلف و جلب نظر آن‌ها نبود بلکه آن‌ها را در صورت مخالفت به مرگ تهدید می کرد. چهل سال آرامش داخلی نتیجهٔ اتخاذ این سیاست سختگیرانه از سوی عبدالملك و فرماندارانش بود.

دستگاه خلافت امویان همچنین تلاش نمود به نظام اجرایی کشور تمرکز بیشتری بدهد. عبدالملك و ولید دستور دادند دفاتر مالیاتی که به زبان یونانی یا فارسی بودند به عربی ترجمه شوند. لذا اسناد مالیاتی، کارنامك‌ها، نسخه‌ها و گزارش‌هایی از این دفاتر به عربی ترجمه شدند. بدین ترتیب در سال ۶۹۷ در عراق، در سال ۷۰۰ در سوریه و مصر و پس از آن در خراسان به دستگاه اداری امپراتوری تمرکز داده شد. سپس خلفا به سازماندهی مجدد منابع مالی مناطق مختلف اقدام کردند. در زمان عمر دوم (۲۰_۷۱۷) با هدف ایجاد یکپارچگی در نظام مالیاتی و تحقق عدالت اصلاحات مهمی در قوانین و اصول مالیاتی انجام گرفت. خلیفه هشام (۴۳_۷۲۴) سعی کرد سیاست‌های عمر دوم را در خراسان، مصر و بین‌النهرین به اجرا بگذارد. دستگاه خلافت اموی همچنین به ایجاد یك کادر اداری عرب مبادرت کرد. در دهه‌های اولیهٔ امپراتوری امویان، فعالیت‌های اداری برعهده مأموران یونانی و فارسی زبانی قرار داشت که سابقاً در دستگاه امپراتوریهای پیشین خدمت می کردند. ولی در سال ۷۰۰ نسل جدیدی از مأموران اداری پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. این‌ها عرب‌هایی بودند که به دستگاه خلافت وفادار بودند و در کنار مأموران یونانی و ایرانی آموزش دیده بودند. این نخبگان اداری جدید به همراه اخلاف پس از خود رکن اداری و اجرایی امپراتوری اسلامی عرب‌ها تا قرن دهم را تشکیل می دادند.

به همراه این تحولات اداری، دربار خلافت نیز از نو سازماندهی شد. دیگر، آن روزهایی که رؤسای قبایل عرب معاویه را در میان می گرفتند گذشته بود. اکنون یك پیشکار سلطنتی برای ملاقات‌ها وقت تعیین می نمود و کار روزانهٔ دربار را تنظیم می کرد. مسؤولان

بایگانی دربار، مسؤول مُهر سلطنتی، نگهبانان و کاتبان، در کنار عرب‌های مورد علاقهٔ خلیفه افرادی بودند که وی را احاطه کرده بودند. البته هنوز فرمانداری‌های مهم به بزرگان عرب داده می‌شد، اما دیگر این مدیران متخصص بودند که در مورد فعالیت‌های حکومت تصمیم می‌گرفتند نه شوراهای رؤسای قبایل عرب. خلاصه این که دستگاه خلافت شکل خود را از حکومتی پدرسالارانه به یك امپراتوری خاورمیانه‌ای تغییر داد.

از سرگیری فتوحات در سطح جهانی مهمترین سیاست رژیم تازه تثبیت شدهٔ امویان بود. فتوحات اولیهٔ اعراب حاصل مهاجرت‌های قبیله‌ای عرب‌ها و حملات سالیانه نیروهای مستقر در شهرهای پادگانی بودند. اما این دور جدید از فتوحات ناشی از جاه‌طلبی‌های دستگاه امپراتوری بودند و به دنبال حملات منظمی که با کمك گروه‌های عجم انجام می‌گرفت حاصل می‌شدند. تهاجمات جدید، دیگر تهاجماتی برای توسعهٔ قدرت و ثروت قبیله نبودند بلکه حملاتی بودند که توسط رژیم امپراتوری، برای سیطره بر جهان انجام می‌گرفتند. در اثر این جنگ‌ها شمال آفریقا، اسپانیا، ماوراءالنهر، و سِند به قلمرو امپراتوری اسلامی ضمیمه شدند.

ارکان اداری و نظامی حکومت جدید امویان با سیاست ایدئولوژیك جدیدی که توسط این حکومت اتخاذ گردید مورد حمایت قرار گرفتند. در دورهٔ حکومت عبدالملك دستگاه خلافت به جای سکه‌های ساسانیان و امپراتوری بیزانس به ضرب سکه‌هایی با نام خود اقدام کرد. این سکه‌های عربی که فاقد سمبول‌های مسیحی و زردشتی بودند نماد حاکمیت دولت، عدم وابستگی آن به امپراتوری‌های قبلی و همسطحی آن (اگر نه برتری‌اش) با آن‌ها به حساب می‌آمدند. به علاوه بناهای ماندگاری که توسط امویان ساخته شدند نیز از نمادهای حاکمیت آن‌ها بودند. در دورهٔ عبدالملك بیت‌المقدس به عنوان یك مکان مقدس اسلامی به تصرف مسلمانان در آمد. عبدالملك در محل معبد قدیمی «هبرو»[1] مسجدی با نام قبة‌الصخره[2] ساخت. در دوران حکومت ولید نیز مساجدی در مدینه و دمشق

1. Hebrew

۲. اگر چه این مسجد در زمان عبدالملك ساخته شد اما به دلیل این که دستور ساخت آنرا عمربن‌خطاب داده بود به مسجد عمر معروف گشت.

ساخته شدند. دکوراسیون این مساجد بر شکوه و جلال عرب‌ها دلالت داشتند، نمایانگر خدمات بی‌نظیر حکومت به اسلام بودند و تفوق و برتری حکومت و حیاتی بودن آن برای جامعه اسلامی را گوشزد می‌کردند.

به هر ترتیب خلفای اموی از عبدالملك تا هشام (۴۳ـ۷۲۴) حکومتی امپراتوری به‌وجود آوردند که بر نیروی سپاهیان کارآزمودهٔ سوری، بر یك دستگاه اجرایی قدرتمند و عقلانی شده، و بر یك ایدئولوژی اطاعت از حکومت متکی بود، نه بر نیروی گروه‌های مختلف عرب. در حالی که خلافت های پیشین در حقیقت حکومت‌های انفرادی بودند که عمدتاً به ویژگی های مذهبی و پدرسالارانهٔ فرد خلیفه اتکاء داشتند این شکل جدید خلافت نهادی جدا از صاحب‌منصبان بود. در واقع امویان موفق شده بودند به جای خلافت، رژیمی حکومتی به‌وجود بیاورند و در عین حال میراث اسلامی خلافت را زنده نگه دارند و آن را به سمبولی برای امپراتوری تبدیل کنند.

فکر تشکیل چنین امپراتوری که دارای مایه و آهنگی اسلامی بود کاملاً متعلق به امویان نبود. بین اقدام‌های انجام شده توسط عبدالملك و ولید و اقدامات انجام شده توسط دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان شباهت‌های چشمگیری وجود داشت. در سوریه و مصر شکل و صورت کلی دستگاه اداری (از جمله نظام ادارهٔ درآمدها و حتی شکل اوراق بایگانی) شبیه دستگاه اداری امپراتوری بیزانس بود. تشکیلات نظامی سوریه نیز از الگوهای نظامی بیزانس پیروی می کرد. فرمانداران عرب در عراق نیز الگوی تشکیلات اداری ساسانیان ـ تقسیم‌بندی امور اجرایی به چهار دستهٔ امور مالی، نظامی، مکاتباتی، و امور دفتری ـ را اتخاذ کردند. حمایت رسمی حکومت از دین، و احداث مساجد ماندگار نیز در واقع تقلیدی از امپراتوری بیزانس بودند. امویان برای تزئین مساجد از طرح‌ها و حتی معمارها و هنرمندان یونانی استفاده کردند، و از نقش و نگارهای ساسانیان برای مزین کردن کاخ‌های خود بهره بردند. البته امپراتوری مذکور با وجود قرض گرفتن این طرح‌ها و نقش‌ها از امپراتوریهای پیشین آن‌ها را دگرگون کرده و معنا و محتوای جدیدی به آن‌ها داد تا نمادی اسلامی برای خود به‌وجود بیاورد. از این رو می توان گفت که ایدئولوژی این امپراتوری از امپراتوری‌های پیشین گرفته شده بود اما نمود و ظاهر آن اسلامی بود.

در عین حال نمایش قدرت این شکل جدید از امپراتوری عربی ـ اسلامی به فرونشستن شورش‌ها و ناآرامی‌های موجود در شهرهای پادگانی کمکی نکرد. موالی که به‌عنوان سرباز در ارتش خدمت می‌کردند و یا به‌عنوان مأموران اداری در دستگاه بوروکراسی حکومت فعالیت داشتند خواستار برابری از نظر مقام و امتیازات با عرب‌ها بودند. موالی سرباز همچنین تقاضا داشتند که اسامی‌شان در «دیوان‌های نظامی»[1] ثبت شود. تازه مسلمانان کشاورز نیز خواستار معاف شدن از مالیات‌هایی گردیدند که از غیر مسلمانان گرفته می‌شد.

به‌علاوه در شکل جدید از امپراتوری عربی ـ اسلامی کشمکش‌های شدید گروهی بین عرب‌ها نیز ادامه یافت. بعد از دومین جنگ داخلی گروه‌های قبیله‌ای جهت گیری‌های سیاسی و اقتصادی مشخص تری را اتخاذ کردند. یمنی‌ها از جمله عرب‌هایی بودند که فعالیت‌های نظامی را ترك کرده و جذب فعالیت‌های غیر نظامی شده بودند. آن‌ها یا در شهرها سکنی گزیده مشغول تجارت شده بودند و یا این که در روستاها به عنوان زمیندار و یا کشاورز به فعالیت اشتغال داشتند. این عرب‌ها از منافع تازه مسلمانان طرفداری می‌کردند و موافق درهم آمیختن گروه‌های عرب و غیر عرب در ارتش بودند. آن‌ها بیشتر به صلح تمایل داشتند تا جنگ‌های مداوم توسعه طلبانه. یمنی‌ها همچنین خواستار مساوات مالی بین عرب‌ها و تازه مسلمانان، و تمرکززدایی قدرت در دستگاه خلافت بودند و بیشتر بر هویت اسلامی حکومت تأکید می‌کردند تا هویتی صرفاً عربی. در مقابل قیسی‌ها عرب‌هایی بودند که فعالانه در ارتش خدمت می‌کردند و برای حفظ درآمدهای خود به استمرار فتوحات، حمایت مسؤولان حکومتی و تداوم جریان درآمدهای ایالتی نیاز داشتند. آن‌ها بر متمرکز کردن قدرت سیاسی، توسعهٔ اقتصادی و حفظ امتیازات عرب‌ها در مقابل تازه مسلمانان و غیر مسلمانان اصرار می‌ورزیدند.

خلفای اموی از عبدالملك تا هشام توازن سنجیده‌ای را بین این منافع متضاد حفظ کردند، اما با این وجود در دوران عمر دوم (۷۱۷ـ۲۰) کشمکش و اختلاف بین این گروه‌ها بالا گرفت. عمر دوم با تکیه بر هوش و نبوغ خود اوضاع را به طور واقع بینانه‌ای ارزیابی کرد

۱. لیست‌هایی که نام سربازان حقوق بگیر در آن‌ها ثبت شده بود.

و راه حل نهایی را که احتمالاً تنها راه حل ممکن بود ارائه داد. او به این واقعیت پی برد که تسلط یك گروه نژادی بر دیگران امر واپسگرایانه و اشتباهی می‌باشد. مردمانی که جبهه‌های جنگ را پر کرده و مردمانی که مشاغل کارمندی را به تصرف خود در آورده بودند، به همراه بازرگانان و صنعتگران که نقش مهمی در تبلیغ اسلام داشتند می‌بایست به‌عنوان اعضای سیستم در امپراتوری پذیرفته می‌شدند؛ دشمنی و خصومت بین عرب‌ها و غیرعرب‌ها نیز می‌بایست به یك اتحاد جهانی اسلامی تبدیل می‌شد. چنانچه عمر نیز پی‌برده بود مشکل، فقط آرام کردن تازه مسلمانان و حفظ برتری عرب‌ها نبود. او فهمیده بود که این امپراتوری دیگر نمی‌تواند یك امپراتوری عربی باشد بلکه باید امپراتوری کلیهٔ مسلمانان باشد. لذا وی از گرویدن تمام مردمان آسیای غربی به اسلام و برابر به حساب آوردن آن‌ها با عرب‌ها طرفداری و حمایت نمود.

بنابر این عمر دوم در سیاست‌های کلی خود رویکرد واقع بینانه‌ای داشت که با اصول اخلاقی قابل توجیه بودند. هدف او فقط برآورده کردن خواسته‌های تازه مسلمانان نبود بلکه وی همچنین در نظر داشت که تقاضاهای آن‌ها را با منافع کشور موافق و منطبق نماید. وی سعی کرد با پذیرش کامل خواسته‌های موالی که در کنار عرب‌ها می‌جنگیدند نارضایتی آن‌ها را برطرف کند؛ این موالی تقاضا داشتند به کلیهٔ سربازان مسلمان، اعم از عرب و غیرعرب این حق داده شود که اسامی‌شان در دیوان‌ها ثبت گردد. در خراسان با دستور او اسامی ۲۰۰۰۰ موالی در دیوان‌ها نوشته شد. وی همچنین اصول و مقررات جدیدی برای وضع مالیات‌ها ارائه داد که با هدف ایجاد برابری بین مسلمانان تهیه شده بودند. در حالی که تازه مسلمانان خواستار معافیت از مالیات بر زمین و مالیات سرانه به‌عنوان یکی از جنبه‌های برابری با عرب‌ها بودند عمر اعلان کرد پرداخت مالیات نباید نشانگر شأن و منزلت اجتماعی افراد باشد و لذا مقرر کرد همان طور که تازه مسلمانان باید بطور کامل مالیات بر زمین خود را بپردازند زمینداران عرب نیز باید به طور کامل و با همان نرخ مالیات بر زمین را بپردازند. از اینرو از نظر مالیاتی بین مسلمانان عرب و تازه‌مسلمانان مساوات برقرار شد. اما این عمل به زیان زمینداران عرب که تعدادشان هم زیاد نبود تمام شد. در خصوص مالیات سرانه نیز عمر اصلی را ارائه داد مبنی بر این که فقط از غیر مسلمانان مالیات سرانه گرفته

شود. این اصل همیشه اجرا نمی شد. لذا مهاجران عربی که در شهرهای پادگانی سکنی گزیده بودند به همراه تازه مسلمانان از مالیات سرانه معاف شدند؛ با این وجود آن‌ها می بایست مالیات‌های اسلامی (مثل خمس و زکات) را می‌پرداختند که با این عمل تاحدی ضرر ناشی از نگرفتن مالیات سرانه از آن‌ها جبران می شد.

خلفای بعدی سعی کردند اصول عمر دوم را به طور کامل اجرا کنند اما در این امر موفقیت بسیار کمی داشتند. در اواخر دوره حکومت امویان تمایل به برقراری عدالت با تمایل نسبت به حفظ وضع موجود در تضاد بود و سیاست دستگاه خلافت بین برقراری امتیازهای مالیاتی و لغو آن‌ها نوسان می کرد. در چنین وضعیتی موقعیت برای ظهور مخالفان و آغاز سومین جنگ داخلی مهیا بود. در محافل مذهبی اهل تسنن دشمنی و خصومت عمیقی نسبت به دستگاه خلافت وجود داشت. بسیاری از رهبران مذهبی سنی درحالی که از این رژیم به عنوان تجلی و نماد جامعهٔ اسلامی حمایت می کردند اما از سیاست‌های اداری و نظامی آن و مداخلهٔ این رژیم در امور دینی که انگیزه‌های سیاسی به دنبال آن بود ناراضی بودند. آن‌ها پیاده کردن یك نظام سلطنتی توسط این رژیم را نمی‌پسندیدند. متفکران سنی علی رغم این که مفهوم خلافت و ماهیت دینی آن را پذیرفته بودند تمایل داشتند حساب خودرا از رژیم حاکم و سازش‌های سیاسی آن جدا کنند.

شیعیان نیز آرزوی برآورده نشدهٔ حکومت فرزندان علی(ع) را در سر می‌پروراندند. آن‌ها ادعا می کردند خلافت حق اعضای خانواده علی(ع) می‌باشد. چرا که این خانواده از سوی خدا برای تعلیم اسلام و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی برگزیده شده است. در این دوره شیعیان با اظهار ادعای خود مبنی بر ظهور يك مهدی از بین این خانواده امید بسیاری از عرب ها و تازه مسلمانان ناراضی را برای رهایی از ظلم و ستم رژیم حاکم افزایش دادند. بنی‌هاشمی که محمد(ص) و علی(ع) را پرورش داده بود آیا ممکن نبود که چنین فردی را نیز در خود بپروراند؟ از زمان دومین جنگ داخلی به بعد علویان به میزان بسیار کمی در جامعه، خود را نشان می‌دادند و تنها به‌طور مخفیانه توطئه‌هایی را علیه امویان ترتیب می‌دادند. اما بالاخره آن‌ها در بین سالهای ۷۳۶ و ۷۴۰ به مبارزات خود جنبهٔ علنی دادند؛ این دور جدید از مبارزات با دستگیری تعدادی از کوفیان و اعدام آن‌ها

آغاز شد و با شکست زیدبن‌علی[۱]، نوه حسین(ع)، در سال ۷۴۰ پایان یافت.

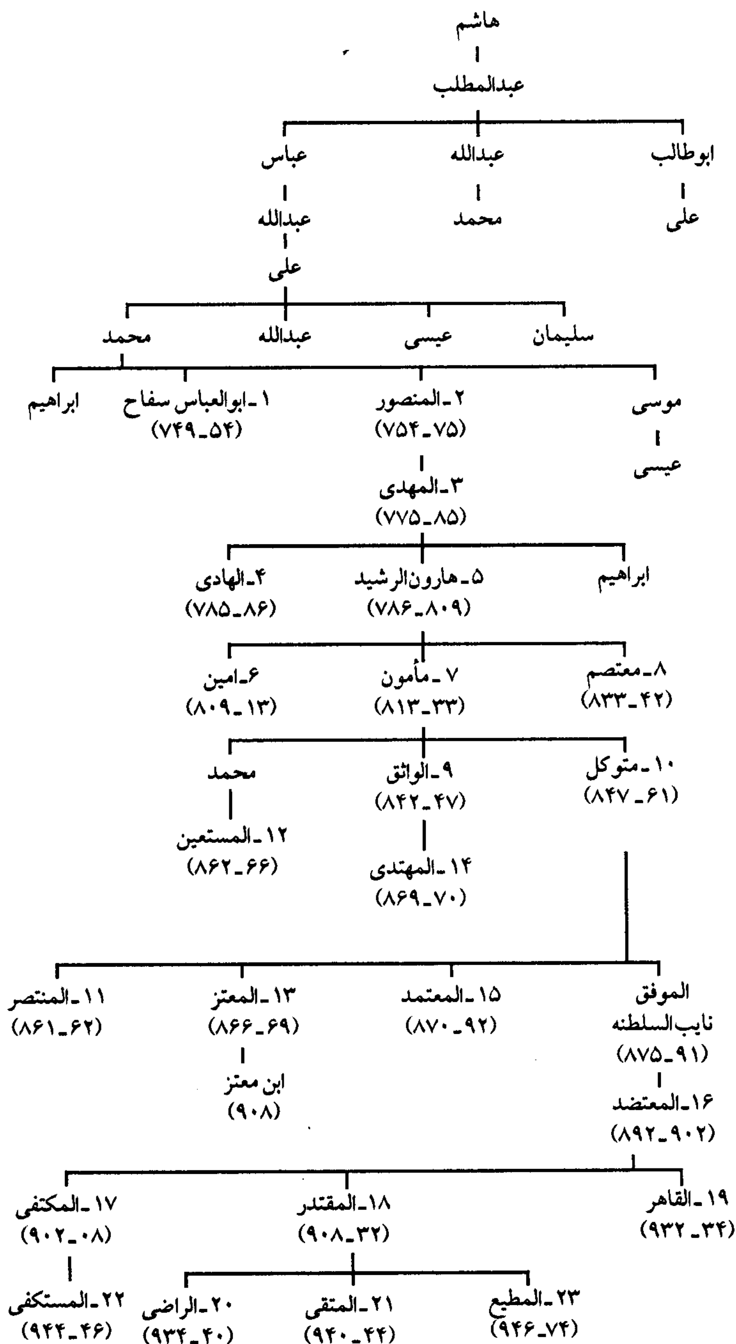
در ضمن، شاخهٔ دیگر از طایفهٔ بنی‌هاشم یعنی عباسیان منتظر رسیدن فرصت بودند. آن‌ها که همانند علوی‌ها از تبار یکی از عموهای پیامبر به نام عباس بودند با این ادعا که یکی از نتیجه‌های علی(ع) با نام ابوهاشم رهبری بنی‌هاشم و جنبش مخالف امویان را به آن‌ها واگذار کرده است مدعی خلافت بودند. در حالی که علویان بدون هیچ موفقیتی به دنبال جمع کردن نیرو از کوفه بودند عباسیان با فرستادن مبلغان و سازمان دهندگان انقلابی متعدد به خراسان در نظر داشتند جبههٔ متحدی از کلیه مخالفان امویان در آن‌جا تشکیل دهند. فرستادگان عباسیان مردم را برای گرفتن انتقام خون علی(ع)، سرنگونی امویان، و به‌وجود آوردن دورهٔ جدیدی از صلح و عدالت تحریك می کردند. فرستادهٔ برجستهٔ عباسیان با نام ابومسلم توانست یك جنبش پیچیدهٔ مخفی را در خراسان تشکیل دهد و نیروهای داوطلب این منطقه را سازماندهی کند.

بامرگ هشام در سال ۷۴۳ رژیم امویان مجدداً از هم پاشیده شد لذا علویان، عباسیان، خوارج، گروه های قبیله‌ای، و فرمانداران ناراضی همه وارد میدان مبارزه شدند. فرسودگی و خستگی قوای نظامی این رژیم دلیل مهم از هم پاشیدگی آن بود. آخرین خلفای اموی به‌طور فزاینده ای از نیروهای قابل اعتماد و باتجربهٔ سوری خود برای کنترل امور داخلی کشور استفاده می کردند. دستگاه خلافت در حالی وظیفهٔ حفظ نظم داخلی را برعهدهٔ نیروهای سوری می گذاشت که در نبردهای مرزی متحمل شکست هایی می‌شد. ترك ها، عرب ها را از ماوراءالنهر بیرون راندند و خزرها نیز که در آن سوی قفقاز زندگی می کردند خطوط دفاعی عرب‌ها را شکستند، آن‌هارا در اردبیل مغلوب کردند، سپس به ارمنستان یورش بردند و در سال ۷۳۰ تا موصل پیش رفتند. در سال ۷۴۰ یونانی‌ها در منطقه‌ای واقع در آناتولی به پیروزی قاطعانه‌ای مقابل عرب های مهاجم دست یافتند و یکی از لشکرهای مهم سوریه را از بین بردند. در سال ۷۳۲ نیز عرب‌ها و بربرهای مهاجم در فرانسهٔ مرکزی مغلوب شدند، و به‌علاوه در همین سال بربرهای تحت پرچم خوارج در شمال آفریقا دست

۱. یکی از فرزندان امام سجاد(ع). م.

به شورش زدند و یك لشکر ۲۷۰۰۰ نفری سوری را منهدم کردند (نیروهای باقیمانده از این لشکر به سمت اسپانیا، جایی که تعدادی از آن‌ها به تشکیل سلسلهٔ بنی امیه در آن‌جا کمك نمودند حرکت کردند). این شکست ها به روند «امپراتوری سازی» پایان دادند و باعث فرسودگی و تحلیل توان نظامی سوریه گردیدند. سلسلهٔ بنی امیه که به‌مدت یك قرن با تکیه برقدرت رو به افزایش خود حکومت کرده بود اکنون خود را فاقد قدرت لازم برای ادارهٔ مؤثر و کارآمد حکومت می‌دید. از سال ۷۴۴ تا ۷۵۰ شیعیان، خوارج و گروه های قبیله‌ای بر سر بدست گرفتن حکومت با هم کشمکش داشتند. در نهایت مروان‌بن‌محمد آخرین خلیفهٔ اموی (۵۰ـ۷۴۴) و فرماندار پیشین ارمنستان، نسبت به دیگران قدرت بیشتری پیدا کرده و خود را خلیفه خواند. اما هیچ کس حاضر به‌پذیرش حکومت وی نشد و لذا وسعت حاکمیت او به مناطقی محدود شد که نیروهای نظامیش در آن‌ها مستقر بودند.

نیروهای عباسیان در سال ۷۴۳ آمادهٔ حرکت به سمت سوریه شدند. ابومسلم نیروهای مورد نیاز خود را از روستاهای خراسان به‌ویژه مرو جمع‌آوری کرده بود. این روستاها مناطقی بودند که اولین فاتحان عرب پس از فتح خراسان در آن‌جا سکنی گزیده و به فعالیت‌های کشاورزی مشغول گردیده بودند. با این افراد مثل مردمان بومی سرزمین های فتح شده رفتار می‌شد و همانند این مردمان از آن‌ها مالیات گرفته می‌شد. امویان به آن‌ها قول داده بودند که از پرداخت مالیات معافشان کنند اما چنین نکردند. لذا طبیعی است که آن‌ها نیز آمادهٔ مبارزه علیه امویان باشند. به‌علاوه خراسان در تب ناآرامی سیاسی و انتظار ظهور مهدی می‌سوخت. مردم این خطه در انتظار پایان یافتن قریب الوقوع عمر دنیا، ظهور مهدی، و آغاز عصر جدیدی به‌همراه عدالت جهانی به سر می‌بردند. نوشته‌های دروغین اما عامه‌پسند «جفر» و «الملاحم» که در آن زمان منتشر شدند از وقوع جنگ‌های شدید و سرنوشت‌ساز، ظهور منادیان و پیام‌آوران روز قیامت، و همچنین ظهور مهدی خبر می‌دادند. در چنین جوی ابومسلم ظاهر شد تا مردمان آزرده‌ای که موقعیت‌شان نادیده گرفته شده بود و مالیات‌های سنگینی بر آن‌ها تحمیل می‌شد را گرد خود جمع کند. او توانست ۳۰۰۰ نیرو را بسیج نماید. این نیروها گروه های رقیب در خراسان را شکست دادند، حمایت یمنی های ساکن غرب ایران را به خود جلب کردند، به نیروهای مروان دوم



نمودار ۳. خلفای عباسی تا فروپاشی امپراتوری

در عراق حمله کردند و در نهایت دستگاه خلافت را به تصرف خود در آوردند.

شورش عباسیان با حمایت گسترده عرب هایی که عمدتاً مهاجران آزرده خاطر مقیم در مرو، یمنی ها و موالی آن‌ها بودند مواجه شد. همچنین گروه‌های شیعی که ماهیت و هویت رهبران عباسی را به درستی نشناخته بودند و آرمان آن‌ها را همانند آرمان خود تلقی می کردند از این شورش پشتیبانی نمودند. آن‌ها بعد از این که ابو العباس سفاح، رئیس خانوادهٔ عباسیان، به عنوان خلیفهٔ جدید انتخاب شد شدیداً دلسرد و ناامید گردیدند. عباسیان هنگامی که قدرت را در دست گرفتند با همان مشکلی مواجه شدند که امویان با آن روبه‌رو بودند: چگونه می توان اسم و عنوان خلافت را به یك حکومت پادشاهی کار آمد انتقال داد. این مشکل تا سال ۷۵۰ به صورت حل نشده باقی ماند. تلاش برای حل این مشکل به انقلابی منجر شد.

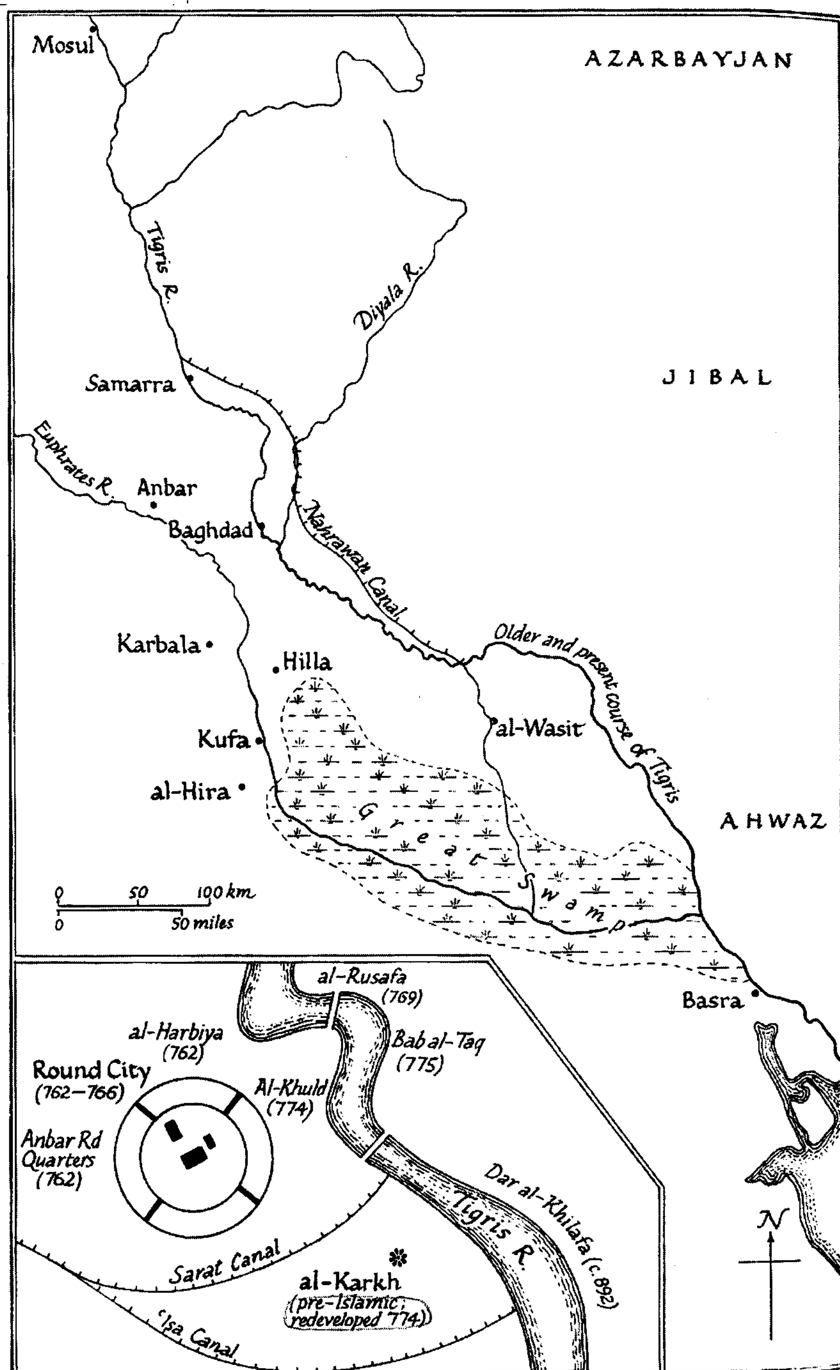
امپراتوری عباسیان: انقلاب اجتماعی و واکنش سیاسی

تقریباً اولین اقدام رژیم عباسیان احداث یك پایتخت جدید بود. رژیم های خاورمیانه‌ای از زمان های قدیم تا آن هنگام هر یك شهرهای جدیدی را به عنوان مراکزی برای سپاهان و کارمندان اداری خود و همچنین به‌عنوان نمادی از ظهور نظمی جدید به‌وجود آورده بودند. برای مثال پادشاهان امپراتوری آشوریان دو شهر مشهور نینوا و نیمرود[1] را ساختند. ساسانیان نیز تیسفون را بنا کردند. عباسیان نیز در محلی استراتژیك، واقع در کنار مسیر اصلی عراق ـ ایران ـ سوریه، و در یکی از حاصلخیزترین بخش های عراق که به سیستم آبیاری دجله ـ فرات دسترسی آسانی داشت شهر بغداد را به‌وجود آوردند تا پایتخت و مرکز اداری حکومت‌شان باشد.

بغداد نیز همچون پایتخت های دیگر به سرعت از اهداف مؤسسان خود پا را فراتر گذاشت و از یك مرکز نظامی و اداری به شهری بزرگ تبدیل شد. تصمیم به ساخت مرکزی حکومتی در این محل، اسکان گستردهٔ دو گروه را در اطراف این مرکز به دنبال داشت. نیروهای نظامی عباسیان در شمال این مرکز که «الحربیه» نام گرفت ساکن شدند.

---

1. Nimrod



نقشهٔ ۳. عراق و بغداد در اوایل دورهٔ امپراتوری عباسیان

* منطقه‌ای که قبل از ظهور اسلام نیز منطقه‌ای مسکونی بود اما در سال ۷۷۴ توسعه یافت.

هزاران کارگر ساختمانی نیز که اهل عراق، مصر، سوریه و ایران بودند در منطقهٔ جنوب کاخ که الکرخ نامیده شد اسکان یافتند. در بخش الکرخ بازارهایی ساخته شدند تا کارگران و خانواده‌هایشان بتوانند نیازهای خود را از آن‌ها برآورده کنند؛ کارگاه هایی به‌وجود آمدند تا پارچه، لوازم مورد نیاز زندگی، و ابزار آلات مورد لزوم ساختمان‌سازی را تولید کنند؛ همچنین کارخانه‌هایی احداث شدند تا مصالح ساختمانی لازم را فراهم نمایند. بنابراین بغداد به سه بخش تقسیم می‌شد ـ الحربیه، الکرخ، و بخش حکومتی که مدینةالسلام نام داشت.

مدینةالسلام با تصمیم خلفا مبنی بر ساختن کاخ ها و مجموعه‌های حکومتی بیشتر توسعه پیدا کرد و در نتیجه بخش های دیگر شهر نیز بزرگتر شدند. احداث ناحیهٔ سلطنتی الرصافه در کنار رود دجله نیز باعث توسعهٔ این شهر شد.

خاورمیانه تا آن زمان شهری به بزرگی بغداد به خود ندیده بود. بغداد تنها یك شهر نبود بلکه همچنین یك مرکز حکومتی بود، که از مناطقی واقع در دو طرف رود دجله تشکیل می‌شد. در قرن نهم این شهر حدوداً ۲۵ مایل مربع مسافت و بین ۳۰۰۰۰۰ الی ۵۰۰۰۰۰ نفر جمعیت داشت. این شهر در آن زمان ده برابر شهر تیسفون بود و مساحتش از مجموع مساحت مناطق مسکونی ـ شهرها، شهرك ها، روستاها و آبادی ها ـ منطقهٔ دیاله بیشتر بود. همچنین این شهر از قسطنطنیهٔ آن زمان که تخمین زده می‌شود ۲۰۰۰۰۰ نفر جمعیت داشته بزرگتر بود. بغداد تا قرن شانزدهم که استانبول ساخته شد بزرگترین شهر خاورمیانه به حساب می آمد. این شهر صرف نظر از چین، در زمان خود بزرگترین شهر جهان بود.

وسعت زیاد بغداد بیانگر اهمیت بسیار زیاد آن در شکل گیری امپراتوری عباسیان و شکل گیری جامعه و فرهنگ این امپراتوری می‌باشد. بغداد به عنوان یك شهر پایتختی محل وفور فرصت های اقتصادی بود. این پایتخت به مرکز مهمی در زمینهٔ تجارت بین‌الملل، تولید پارچه، چرم، کاغذ و دیگر تولیدات صنعتی تبدیل شد. با این حال مهمترین موضوع در مورد این شهر آن است که مردمانی از نقاط مختلف جهان جمعیت آن را تشکیل می دادند. یهودیان، مسیحیان، مسلمانان، و مشرکان؛ ایرانی‌ها، عراقی‌ها،

عرب‌ها، سوری‌ها و افرادی از آسیای مرکزی جمعیت این شهر را تشکیل می‌دادند. سربازان و کارمندان دولتی، کارگران سازندهٔ این شهر، مردمانی که در روستاهای اطراف زندگی می‌کردند، به همراه بازرگانان خراسانی و شرقی که از طریق خلیج فارس به هند رفت و آمد می‌کردند در این شهر سکنی گزیدند. به‌علاوه اشراف و زمینداران اهواز، کارگران پارچه‌باف خوزستان، اسرای جنگی اهل آناتولی، دانشمندانی از اسکندریه، حران، و جندی‌شاپور، بعضی از روستائیان نسطوری و مسیحی اهل عراق و مردمانی از بصره که در جستجوی برقراری ارتباط‌های فکری و جمع آوری ثروت بودند نیز این شهر را خانهٔ خود قرار دادند. بطور کلی بغداد محصول آشوب‌ها، مهاجرت‌ها، تحولات اقتصادی و همچنین موج گرایش به اسلام در یکصد سال پیش از تأسیس آن بود. بغداد یك جامعهٔ جدید خاورمیانه‌ای را در خود جای داده بود. این جامعه متشکل بود از عرب‌ها و عجم‌های مختلف‌الاصاله‌ای که تحت پرچم اسلام و امپراتوری عربی به هم پیوسته بودند. بغداد نیروی انسانی و ثروت لازم برای ادارهٔ این امپراتوری وسیع را در دسترس قرار می‌داد. این شهر، فرهنگی را که بعداً به تمدن اسلامی تبدیل شد شکل داد.

تأسیس بغداد توسط عباسیان بیانگر تلاش آن‌ها برای حل همان مشکلاتی بود که سلسلهٔ بنی‌امیه را احاطه کرده و سپس باعث نابودی آن گردیده بود. آن‌ها به محض روی کار آمدن با همان مشکلاتی روبه‌رو شدند که سلسلهٔ پیشین با آن‌ها مواجه بود: عدم وجود نهادهای کار آمد حکومتی، و عدم برخورداری از حمایت سیاسی کافی از سوی عرب‌های مسلمان، تازه مسلمانان، و جوامع غیر مسلمان. سلسلهٔ جدید می‌بایست وفاداری و فرمانبرداری افراد تحت سلطه‌اش را تضمین می‌کرد و به رژیم خود مشروعیت دینی می‌بخشید. این رژیم برای حل مشکلات مذکور به اصول عمر دوم متوسل شد. عباسیان برتری و تفوق عرب‌ها را از میان برداشتند و برابری کلیهٔ مسلمانان را مورد تصدیق قرار دادند. آن‌ها تشکیل «ملت نظامی پیشهٔ عرب» را امری اشتباه تلقی کردند و لذا با آغوش باز هر مسلمانی را به عنوان حامی خود پذیرفتند. آن‌ها طیف گسترده‌ای از نخبگان خاورمیانه را به استخدام خود در آوردند و این افراد را به بالاترین پست‌های نظامی و اجرایی منصوب نمودند. بدین ترتیب برتری و تفوق عرب‌ها بُعد سیاسی خود را از دست داد و یك رژیم

ائتلافی که در بر گیرندهٔ گروه‌های عرب و غیرعرب بود تشکیل شد. ترویج و انتشار زبان عربی به عنوان یك زبان میانجی[1]، گسترش اسلام، افزایش فوق‌العادهٔ فعالیت‌های تجاری، و توسعهٔ اقتصادی و جمعیتی امکان جذب افرادی را در سطح امپراتوری به عنوان پرسنل حکومتی و همچنین جلب حمایت گستردهٔ سیاسی ساکنان امپراتوری از این رژیم را فراهم آوردند. با این که عرب‌ها مناطق مختلف این امپراتوری را فتح کرده بودند اما عباسیان این امپراتوری را صرفاً متعلق به عرب‌ها نمی‌دانستند. این امپراتوری متعلق به تمام مردمانی بود که اسلام آورده و از علایق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مشترکی برخوردار بودند، علایقی که مشخصهٔ یك جامعهٔ جهان‌شمول و جدید خاورمیانه‌ای بودند.

رژیم جدید در نظر داشت که کادرهای نظامی و اجرایی جدیدی را تشکیل دهد. عباسیان امتیازهای نظامی عرب‌ها را لغو کردند و لشکرهای نظامی جدیدی را به‌وجود آوردند. این لشکرها اگرچه تا حدودی متشکل از عرب‌ها بودند اما طوری سازماندهی شده بودند که فقط به منافع سلسلهٔ حاکم وفادار باشند نه به منافع قبیله‌ای و گروهی خود. قبلاً امویان سعی کرده بودند سربازان سوری، تازه مسلمانان عجم، موالی و حتی نیروهای عجم غیر مسلمان را جایگزین نیروهای محلی عرب‌ها بکنند. آن‌ها همچنین تمایل داشتند قدرت نظامی و سیاسی در دست بعضی از لشکرهای سوری که به خلیفه وفادار هستند متمرکز باشد. با این وجود امویان هرگز نمی‌توانستند با صراحت بر تصمیم خود مبنی بر تشکیل ارتشی متخصص و کارآزموده به جای «ملت نظامی پیشهٔ عرب» تأکید کنند و به طریق اولی هرگز نمی‌توانستند چنین تصمیمی را عملی نمایند. بنابراین در سراسر دورهٔ امویان، برای انجام فتوحات نیاز به نیروهای عرب بود.

عباسیان هنگامی که به قدرت رسیدند توسعه طلبی‌های ارضی را کنار گذاشتند و لذا نیروهای عرب موجود در عراق، خراسان، سوریه و مصر را از فعالیت‌های نظامی معاف کردند. آن‌ها دیگر نیاز به قوای ذخیره با این حجم نداشتند، بلکه فقط به تعداد محدودی مرزدار و یك ارتش مرکزی برای مقابله با توسعه طلبی‌های بیزانس و سرکوب شورشهای

1. Lingua Franca

داخلی احتیاج داشتند. عباسیان در تشکیل این ارتش از نیروهایی استفاده کردند که به‌وسیله آن‌ها امپراتوری امویان را سرنگون کرده بودند ـ عرب‌های خراسانی، فرزندان آن‌ها و موالی‌شان.

باز عمل کردن عباسیان در بخش اداری به‌خصوص، واضح و آشکار بود. بسیاری از کارمندان بوروکراسی در حال توسعهٔ عباسیان ایرانیان خراسانی بودند که ورود آن‌ها در دستگاه حکومت مرکزی از دورهٔ آخرین خلفای اموی آغاز شده بود. مسیحیان نسطوری نیز حضور خوبی در دستگاه اداری داشتند، شاید به این علت که آن‌ها کسر بزرگی از جمعیت عراق را تشکیل می‌دادند. اقلیت‌های کوچکتری مثل یهودیان نیز در امور مالیاتی و پولی فعالیت داشتند. نقش شیعیان نیز در دستگاه بوروکراسی قابل ملاحظه بود. اما بطور کلی عرب‌ها در زمان عباسیان جایگاه مهم خود را از دست ندادند. سلسلهٔ عباسیان عرب بود، ارتش عباسیان نیز تا حدودی متشکل از عرب‌ها بود، به‌علاوه امور قضایی و حقوقی بغداد و دیگر شهرهای مهم نیز در دست آن‌ها قرار داشت. با این وجود ادامهٔ حضور عرب‌ها در دستگاه حکومتی و اداری دیگر منبعث از حضور آن‌ها در دوره‌های گذشته نبود بلکه به وفاداری آن‌ها نسبت به سلسلهٔ حاکم بستگی داشت.

عباسیان با حفظ تشکیلات اداری و حکومتی امویان سیاست اجتماعی بنیادینی را دنبال کردند. آن‌ها تلاش‌های امویان برای متمرکز کردن قدرت سیاسی را ادامه دادند. درست همان گونه که امویان سنت‌های بوروکراتیك رومی‌ها و ساسانیان را به ارث بردند و حتی بقایای تشکیلات این دو امپراتوری را به کار گرفتند عباسیان نیز سنت‌ها، روال کارها، تجارب و حتی پرسنل دستگاه اداری امویان را به خدمت گرفتند. تشکیلات حکومتی دستگاه عباسیان برپایهٔ روابط شخصی و خانوادگی با خلفا قرار داشتند. در اوایل کار، وزارتخانه‌ها در حقیقت متشکل بودند از یك سری علمای مذهبی که در خدمت مقامات عالی رتبه قرار داشتند و خلفا در خصوص هر موضوعی با دیگران مشورت می کردند. پس از مدتی این ویژگی موقتی و خانوادگی دستگاه خلافت کنار گذاشته شد ـ نه کاملاً ـ و شکل عقلانی‌تری از حکومتداری جای آن را گرفت. فعالیت‌های دستگاه حکومت نظم و ترتیب بیشتری به‌خود گرفت و سه نوع دفتر در دستگاه حکومتی تشکیل گردید. دفتر اول

دیوان‌الرسائل خوانده می‌شد. این دفتر مسؤول ثبت اسناد و انجام مکاتبات بود. دفتر دوم دفتر جمع‌آوری مالیات بود که دیوان‌الخراج نام داشت. دفاتر نوع سوم دفاتری بودند که مسؤول پرداخت هزینه‌های ارتش، دربار و مستمری‌بگیران بودند. با گذشت زمان فعالیت‌های اداری تخصصی‌تر شده، هر بخشی ـ بخش درآمدها، بخش بایگانی، بخش هزینه‌ها ـ به چند اداره تقسیم شد و هر اداره به قسمت‌های کوچکتری تقسیم گردید تا فعالیت‌های بیشتری را بتوانند انجام دهند. به‌علاوه در کنار کارکنان بوروکراتیك افرادی نیز به عنوان قاضی از سوی خلیفه منصوب شدند. قضات معمولاً از بین علمای برجستهٔ فقه اسلامی انتخاب می‌شدند و وظیفهٔ آن‌ها اجرای دستورات فقهی بود. با این حال در جوامع کوچك همچنان قوانین عرفی اعمال می‌شدند.

با گسترش و توسعهٔ هرچه بیشتر این بخش‌ها و ادارات خلفا خود را در نظارت بر فعالیت‌های اداری ناتوان‌تر می‌دیدند. آن‌ها برای این که تشکیلات اداری را در برابر خود پاسخگو و مسؤول نگه دارند اقداماتی انجام دادند. اولین اقدام آن‌ها افزایش میزان نظارت و بازرسی از دستگاه بوروکراتیك بود، لذا امور مالی تحت نظارت دیوان‌الازمه که یك دفتر کنترل کننده بود قرار گرفت. این دفتر سپس به «دفتر مستقل بودجه» تبدیل شد. به‌علاوه مقرر شد که نامه‌های نوشته شده برای امضاء به دیوانی با نام دیوان‌التوقیع فرستاده شوند و سپس به «خاتم» نگهدارندهٔ مهر سلطنتی تحویل داده شوند. همچنین دادگاه اداری ویژه‌ای با نام «دیوان مظالم» تشکیل شد که در آن خلیفه به شکایات مردم از دستگاه اداری و مالی حکومت رسیدگی می‌کرد. یك پیك رسمی و سرویس اطلاعاتی (برید) نیز مأمور جاسوسی در خصوص بخش‌های مختلف حکومت شد. بالاخره نیز منصبی به نام منصب وزارت به‌وجود آمد تا قسمت‌های مختلف دستگاه بوروکراسی را با هم هماهنگ کند، و بر فعالیت‌های این دستگاه نظارت داشته باشد. وزیر عنوانی بود که در اصل به معاونان نزدیك خلیفه اطلاق می‌شد. در دوران حکومت المهدی (۸۵ـ۷۷۵) و هارون‌الرشید(۸۰۹ـ۷۸۶) خانوادهٔ برمکیان اهمیت ویژه‌ای پیدا کردند. آن‌ها که در اصل از اهالی بلخ و دارای مذهب بودایی بودند به درجات بالای ارتشی دست یافتند، به فرمانداری‌های محلی منصوب شدند و به عنوان معلمان خصوصی شاهزاده‌ها به فعالیت پرداختند. برمکیان اگرچه از قدرت

زیادی برخوردار شدند اما هیچ گاه نتوانستند به‌طور کامل دستگاه حکومتی را در دست بگیرند. میزان نفوذ آن‌ها در حکومت به میل و ارادهٔ خلفا بستگی داشت. هارون‌الرشید در سال ۸۰۳ اعضای برجستهٔ این خانواده را اعدام کرد. تا قبل از نیمهٔ قرن نهم وزیر به عنوان رئیس حکومت به حساب می آمد. وی وظیفهٔ کنترل بوروکراسی، انتصاب مأموران محلی و جلوس در دادگاه مظالم را بر عهده داشت.

حکومت مرکزی عباسیان که از تشکیلات مفصلی برخوردار بود به عنوان مرکز کنترل امپراتوری عمل می کرد و از بغداد با ایالت‌های دیگر ارتباط برقرار می کرد. اما برخلاف میل باطنی عباسیان همه ایالت‌ها به شکل بوروکراتیك اداره نمی‌شدند. در واقع میزان تسلط حکومت مرکزی بر ایالت‌های مختلف متفاوت بود.

ایالاتی که به طور مستقیم اداره می‌شدند عبارت بودند از عراق، بین‌النهرین، مصر، سوریه، غرب ایران، و خوزستان ـ نزدیکترین ایالتها به پایتخت. خراسان نیز برای مدتی جزء این گروه بود. این ایالات طوری سازماندهی شده بودند تا میزان اطاعت و پیروی مأموران حکومتی از دستورات حکومت مرکزی به حداکثر برسد و جریان ارسال درآمدهای مالیاتی از این ایالات به مرکز حکومت تضمین شود. دورهٔ انتصاب افراد به عنوان فرماندار هر ایالت دورهٔ کوتاهی بود تا بدینوسیله آن‌ها از نظر شغلی کاملاً وابسته به خلیفه باشند. فرمانداران به سرعت از ایالتی به ایالتی دیگر فرستاده می‌شدند تا نتوانند در بین مردم محلی حامیانی پیدا کنند و احتمالاً از آن‌ها علیه حکومت مرکزی استفاده نمایند. به‌علاوه اختیارات حکومت ایالتی اغلب بین چند نفر تقسیم می‌شد. فرماندار خودش معمولاً فرماندهی قوای نظامی را نیز بر عهده داشت، شخص دیگری از سوی خزانه‌داری مرکزی به عنوان متصدی امور مالی و مالیاتی ایالت منصوب می‌شد و همچنین فرد دیگری بعنوان مسؤول امور قضایی تعیین می گردید. این مأموران که قدرت یکدیگر را مهار می کردند تحت نظارت «برید» قرار داشتند. البته تغییر دائمی محل مأموریت فرمانداران، تفکیك امور نظامی از امور غیر نظامی، و گماشتن برید برای نظارت بر کار دیگر مأموران به سادگی قابل انجام نبودند. فرمانداران اغلب از بین جنگ‌سالارها، ژنرال‌ها و اعضای قدرتمند خانوادهٔ سلطنتی انتخاب می‌شدند و لذا کنترل آن‌ها کار مشکلی بود.

به غیر از ایالاتی که به طور مستقیم اداره می‌شدند مناطق دیگر به میزان بسیار کمی تحت کنترل دستگاه خلافت قرار داشتند. این مناطق عبارت بودند از ایالات واقع در کنار دریای خزر (گیلان، طبرستان، دیلمان و گرگان)؛ ایالات واقع در آسیای میانه (ماوراءالنهر، فرغانه[1]، اشروسنه[2]، و کابل)؛ و بیشتر بخش‌های آفریقای شمالی. خلیفه برای برخی از ایالات حاشیه‌ای یك فرد نظامی را به عنوان فرماندار منصوب می‌کرد که فقط دارای نقش نظارتی بود. این فرد با کمك نیروهایی که در اختیارش بودند برروند جمع‌آوری خراج و مالیات نظارت داشت. برای مثال تا اواسط قرن نهم دو ایالت ارمنستان و طبرستان دارای فرمانداران عربی بودند که فقط بر فعالیت‌های پادشاهان محلی نظارت داشتند و جمع‌آوری خراج را تحت نظر داشتند. این فرمانداران هیچ تماس مستقیمی با مردم محلی نداشتند و مالیات‌ها توسط مسؤولان محلی جمع‌آوری می‌شد.

در مواردی دیگر دستگاه خلافت فقط به تأیید سلسلهٔ‌های محلی به عنوان «فرمانداران خلیفه» اکتفا می‌کرد. خراسان که تا سال ۸۲۰ مستقیماً توسط افراد منصوب از سوی خلیفه اداره می‌شد از این سال تا سال ۸۷۳ تحت کنترل خانواده طاهریان قرار گرفت. فرمانداران طاهری ظاهراً از سوی خلفا انتخاب می‌شدند اما در حقیقت خلفا حکومت آن کسی را که وارث تاج و تخت بود مورد تأیید قرار می‌دادند. طاهریان خراج‌های بسیار زیادی را به دستگاه خلافت می‌دادند اما هیچ فردی از سوی این دستگاه فرستاده نمی‌شد تا جریان پرداخت خراج‌ها را تضمین کند و بر روند جمع‌آوری آن‌ها نظارت داشته باشد. ماوراءالنهر نیز که تحت حکومت سامانیان قرار داشت به همین شیوه اداره می‌شد. سامانیان از زمان امپراتوری ساسانیان یکی از خانواده‌های حاکم محلی به شمار می‌آمدند. آن‌ها با ضمیمه شدن ماوراءالنهر به امپراتوری اسلامی دین اسلام را پذیرفتند. در دورهٔ خلافت مأمون (۳۳-۸۱۳) اعضای حاکم خانوادهٔ مذکور به عنوان فرمانداران موروثی سمرقند، فرغانه و هرات منصوب شدند.

1. Farghana
2. Ushrusana

حکومت‌های محلی[1] نیز به شیوه‌های مختلفی اداره می‌شدند. ایالت عراق از نظر اداری دارای سلسلهٔ مراتبی بود با نام‌های کوره، تاسوج و رستاق. رستاق که آخرین واحد در این سلسله مراتب بود از یك بازار و یك شهر کوچك به همراه روستاهای اطراف آن تشکیل می‌شد. سلسله مراتب مشابهی نیز در بخش‌هایی از خراسان و در غرب ایران دیده می‌شد. ساختار حکومتی در مصر نیز چنین بود.

حکومت‌های محلی در واقع برای جمع آوری مالیات تشکیل گردیده بودند. این حکومتها بررسی‌هایی انجام می‌دادند تا میزان زمین‌های زیر کشت، نوع محصولات کاشته شده، و میزان برداشت مورد انتظار تعیین گردد. سپس اطلاعات جمع آوری شده به حکومت مرکزی ارسال می‌شد. در آن‌جا میزان مالیات‌هایی که از مناطق مختلف می‌بایست دریافت شود تخمین زده می‌شد. این مبلغ بین بخش‌ها تقسیم می‌گردید سپس صورتحساب‌هایی که میزان مبلغ پرداختی توسط هر زیربخش را مشخص کرده بودند به حکومت محلی فرستاده می‌شدند، هر زیر بخش صورتحساب خود را دریافت می‌کرد و مالیات خواسته شده را بین واحدهای کوچکتر تقسیم می‌نمود. در مرحلهٔ بعد مالیات‌ها جمع آوری می‌شدند، هزینه‌های محلی از آن کسر می‌گردید، باقیماندهٔ آن به بالا فرستاده می‌شد، و بالاخره آن‌چه که می‌ماند به بغداد ارسال می‌شد.

در رژیم عباسیان از کلیهٔ زمین‌های زیر کشت مالیات گرفته نمی‌شد. قوانین متعارف مالیاتی در خصوص زمین‌های متعلق به نخبگان حکومتی، زمین‌های نهادهای دینی، زمین‌های بایر احیا شده و زمین‌های خریداری شده یا مصادره شده توسط دستگاه خلافت اجرا نمی‌شد. زمین‌های بسیاری در عراق و غرب ایران جزء این دسته بودند.

قوانین و مقررات متعارف مالیاتی در خصوص دسته‌ای دیگر از زمین‌ها که اقطاع نامیده می‌شدند نیز اعمال نمی‌گردید. یك نوع از اقطاع، اقطاع تملیك نام داشت. اقطاع تملیك به زمین‌هایی گفته می‌شدند که با یك مهلت سه ساله به افرادی واگذار می‌شدند تا آن‌ها را آباد کنند و در آن‌ها به کشت بپردازند. این زمین‌ها که اغلب زمین‌های بایر بودند

۱. حکومت‌هایی که هر یك بخشی از یك ایالت را اداره می‌کردند و خود تحت کنترل حکومت ایالتی قرار داشتند.

برای مدت طویلی از تخفیف مالیاتی برخوردار می‌شدند. زمین‌های مذکور بالاخره ملك شخصی اشخاص می گردیدند، به طوری که با مرگ احیا کنندهٔ آن‌ها به تملك وارثان آن فرد درمی‌آمدند. دادن چنین امتیازهایی در حقیقت با هدف تشویق سرمایه گذاری در بخش کشاورزی انجام می گرفت.

نوع دیگری از اقطاع، اقطاع استغلال نام داشت. در این مورد زمین‌هایی که قابل کشت بودند و بخشی از اموال عمومی به حساب می آمدند به اشخاص واگذار می‌شدند. این اشخاص متعهد می‌شدند در مقابل اخذ مالیات از کشاورزانی که روی این زمین‌ها کار می کردند مبلغ ثابتی را به خزانه‌داری بفرستند. این مبلغ در حقیقت یك دهم مالیات این زمین‌ها بود. لذا منفعتی که نصیب این شخص می‌شد عبارت بود از مابه‌التفاوت بین آن‌چه که کشاورزان به وی می‌پرداختند و آن‌چه که وی به حکومت می‌داد.

چندین دلیل برای اعطای این نوع امتیازها وجود داشت. واگذاری چنین زمین‌هایی از سوی حکومت در حقیقت وسیله‌ای بود برای ادای دین به اعضای خانوادهٔ سلطنتی، درباریان، مقام‌ها و نظامیان برجسته که نقش مهمی در تشکیل آن ایفا کرده بودند. به‌علاوه با واگذاری این زمین‌ها لزوم جمع آوری مالیات‌های مناطق مختلف، آوردن آن‌ها به بغداد و توزیع مجددشان برطرف می‌شد و لذا دستگاه اداری حکومت کوچکتر و ساده‌تر می گردید. دیگر لازم نبود نقشه‌ها و اسناد زمین‌های مختلف توسط حکومت نگهداری شود بلکه تعیین شرایط واگذاری این زمین‌ها کفایت می کرد. با این وجود تا اواسط قرن نهم اقطاع با محدودیت‌ها و قید و بندهای نسبی واگذار می‌شدند. تا این زمان هرگز اقطاعی در عوض حقوق نظامی واگذار نشدند.

حکومت‌های محلی در امپراتوری عباسیان با مشکلات سیاسی حساسی مواجه بودند. این حکومت‌ها به‌ویژه در جمع آوری مالیات‌ها با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو بودند. علی‌رغم این که تشکیلات بوروکراتیك این حکومتها دارای قدرت بسیار زیادی بودند اما اعمال این قدرت در روستاها کار بسیار مشکلی بود. بوروکراسی برای انتقال دستورات و انجام وظایف اداری و مالی بسیار مناسب و توانا بود ولی به دلیل کمبود اطلاعات، قدرت حکومت در روستاها کم بود. دستگاه حکومتی چگونه می توانست از کشاورزان مالیات

بگیرد در حالی که نمی‌دانست چه کسی زمین دارد، چه کسی پول دارد، و تولید فلان زمین چقدر است؟ این دستگاه چگونه می‌توانست با وجود گرفتاری‌های چند هزار ساله بر سر مالکیت زمین، حق برخورداری از آب و دیگر مسائل حقوقی کار خود را از پیش ببرد؟ مأموران جمع آوری مالیات چگونه می‌توانستند مطمئن شوند که آیا محصولاتی پنهان شده‌اند یا نه؟ دستگاه حکومتی با متخصصان فنی از قبیل نقشه‌برداران (برای تعیین مساحت و ابعاد زمین‌ها)، اندازه گیران (برای تخمین زدن میزان محصولات)، و صرافان پول (برای تبدیل پول‌ها و تأیید جنس آن‌ها) قدم به روستاها می گذاشت. همچنین تعدادی متخصص حقوقی نیز از جمله قضاتی برای رسیدگی به دعاوی، مسؤولان ثبت و نگهداری اسناد و افرادی به عنوان شاهد بر معاملات به روستاها فرستاده می‌شدند. در کنار این متخصصان کسانی که اهل خشونت بودند، وصول کنندگان مالیات، سربازان، نیروهای انتظامی، اخاذان، جاسوس‌ها و جانیان نیز در امر جمع آوری مالیات نقش داشتند، چرا که ایجاد رعب و وحشت برای جمع آوری مالیات ضروری به نظر می‌رسید.

با تمام این‌ها بدون همکاری مردم محلی به هیچ وجه امکان اخذ مالیات از مردم فراهم نمی‌شد. رؤسای طوایف، رؤسای روستاها (در ایران رئیس و در مصر شیخ البلد)، و زمینداران روستایی از جمله افرادی بودند که می‌بایست همکاری آن‌ها جلب می‌شد. در ایران و عراق می‌بایست همکاری «دهقان‌ها»[۱]، نخبگان بومی و عرب‌هایی که صاحب زمین بودند، تاجران غلات، و صرافان (کسانی که محصولات کشاورزان را می‌خریدند یا به آن‌ها پول قرض می‌دادند تا بتوانند مالیات‌های خود را بپردازند) جلب می‌شد.

قرض دهندگان پول، زمینداران، و رؤسای روستاها نقش میانجی گرانهٔ مهمی در جریان جمع آوری مالیات‌ها داشتند. آن‌ها به عنوان قدرتمندترین افرادی که با روستاها مرتبط بودند به نمایندگی از روستائیان با مأموران مالیاتی مذاکره می‌کردند، سعی می‌نمودند در جهت منافع کشاورزان به توافق‌هایی با آن‌ها دست یابند، و مالیات‌ها را جمع آوری نموده آن‌ها را به مأموران مالیاتی تحویل دهند. چنین ترتیبی برای هر دو طرف مالیات‌دهنده و

---

۱. زمینداران، رؤسای روستاها، اشراف محلی اواخر دوره ساسانیان و اوایل دوران امپراتوری اسلامی

مالیات گیرنده مناسب بود. نمایندگان دستگاه بوروکراتیك هرگز مطمئن نبودند که چه مقدار پول می‌توانند جمع‌آوری کنند، و تمایل داشتند از برخورد مستقیم با افراد که ممکن بود اصطکاك‌هایی را به‌وجود بیاورد اجتناب کنند. کشاورزان نیز نمی‌خواستند به‌طور مستقیم با مطالبات سرسام‌آور مأموران مالیاتی به مقابله بپردازند. رؤسای روستاها همهٔ آن‌چه را که از کشاورزان می‌گرفتند به مأموران مالیاتی نمی‌دادند بلکه مقداری را به عنوان مالیات به آن‌ها می‌دادند و مابقی نصیب خودشان می‌گردید. مأموران عباسی به خوبی از اهمیت این نخبگان که آن‌ها را «اعوان» خود می‌نامیدند آگاه بودند. آن‌ها به این امر واقف بودند که دستگاه بوروکراسی برای تعیین میزان مالیاتی که باید پرداخت شود و سپس تقسیم و جمع‌آوری آن نیازمند به اشخاصی است که نه وابسته به این دستگاه باشند و نه مطیع آن باشند ولی در عین حال با این دستگاه همکاری کنند.

به‌طور کلی تشکیلات امپراتوری عباسیان بوروکراسی پیچیده‌ای بود که در مرکز شدیداً گسترش یافته بود و با عناصر محلی و ایالتی در سرتاسر امپراتوری تماس داشت. با این وجود، رابطهٔ بین حکومت مرکزی و سطوح ایالتی و محلی کاملاً سلسلهٔ مراتبی نبود. هر سطحی توسط افرادی مستقل اداره می‌شد. در بعضی موارد این افراد شاهزاده‌ها یا فرمانداران مستقلی بودند که تمام مناطق ایالت را در کنترل خود داشتند و در مواردی دیگر این افراد رؤسای روستاها و زمینداران روستایی بودند که حکومت مرکزی و حکومت‌های ایالتی بدون کمك آن‌ها درمانده می‌شدند. با توجه به این که ارتباط با حکومت مرکزی کاملاً سلسله مراتبی نبود نظام پیچیده‌ای از فشارها، فرصت‌ها، تعهدات و علایق، اشراف کشوری، ایالتی و محلی را به رژیم پیوند می‌داد.

روابط خوب اشراف با حکومت مرکزی بیش از هر چیز دیگر از قدرت و توان بالای نظامی رژیم نشأت می‌گرفت. همچنین منافع شخصی یکی دیگر از عوامل برقراری این روابط بود. رؤسای روستاها و زمینداران می‌دانستند که مشارکت آن‌ها در جمع‌آوری مالیات باعث تثبیت موقعیت محلی آن‌ها خواهد شد، این عمل اهمیت سیاسی آن‌ها را افزایش خواهد داد، شأن و منزلت، قدرت و احترام آن‌ها را بالا می‌برد، و فرصت‌های مالی خوبی را برای آن‌ها فراهم می‌کند. همکاری با حکومت به نفع اشراف و عناصر متنفذ بود،

زیرا سرانجام هر گونه قدرت و منزلت اجتماعی از رابطه با دولت ناشی می‌شد و بدون برخورداری از رابطه با دولت این قدرت و منزلت به آسانی دوام نمی‌آورد. گذشته از دو عنصر اجبار و منفعت، علایق و پیوندهای ظریف بین افراد مختلف نیز باعث تضمین همکاری و وفاداری اشراف با حکومت می‌شدند. علایق گروهی و شخصی اغلب، مسؤولان حکومت مرکزی و نخبگان محلی را به هم پیوند می‌داد. معمولاً مسؤولان حکومت مرکزی از بین خانواده‌های اشرافی ایالت‌ها انتخاب می‌شدند. خانواده‌های زمیندار و اشرافی ایالت‌ها فرزندان خود را برای گرفتن پست‌های حکومتی به بغداد می‌فرستادند. خانواده‌های بازرگان‌پیشه نیز شعباتی در بغداد دایر می‌کردند و ارتباط مالی بین مرکز و ایالات را تسهیل می‌نمودند.

گاهی بین مسؤولان عالی‌رتبهٔ حکومت مرکزی و خویشاوندان آن‌ها نوعی رابطهٔ دوطرفه وجود داشت. بدین ترتیب که مسؤولان عالی‌رتبه، نمایندگان ایالتی خود را از بین اقوام و خویشاوندان خود برمی‌گزیدند و در مقابل آن‌ها نیز به حمایت از این افراد می‌پرداختند. وجود این رابطه که با وابستگی‌های نژادی، دینی، منطقه‌ای و خویشاوندی تقویت شده بود بدون شك در کاهش ضرورت به کارگیری نیروهای نظامی توسط عباسیان جهت کنترل بر مناطق مختلف مؤثر بود. طاهر، فرماندار خراسان (۲۲-۸۲۰) مدعی بود که فقط وی می‌تواند خراسان را اداره کند زیرا تمام خانواده‌های اشرافی این منطقه از طریق برقراری پیوند ازدواج، با وی متحد شده بودند. این رابطه حتی فراتر از ارتباطات مذهبی بود. تازه مسلمانانی که در مرکز ساکن بودند با خویشاوندان خود در ایالات که هنوز مسیحی یا زردشتی باقی مانده بودند رابطه و دادوستد داشتند. گرویدن به اسلام و پذیرفتن این دین جدید لزوماً به معنای قطع روابط خانوادگی، گروهی و منطقه‌ای نبود. لذا سیاست عباسیان مبنی بر استخدام اشراف، بدون در نظر گرفتن زمینهٔ نژادی آن‌ها باعث فرونشستن کشمکش‌هایی شد که امویان را آزار می‌دادند. اتخاذ چنین سیاستی برای تشکیل یك حکومت متمرکز لازم و ضروری بود. تا آن‌جا که ادارهٔ کارآمد و مؤثر مناطق مختلف به ارتباطات متقابل بین مسؤولان حکومت مرکزی و اشراف محلی متکی بود استخدام هرچه بیشتر اشراف مذکور امکان داشتن حکومتی کاراتر و مؤثرتر را افزایش می‌داد. به‌هر ترتیب

امپراتوری عباسیان ائتلافی بود از نخبگان ایالتی و نخبگان پایتختی که دارای نظر مشترکی در خصوص سلسلهٔ حاکم و اهداف سیاسی آن بودند و از طریق نهادهای بوروکراتیک و دیگر نهادهای سیاسی بر مردم خاورمیانه حکومت می کردند.

رژیم عباسیان به هیچ وجه نتوانست در زمان کوتاهی وجود خود را بر دیگران بقبولاند بلکه این فرآیند چندین دهه طول کشید. جریان تشکیل و تثبیت این امپراتوری با مشکلات و موانع بسیاری همراه بود. مناطق کوهستانی دور از بغداد با بهره گیری از موقعیت طبیعی خود در برابر سلطهٔ امپراتوری مقاومت می کردند. دو منطقهٔ طبرستان و دیلمان، واقع در حاشیهٔ دریای خزر، مناطقی در آسیای مرکزی، و ایالات نیمه مستقل کابل اشروسنه و فرغانه از پرداخت خراج یا پذیرفتن حاکمیت عرب‌ها خودداری کردند و لذا خلفا را مجبور ساختند تا لشکرهایی را به این مناطق بفرستند. اکثر این مناطق تا زمان روی کار آمدن مأمون (۳۳-۸۱۳) ضمیمهٔ امپراتوری اسلامی شدند و پادشاهان و مأموران حکومتی آن‌ها به اسلام گرویدند.

مخالفت عرب‌ها با عباسیان نیز قابل توجه بود. عرب‌هایی که با تشکیل ارتش واحد کارآزموده و حرفه‌ای از خدمت در بخش نظامی و حقوق و مزایای حاصل از آن محروم شده بودند به طور نامنظم علیه رژیم حاکم شورش‌هایی را برپا می کردند. عرب‌های سوریه در سال ۷۶۰ شورش کرده و شکست خوردند. در مصر نیز در طی سال‌های ۴-۷۹۳ شورش‌هایی پدید آمدند که واکنشی در برابر احداث پادگان‌های نظامی جدید در این منطقه بودند. بادیه‌نشینان نیز علیه هر حکومتی که امکان داشت خودمختاری آن‌ها را محدود کند دست به شورش می‌زدند. طوایف و قبایل بادیه‌نشین سوریه، شبه جزیرهٔ عربستان، سیستان، کرمان، فارس، خراسان و بخش‌های شمالی بین‌النهرین در برابر کنترل عباسیان بر مناطق محل سکونت خود شدیداً مقاومت می کردند. تا آغاز قرن نهم شورشیان بادیه‌نشین برای اظهار مخالفت خود با امپراتوری عباسیان به فرقهٔ خوارج روی می آوردند[1]. از این زمان به بعد شیعه به چهرهٔ اصلی مخالف حکومت مرکزی تبدیل شد.

---

۱. خوارج معتقد بودند که خلیفه باید توسط مردم انتخاب شود.

در ایران، روستائیان کشاورزپیشه و کوه‌نشینان به طور ناپیوسته با رژیم عباسیان ابراز مخالفت می کردند. مخالفت ایرانیان با خلافت در قالب فرقه‌های تلفیقی که مخلوطی از شیعه و آئین مزدك بودند، انجام می گرفت. شورش کشاورزان به رهبری «به‌آفرید» که در نزدیکی نیشابور به‌وقوع پیوست و به‌طور گسترده‌ای در خراسان انتشار پیدا کرد (۷۴۷ـ۵۰) اولین شورش ایرانیان از این نوع می‌باشد. ترکیبی از عقاید اسلامی و عقاید دین زردشت مورد حمایت شورش به‌آفرید بود. این شورش که برای اشراف، و عقاید اسلامی و زردشتی تهدیدی به حساب می آمد توسط ابومسلم، فرماندار عباسیان سرکوب شد.

همین ابومسلم بعداً به سمبول مخالفت دینی و اجتماعی علیه عباسیان تبدیل شد. وی به خاطر نقش خود در انقلاب عباسیان از نظر عوام به عنوان زمینه‌ساز ظهور مهدی شناخته شد و لذا شورش‌هایی با نام وی برپا شد. اولین نوع از این شورش‌ها در منطقهٔ نیشابور و تحت رهبری فردی با نام سنباد[1] آغاز شد. این شورش که از سوی ساکنان مناطق کوهستانی خراسان حمایت می‌شد از سمت غرب تا ری و قم گسترش پیدا کرد. سنباد ادعا می کرد که ابومسلم نمرده است بلکه او در کنار مزدك و مهدی زندگی می کند و مجدداً باز خواهد گشت. شورش‌های مشابهی نیز در ری، هرات و سیستان به وقوع پیوستند که مهمترین آن‌ها جنبشی بود به رهبری یك پیامبر دروغین با نام المقنع. المقنع مدعی بود که تجسم خدا می‌باشد و روح خدا اول در محمد(ص) دمیده شده، سپس در علی(ع)، بعد در ابومسلم و بعد از ابومسلم در وی حلول کرده است. او تأکید می کرد که بالاخره خواهد مُرد اما دوباره برای تحت تسلط درآوردن جهان، زنده خواهد شد. ادعای المقنع مبنی بر انتقال روح خدا از محمد تا وی و بازگشتش به عنوان امام، نظیر عقاید افراطی شیعه می‌باشد. گفته می‌شود که وی از دکترین‌های اجتماعی مزدك ـ نظام اشتراکی پولی و اشتراکیت زنان ـ حمایت می کرده است. کشاورزان روستایی بیشترین حامیان وی را تشکیل می دادند.

در سراسر دورهٔ امپراتوری عباسیان شدیدترین مخالفت با خلافت در قالب فرقهٔ شیعه ظهور پیدا کرد. شیعیان که قبل از بدست‌گیری قدرت توسط عباسیان از آن‌ها حمایت

1. Sunpad

کرده بودند انتظار داشتند یکی از وارثان بر حق خلافت (امام وقت شیعیان) خلیفه شود اما عباسیان برخلاف انتظار آن‌ها خلافت را در انحصار خود قرار دادند. لذا در بصره، کوفه، مدینه و مکه یك سلسلهٔ شورش‌های کوچکی توسط شیعیان برپا شدند. در بین سال‌های ۸۱۳ و ۸۱۶ شورش مهمی توسط شیعیان و با حمایت قبایل بادیه‌نشین مناطق شمالی بین‌النهرین در جریان بود. در اوایل قرن دهم فرقهٔ اسماعیلیه که شاخه‌ای از فرقهٔ شیعه بود موج جدیدی از مخالفت‌های ایالتی علیه عباسیان را برانگیخت.

خلاصه این که برای شناخت امپراتوری عباسیان به عنوان یك نظام سیاسی می‌بایست تشکیلات آن، حرکت‌های اجتماعی آن، نظریات سیاسی آن و همچنین مخالفان آن‌را شناخت. این رژیم به عنوان یك امپراتوری، سرزمین وسیعی متشکل از جمعیت‌های کوچك را اداره می کرد. در رأس هر جمعیت اشراف آن (بزرگان قوم، زمینداران، و دیگر مردان صاحب ثروت و مقام) قرار داشتند. اشراف معمولاً با افرادی در حکومت مرکزی یا حکومت‌های ایالتی ارتباط داشتند. تشکیلات حکومتی و عملیات جمع آوری اطلاعات و مالیات‌ها در ظاهر دارای شکل بوروکراتیك بودند اما مکانیسم اجتماعی که این تشکیلات را به راه می‌انداخت و جمع آوری اطلاعات و مالیات‌ها را ممکن می‌ساخت تماس‌های بین مسؤولان حکومت مرکزی و نخبگان ایالتی بود. دستگاه بوروکراسی، نخبگان محلی و مرکزی را گردهم جمع کرده بود تا رژیم منسجم و منطقی را به‌وجود بیاورند. اتحاد و اتفاق مذکور بر پایه این نظر قرار داده شده بود که تشکیل امپراتوری عباسیان خواست خدا می‌باشد؛ شخص خلیفه با ارادهٔ خدا حکومت می کند و لذا انتظار می‌رود که تمام افراد تحت حکومت وی از او اطاعت کنند. این منطق سیاسی که در اسلام و در خاورمیانهٔ پیش از اسلام دیده می‌شود. ائتلاف نخبگان برای ادارهٔ امپراتوری را توجیه می‌نمود.

با این وجود همهٔ افراد و کلیه ایالت‌ها زیر بار سلطه امپراتوری نرفتند. مردمانی که در کوهستانها زندگی می کردند، روستائیان نیمه ساکن، کشاورزان، چادرنشینان و بخشی از مردمان شهری سلطهٔ این امپراتوری را نپذیرفتند. آن‌ها مشروعیت این نظام را نادیده گرفتند و علیه آن شوریدند اما نتوانستند آن را از بین ببرند؛ از طرف دیگر رژیم نیز نتوانست همهٔ آن‌ها را سرکوب کند لذا عباسیان در کشمکش دائمی با مخالفان خود قرار داشتند.

فصل پنجم

اسلام جهانشمول: اسلام نخبگان امپراتوری

فتوحات عرب‌ها و اسکان آن‌ها در مناطق تصرف شده، تحولات درازمدت اقتصادی و اجتماعی، تشکیل جوامع شهری جهان‌شمول[1] و همچنین تأسیس یك امپراتوری وسیع باعث ظهور تمدن جدیدی با نام تمدن اسلامی در جهان گردیدند. در نتیجهٔ تشکیل امپراتوری اسلامی و جوامع جدید اشکال تازه‌ای از دین و فرهنگ اسلامی به‌وجود آمدند.

سابقهٔ ظهور اسلام به دورهٔ زندگی محمد(ص) یعنی زمان وحی قرآن و تشکیل اولین جامعهٔ اسلامی در مکه و مدینه برمی گردد. اما اسلامی که در حال حاضر ما آن‌را می‌شناسیم در حقیقت شرح و بسطی از تعالیم محمد(ص) می‌باشد که در قرون بعدی و نه تنها در موطن اولیهٔ اسلام، بلکه در سرتاسر قلمرو اسلامی (از اسپانیا تا آسیای مرکزی) انجام گرفت. این اسلام تنها دربرگیرنده قرآن و سنت محمد(ص) نیست بلکه دستهٔ وسیعی از علوم و سنت‌های مختلف مذهبی ازجمله علم حقوق، علم کلام و همچنین عرفان را نیز که در مدارس و گروه‌های متعددی شکل گرفته‌اند دربر می گیرد. این اسلام دربرگیرندهٔ کلیهٔ

---

۱. جوامعی که متشکل از اقوام و نژادهای مختلفی از سراسر جهان بودند.

مفاهیم و عقاید مذهبی می‌باشد که به واسطهٔ آن‌ها اسلام اولیه شرح بسط داده شد. این شکل جدید از اسلام باعث گسترش فرهنگ شعر و ادبیات، و علوم و هنرهای مختلف گردید. به‌طور کلی در زمان امویان و اوایل دورهٔ عباسیان دو کانون توسعهٔ فرهنگی و دینی وجود داشت: یکی دربار خلفا و نخبگان سیاسی، و دیگری جوامع ناهمگن شهری. اسلام از یك سو بیانگر هویت سیاسی خلیفه و نخبگان سیاسی بود و از سوی دیگر بیانگر ارزش‌های معنوی و اجتماعی مسلمانان شهرنشین. از این دو محیط دو شکل متفاوت از تمدن اسلامی ظهور پیدا کردند. محیط دربار به ویژه به شکل گیری معماری، هنر، فلسفه و علوم اسلامی کمك کرد. همچنین رواج و گسترش سبك‌های ادبیات ایرانی و یونانی در ادبیات عرب حاصل کمك این محیط بود. محیط شهری نیز به رواج و توسعهٔ تفسیر قرآن، حقوق، عرفان، کلام و تقویت ادبیات عرب کمك کرد. علومی از جمله شعر، کلام و تاریخ توسط هر دو محیط رشد و توسعه یافتند.

دو سلسلهٔ بنی امیه و بنی عباس به منظور تثبیت رژیم‌های خود سعی کردند به امپراتوری اسلامی مشروعیت فرهنگی دهند و اجزای بسیار متفاوت و ناهمگون طبقهٔ حاکم ـ خلیفه، خانواده و دوستان نزدیك خلیفه، رؤسای قبایل عرب، فرماندهان نظامی، سربازان اهل آسیای مرکزی، مدیران ایرانی، کشیش‌های مسیحی و علمای اسلامی ـ را در قالب واحد «نخبگان امپراتوری» به هم پیوند دهند. از اینرو فرهنگ اسلامی ارائه شده از سوی این دو سلسله در حالی که دارای هویتی اسلامی بود بر گسترش شعر سرائی، فلسفه، علوم طبیعی، هنر و معماری نیز تأکید می کرد. این علوم و فنون می توانستند در اقتدار بخشیدن به طبقهٔ حاکم و مشروعیت دادن به آن مفید واقع شوند. برای کارآمد کردن نخبگان سیاسی می‌بایست فرهنگ، ارزش‌ها، نهادها و عقاید مشترکی در بین آن‌ها به‌وجود می آمد. نیاز به ایجاد فرهنگی ادبی و فلسفی بود تا تصویری از جهان و نقش دولت و پادشاه در برنامهٔ الهی و جامعه بشری ارائه دهد و برداشتی از ماهیت بشر و سرنوشت آن در این جهان و جهان بعدی به نمایش بگذارد. در جوامع ناهمگون و پیچیدهٔ دو امپراتوری امویان و عباسیان این تصویرها و برداشت‌ها تا حدی با زبان اسلامی توضیح داده شدند و تا حدی با زبان ادبی و هنری که از فرهنگ های قدیمی خاورمیانه به ارث رسیده بود. در دورهٔ امویان فرهنگ

امپراتوری از آداب و رسوم قبل از اسلام، و همچنین از روایات و اقوال شفاهی در خصوص تاریخ عرب‌ها، زندگی پیامبر، خاستگاه اسلام، و اعمال خلفای راشدین سرچشمه می گرفت. این فرهنگ همچنین اطلاعات هنری و ادبی دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان را نیز در برداشت. مساجد و کاخ های امویان طرح ها و نقش‌های تزئینی مسیحیان و بیزانسیان را با مفاهیم و آداب و رسوم اسلامی پیوند زده، سبك‌ها و مدهای جدیدی در معماری اسلامی به‌وجود آورده بودند. امویان همچنین از مناظرات رسمی بین مسیحیان و مسلمانان حمایت می کردند. در اثر این مناظرات برخی از مفاهیم یونانی‌مآب[1] وارد علم کلام اسلامی شد.

سلسلهٔ عباسیان این گنجینه را توسعه داد، و از شعر عربی (هم از نوع بادیه‌نشینی آن و هم از نوع درباری‌اش)، ترجمهٔ آثار ادبی سنتی[2] ایرانی به زبان عربی (از جمله آثار تاریخی، آثار ادبی تربیتی، داستان‌ها، موعظه‌های سیاسی، و کتاب های راهنما برای مقام‌های مختلف در خصوص چگونگی رفتار و سلوك)، و ترجمهٔ اطلاعات علمی و اساطیری هندیان و ایرانیان حمایت می‌نمود. به همین ترتیب شاهکارهای ادبی سریانی و یونانی نیز به عربی ترجمه شدند. مأمون، خلیفهٔ هفتم، به منظور افزایش ترجمهٔ آثار منطقی، فلسفی، و آثار مربوط به علوم تجربی آکادمی و رصدخانه‌ای با نام دارالحکمه تأسیس نمود.

هنر، معماری و خلافت

ظهور و توسعهٔ تشریفات درباری، هنر و معماری از نتایج عمدهٔ این اقدامات بودند. دربار خلفای اموی صحنهٔ تئاتری بود که «نمایش سلطنتی» در آن بازی می‌شد. برای رسیدن به اقامتگاه (کاخ) خلیفه می‌بایست از یك سری درهای تشریفاتی عبور می‌شد؛ مهمترین بخش این اقامتگاه سالن طویلی بود که به اتاقی گنبدی شکل منتهی می‌شد. این

---

۱. Hellenistic concepts؛ مفاهیم یونانی رایج در بعد از وفات اسکندر تا زمان متصرف شدن این سرزمین توسط روم در سال ۲۷ ق.م

2. Classic

طرح که در دمشق، الوسیط، مشتّی[1]، و بعداً در بغداد اجرا گردید از دربار امپراتوری های یونان، روم، بیزانس و ساسانیان اقتباس شده بود. خلیفه در هنگام ملاقات روی تخت پادشاهی جلوس کرده افرادی را که لباس های سلطنتی پوشیده بودند به طور مستقیم به‌حضور می‌پذیرفت و بقیه از پشت پرده با وی ملاقات می کردند. ملازمان وی نیز در گوشه‌ای از این سالن طویل نشسته یا می ایستادند. به حضور پذیرفتن افراد و مشورت با شخصیت ها، نماز خواندن و همچنین پرداختن به سرگرمی های شخصی مانند شکار، موسیقی، شعر، نوشیدن شراب، و نگاه کردن رقص دخترها فعالیت های روزانهٔ خلیفه را تشکیل می‌دادند. معمولاً پیشکاری، جریان دیدارها با خلیفه را تنظیم می کرد. هر فردی که خلیفه را ملاقات می‌نمود با مدح و ثنای وی کلام خود را آغاز می کرد و با لحنی خاشعانه و تسلیم پذیرانه صحبت می کرد.

تزئینات دربار منعکس کنندهٔ شیوهٔ زندگی سلطنتی بودند؛ تصاویری از خلفا که در کاخ های مختلف وجود داشتند قدرت و اقتدار آن‌ها را به نمایش می گذاشتند. در کاخ بیابانی واقع در قصرالخیر خلیفه به شکل رسمی و جلوتر از بقیه کشیده شده است؛ در خربةالمفجروی دارای چهره‌ای نظامی است؛ و در قصیر عمره او به شکل یك کشیش که در حقیقت تصویری از مسیح می‌باشد ظاهر می گردد. اقتدار و قدرت خلیفه در قصیر عمره همچنین توسط نقاشی دیگری به تصویر کشیده است که نشان می‌دهد شاه ایران، امپراتور بیزانس، رُدریك (پادشاه اسپانیا)، نگوس[2] (حاکم حبشه)، امپراتور چین و امپراتور ترك ها در حال سلام دادن به سرور خود (خلیفه) هستند. در این کاخ همچنین گروهی از پادشاهان به تصویر کشیده شده‌اند که در حال گرفتن حکم پادشاهی خود از خلیفهٔ اسلامی می‌باشند. صحنه‌های دیگر، نقاشی هایی از باغ ها، پرندگان و حیوانات، جشن ها، ملازمان خلیفه، دختران در حال رقص و نقاشی هایی از جریان شکار را به نمایش می گذارند. خلاصه دربار با اتاق گنبدی شکل خود مرکز ثقل جهان بود و تزئینات آن از جمع شدن

1. Mushatta
2. Negus

موجودات زنده برای تسبیح و ستایش خلیفه خبر می‌دادند. در این تزئینات خلیفه، فردی باعظمت، حکومتش جهانی و دربارش به عنوان بهشت معرفی می‌شدند. بدین ترتیب هنر به‌وسیله ای برای تعریف و تمجید سلطنت از خود تبدیل شده بود.

تشریفات درباری نیز بیانگر عظمت، شکوه و رتبهٔ بی‌همتای خلیفه در بین دیگران بود. او حق داشت از لباس‌ها، اسباب و وسایل، سرگرمی ها، تشریفات و ادای احترام هایی که دیگران برخوردار نبودند بهره‌مند باشد. شعر درباری خلیفه را مدح و ستایش می کرد و به‌وی رنگی الهی می‌داد. شعرای درباری وی را خلیفة‌الله (جانشین خدا) می‌خواندند. مدیحه‌هایی که در وصف خلیفه گفته می‌شدند گاهی قدرت های فوق طبیعی به او نسبت می‌دادند، از جمله این که با دعای او باران خواهد آمد. بیعت یا سوگند وفاداری علامت و نشانهٔ بندگی متواضعانهٔ درباریان و مردم دیگر در برابر فرمانروای خود بود. اطاعت و وفاداری نسبت به این شخصیت مسألهٔ مهمی در دربار امویان به حساب می آمد.

در مقابل، آثار هنری که جنبهٔ عمومی داشتند دارای ریشه‌ها و زمینه‌های اسلامی بودند. دورهٔ حکومت عبدالملك سر آغاز خلق چنین آثاری است. قبة‌الصخره در بیت‌المقدس اولین این آثار می‌باشد. مسجد قبة‌الصخره در محلی ساخته شد که ابراهیم(ع) در نظر داشت اسماعیل، فرزند مطلوب احادیث اسلامی، را قربانی کند. ساخت مسجد مذکور در این محل از نظر مسلمانان به معنای برقراری ارتباط بین آن‌ها و جدّ دینی خود یعنی ابراهیم بود. تصرف منطقهٔ معبدی یهودیان و احداث مسجد به جای آن تأکیدی بود بر برتری اسلام و جانشینی آن به جای ادیان توحیدی دیگر.

پیروزی‌های مسلمانان در دکوراسیون بناهای عمومی مختلف به نمایش گذاشته شده است. طرح های تزئینی این بناها که اقتدار و حاکمیت اسلام را به تصویر می کشند از دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان اقتباس شده‌اند. کتیبه‌هایی در این بناها مطالبی را دربارهٔ رسالت اسلام، تعالیم این دین، و برتری آن بر ادیان قدیمی تر بیان می کنند. قبة‌الصخره در مقدس ترین شهر یهودیان و مسیحیان ساخته شد تا نمادی باشد از تفوق سیاسی و مذهبی اسلامی بر دو دین یهود و مسیحیت. ساخت مسجد در این شهر قدرت و اقتدار خلیفه را به‌عنوان فاتح امپراتوری ها و ادیان دیگر و به عنوان ولی نعمت اسلام به نمایش می گذاشت.

مسجد اموی در دمشق نیز مضامین مختلفی را به نمایش گذاشته است. این مسجد که در محل یك کلیسا و عبادتگاه متعلق به مشرکان ساخته شده است دارای معماری جدید و مشخصاً اسلامی می‌باشد و برای تزئین آن از طرح های سنتی، رومی، یونانی مآب[1] و طرح‌های کلیساهای مسیحیت استفاده شده است. در این مسجد با استفاده از معرق کاری ساختمان های با صفا و مناظر زیبایی خلق گردیده است؛ مناظری که بخشی از بهشت را به تصویر کشیده‌اند و یا این که به فرمانبرداری و اطاعت جهانیان از خلیفه و دین جدید اشاره دارند. در احداث و تزئین این مسجد از استادکارهای یونانی بهره گرفته شد؛ این افراد با درخواست امویان از امپراتور قسطنطنیه، فرستاده شده بودند. یونانی ها مشارکت خود در ساخت این مسجد را نمایانگر تفوق سیاسی و فرهنگی بیزانس می‌دانستند. اما مسلمانان این امر را در حقیقت نوعی به کارگیری نیروها و فرهنگ امپراتوری بیزانس توسط خود می‌دانستند و آن را بیانگر پیروزی و تفوق و برتری امپراتوری اسلامی بر امپراتوری بیزانس تلقی می کردند.

مسجد مدینه نیز شواهدی از پیروزی ها و موفقیت‌های اسلام را به نمایش می گذارد. خلفای اموی این مکان مقدس را با زیباترین و لوکس ترین غنایم جنگی آراسته کردند. آن‌ها گردنبندها، هلال های مرصع با یاقوت، جام ها و تخت های پادشاهی را که حاصل پیروزی هایشان بود به این مسجد فرستادند تا نشانی باشند از سلطهٔ امپراتوری اسلامی بر مردمان غیرمسلمان. آن‌ها همچنین با اهدا کردن غنایم پیروزی های خود سعی داشتند سطح تقوی و دینداری خود را به نمایش بگذارند. ساختمان مسجد، خود، عظمت و جلال و شکوه خلیفه را به یاد می آورد. این ساختمان که دارای معماری سلطنتی یونانی‌مآب می‌باشد از یك سالن طولی[2]، یك محراب و یك منبر که از بالای آن در روز جمعه موعظه‌هایی گفته می‌شد (خطبه‌های نماز جمعه) و اطلاعیه‌های مهم سیاسی خوانده می‌شد متشکل می‌باشد. همچنین این مسجد همانند دربار دارای جایگاه ویژه‌ای برای خلیفه

---

۱. Hellenistic مربوط به یونان بعد از وفات اسکندر تازمان متصرف شدن آن توسط روم در سال ۲۷ ق.م.

۲. سالنی که در طول ساختمان قرار داشت.

می‌باشد (مقصوره) تا از دیگر مردم جدا نگه‌داشته شود. این مشخصه‌های معماری مسجد مدینه ایمان به اسلام را با پذیرش خلافت پیوند زده و مسجد را به عنوان سمبل و نمادی از پرستیژ و اعتبار خلیفه قرار داده اند. این مسجد از نظر نقشه، تزئینات، و کتیبه‌های نوشته شده در آن شبیه دربار خلیفه و در واقع مدل عمومی از دربار شخصی وی می‌باشد. مسجد مذکور گواهی بر پیروزی های خلیفه و برتری و تفوق اسلام به حساب می آمده است.

به طور کلی خلفا به عنوان فاتح و برخوردار از موهبت الهی، با دین به عنوان یکی از ابعاد ذاتی هویت خود برخورد می کردند و مسجد را به عنوان سمبلی از اتحاد تنگاتنگ ابعاد سیاسی و مذهبی حکومت خود به حساب می آوردند. خلیفه ولید قبل از داخل شدن در مسجد لباس های رنگارنگ و معطر خود را در آورده، لباس سفید یك دستی را می‌پوشید و مجدداً در هنگام بازگشت به دربار همان لباس های باشکوه درباری را بر تن می کرد. با وجود این که دستگاه خلافت اسلام را تحت کنترل سیاسی خود قرار داد اسلام نیز خلیفه را برای خدمت به خود به کار گرفت.

سلسله عباسیان وارث جایگاه رفیع خلفای اموی بودند. آنها نیز همانند اسلاف خود زندگی درباری باشکوهی را که پادشاه در آن مورد ستایش قرار می گرفت در پیش گرفتند، اما عقایدی را که امویان در جامعه وارد کرده بودند سازمان بخشیده، برخی از آنها را اصلاح کرده و برخی دیگر را بسط دادند. امویان این عقیده را در جامعه جاانداخته بودند که خلیفه از سوی خدا منصوب شده است تا سیرهٔ پیامبر را دنبال کند و جامعهٔ مسلمانان را بر طبق اصول اسلامی رهبری نماید. عباسیان نیز با در دست گرفتن قدرت، الهی بودن خاستگاه خلیفه را مورد تأیید و تأکید قرار دادند و مدعی شدند که هدایت راستین جامعه تنها از عهدهٔ وی بر می آید. آن‌ها سوار بر موج افراد معتقد به ظهور مهدی به قدرت رسیدند و از همین روست که القاب مختلفشان بر نقش آن‌ها به عنوان نجات‌دهندگان تأکید می کنند. چهار خلیفه منصور، الهادی، المهدی و هارون الرشید ادعا می کردند از سوی خدا به سوی راه ها و شیوه‌های صحیح هدایت می‌شوند. آن‌ها همچنین ادعا می کردند که مسلمانان را مجدداً در مسیر صحیح قرار خواهند داد. خلفای عباسی دانشمندان را مورد حمایت قرار دادند و با ایجاد ایستگاه های بین‌راهی (کاروانسراها)، تأمین امنیت راه ها، و اهدای هدایایی به

مکان‌های مقدس باعث افزایش سفرهای زیارتی به مکه شدند. آن‌ها حتی خودشان نیز به این سفرها می‌رفتند. آن ها همچنین سعی کردند رهبران مذهبی مسلمانان را به عنوان قاضی یا مسؤولین اجرائی به خدمت دولت در آورند. عباسیان یك نظام قضائی سلسله مراتبی به‌وجود آوردند و تلاش کردند از قضات به عنوان واسطه‌هایی برای تشکیل کادرهایی از دانشمندان، مدرسان و حقوقدانان که تحت حمایت و اختیار آن‌ها باشند استفاده نمایند.

خلفای عباسی همچنین سعی کردند در موضوعات عقیدتی مداخله کنند. از دورهٔ حکومت المهدی به بعد خلفای عباسی خود را مسؤول دفاع از اعتقادات سنتی اسلامی در مقابل آزاد اندیشان و بدعت گذاران معرفی کردند. از اینرو المهدی آزار و اذیت زنادقه را آغاز کرد. این اصطلاح به «مانویها»، کسانی که به دو خدا اعتقاد داشتند، خدای خوبی ها و خدای بدی ها اشاره داشت، اما عباسیان برای توجیه سرکوب مخالفان خود این لفظ را به‌طور عام‌تری به کار می‌بردند.[۱] عباسیان در واقع قصد داشتند حدود و ثغور دکترین دینی قابل قبولی را مشخص کنند و کادرهای مختلف اداری، اجرائی، و نظامی خود را براساس اعتقادات مشترك دینی با هم متحد نمایند. آن ها به این فکر افتاده بودند که در بخش دینی نیز سلسله مراتبی بوجود بیاورند، سلسله مراتبی که تحت کنترل دولت باشد و به عنوان پایه و بنیان قدرتشان عمل کند.

تلاش عباسیان برای قرار دادن زندگی مذهبی مسلمانان تحت نظارت حکومت درحقیقت از عقیدهٔ امپراتوری های بیزانس و ساسانیان در رابطه با شکل مطلوب رابطهٔ بین دین و حکومت ناشی می‌شد. عقیدهٔ امپراتوری بیزانس این بود که امپراتور باید در تدوین و تنظیم دکترین های دینی اعمال نظر کند و این دکترین ها را مطابق با منافع سیاسی حکومت قرار دهد. امپراتورهای بیزانس با دخالت در تنظیم دکترین کلیسا به منافع بسیار زیادی رسیدند. آن‌ها خواستار تشکیل شوراهای کلیسائی و به دست گرفتن ریاست آن‌ها شدند و ضوابطی را برای دین مسیحیت پیشنهاد کردند. البته امپراتورهای بیزانس حق ارائهٔ دکترین

---

۱. این لفظ به تدریج بسط یافت و شامل همه کسانی شد که به خدا یا وحدانیت او معتقد نبودند.

نداشتند و فقط کلیسا چنین حقی را داشت اما آن‌ها می توانستند در این خصوص اعمال نظر کنند و از منافع خود دفاع نمایند. امپراتورهای بیزانس به‌علاوه اسقف های اعظم و اسقف‌هایی را که از اهمیت برخوردار بودند خود تعیین می کردند.

از سیستم ساسانیان اطلاعات چندانی در دست نیست. با این وجود می توانیم ابن‌مقفع، اولین کاتب عباسیان و مترجم آثار ادبی ایرانی به زبان عربی، را ارئه دهندهٔ نظر امپراتوری ساسانیان بدانیم. وی معتقد بود دین و امور دینی مهمترین مسأله برای حکومت می‌باشند. در حقیقت وجود یکپارچگی دینی در جامعه و کنترل بر تشکیلات مذهبی دوپایه و بنیان حیاتی قدرت حاکمه را تشکیل می‌دهند. وی مستدلاً ادعا می کرد که با وجود اختلافات عقیدتی در دستگاه اجرائی و نظامی و یا خارج بودن علمای دینی و قضات از محدودهٔ کنترل دولت خلفا دوامی نخواهند آورد. ابن‌مقفع به خلفا سخت توصیه می کرد که دکترینی را ترویج نمایند، یك نظام قضائی سلسله مراتبی به‌وجود بیاورند، و قضات برجسته‌ای را برای قضاوت به خدمت بگیرند.

دستگاه خلافت عباسیان با استفاده از اصطلاحات غیر اسلامی تصویری از خود ارائه داد. این دستگاه سعی کرد با مفاهیم ایرانی و یونانی‌مآب[1] و دیگر مفاهیم خاورمیانه‌ای به خلیفه مشروعیت بدهد. بنابراین خلیفه به عنوان نمایندهٔ خدا در روی زمین معرفی شد. او با نیروهای جادوئی خود نظم موجود در جهان را حفظ می کند، زمان ریزش باران و زمان برداشت محصولات را مشخص می نماید، تمام انسان ها را در جایگاه خود نگه می دارد و مراقب است که آن‌ها وظایف خود را در جامعه انجام دهند. او سمبل تمدن بوده، کشاورزی، شهرها، هنرها و علوم مختلف همه نیازمند دعای وی هستند. عباسیان همچنین در تشریفات دربار، در دکوراسیون هائی که پادشاه را به تصویر می کشیدند، و در اثرهای جاوید معماری خلیفه را به عنوان شخصیتی عظیم‌الشأن و نیمه‌الهی معرفی کردند. یك وقایع‌نگار درباری در اواسط قرن دهم می نویسد روزی یك سرباز ساده‌لوح ایالتی که به مرکز حکومت آمده بود با مشاهدهٔ جلال و شکوه خلیفه برای لحظه‌ای تصور کرد که او خدا می‌باشد.

1. Hellenistic

شعرا بهت‌زدگی این سرباز را به بهترین صورتی که توانستند تفسیر کردند. شعرای درباری خلفا را بالاتر از فرشته‌ها و پیامبران قرار می‌دادند و آن‌ها را به عنوان برگزیدگان خدا، سایهٔ خدا بر روی زمین و پناه مخلوقات دیگر معرفی می کردند.

کاخ ها و شهرهای پایتختی نیز عظمت و شکوه خلیفه را به نمایش می گذاشتند. بغداد که بخشی از مصالح ساختمانی کاخ های ساسانیان در ساختمان آن مورد استفاده قرار گرفته بود مظهر قدرت و اقتدار امپراتوری به حساب می آمد. نقشهٔ این شهر خود دارای معانی سمبولیك بود. مدینةالسلام دایره‌ای بود که توسط خیابان هائی که از شرق به غرب و از شمال به جنوب کشیده شده بودند به چهار ربع دایره تقسیم می‌شد. کاخ خلیفه در مرکز شهر قرار داشت. ساختمان شهر نشان دهندهٔ تقارن جامعه و سلسله‌مراتبی بودن آن و منعکس کنندهٔ جایگاه ویژهٔ خلیفه در آن بود. این شهر با نقشه و طرح خاص خود نمادی از جهان ملکوتی و آسمانی بود. قرار داشتن محل اقامت خلیفه در مرکز این شهر بیان کنندهٔ حاکمیت داشتن وی بر چهار محلهٔ آن بود. از زمان های بسیار دور احداث شهری جدید بیانگر و نماد برقراری نظم جدید و استقرار آرامش در سطح جامعه محسوب می‌شد. عباسیان نیز با احداث این شهر خود را به عنوان واضع نظمی جدید و برقرار کنندهٔ آرامش و سکون در جامعه معرفی کردند.

به هر ترتیب عباسیان با استفاده از زمینه‌های اسلامی و سنتی در خاورمیانه وفاداری به خلیفه را به عنوان وظیفه‌ای ایدوئولوژیك یا مذهبی معرفی کرده و آن را ترویج نمودند. خلفا از نظر مسلمانان جانشینان پیامبر و حافظان و متولیان اسلام تلقی می‌شدند نه به عنوان شاهزاده‌های عرب. آن‌ها همچنین از نظر غیر مسلمانان و تازه مسلمانان به عنوان پادشاهان انتخاب شده از سوی خدا و به عنوان شاهزاده‌هایی که برای ادارهٔ صحیح جهان از سوی او فرستاده شده بودند تلقی می‌شدند. در امپراتوری عباسیان تشریفات درباری، معماری و هنر نمونهٔ ایده‌آل یك امپراتوری را به نمایش می گذاشتند.

ادبیات عرب

ادبیات نیز همانند هنر به خدمت امپراتوری در آمد. توسعهٔ ادبیات عرب در

حوزه‌های زبانشناختی، شعری و تاریخی تقریباً از توسعهٔ اسلام تفکیک‌ناپذیر می‌باشد. ادبیات عرب در محافل درباری و غیر درباری غنا یافت. این ادبیات به دلیل علاقهٔ عرب‌ها برای تعریف و تمجید از پیروزی‌های خود، و به دلیل علاقهٔ دستگاه خلافت در استفاده از شعر عربی به عنوان عامل پیوند خود با توده‌های عرب سخت تحت تأثیر میراث شبه‌جزیرهٔ پیش از اسلام قرار گرفت.

در محافل مذهبی شهری ادبیات عرب به عنوان بخشی ضروری برای مطالعات قرآنی مورد توجه قرار گرفت. در طی یك قرن پس از احداث کوفه، بصره و شهرهای عربی دیگر، زبان عربی به واسطهٔ وجود قرآن تکامل پیدا کرد؛ یك زبان میانجی[1] عربی برای قبایل مختلف شکل گرفت؛ و فارسی زبانان و آرامی‌ها باعث تحول سریع واژگان، گرامر، ساختمان جمله، و سبك نگارش در زبان عربی شدند. با ایجاد تحول در زبان عربی دانشمندان علوم دینی نگران شدند که مبادا به تدریج تسلطشان را بر متن عربی قرآن از دست بدهند و دیگر، معانی آیات آن‌را متوجه نشوند. آن‌ها برای جلوگیری از این امر می‌بایست زبان عربی سرهٔ مکه و قبایل بیابانی را باز گردانده و شکلی سنتی از زبان عربی را در جامعه رواج می‌دادند. لذا در طی قرن هشتم با هدف تشکیل و ترویج شکل واحدی از زبان عربی مطالعات متعددی در خصوص لغت‌شناسی، معناشناسی و گرامر در بصره انجام گرفت. می‌بایست ریشه کلمات مشخص می‌شد، لغات و واژگان عربی توضیح داده می‌شدند، و لهجهٔ صحیحی ترویج می‌شد که قواعد دستوری و نحوی در آن رعایت شده باشد. این تلاش در طی یك قرن ادامه داشت و حاصل آن چیزی است که ما به عنوان عربی کلاسیك می‌شناسیم. کتاب مهم سیبویه در زمینهٔ دستور زبان عربی و همچنین اولین فرهنگ‌های لغات عربی در این دوره نوشته شدند.

پیامد و نتیجه حاصل از این تلاش‌ها چیزی بیش از شناخت و گسترش زبان عربی بود. پایه و اساس مطالعات زبان‌شناختی بر گردآوری و تدوین جملاتی از عربی قدیم استوار بود. دانشمندان بصره و کوفه به سبك زبان‌شناسان و مردم‌شناسان امروزی زندگی

1. Lingua Franca

بادیه‌نشینان را دقیقاً مورد مطالعه قرار دادند و اشعار و گفته‌های آن‌ها را ثبت کردند. لذا به‌تدریج مجموعهٔ بزرگی از دانستنی‌ها جمع‌آوری شده و از حالت شفاهی روی کاغذ آورده شد. این مجموعه شامل اطلاعاتی در خصوص زندگی پیامبر و آیات قرآن، فتوحات اولیهٔ مسلمانان، و رفتار و سلوك رهبران اولیهٔ جامعهٔ اسلامی بود. بیشتر اطلاعاتی که درحال حاضر درخصوص صدر اسلام وجود دارد در قرن هشتم جمع‌آوری شده است. خلاصه این که انگیزه‌های دینی عامل مهمی در ظهور و گسترش شکل فراگیری از فرهنگ و زبان عربی بودند.

در کنار انگیزه‌های دینی علایق و انگیزه‌های غیردینی نیز عامل مهمی در شکل‌گیری یك فرهنگ عربی فراگیر بودند. صرف‌نظر از اشعار کلاسیك بادیه‌نشینان نوع جدیدی از شعر که منعکس کنندهٔ علایق، سرگرمی‌ها و تصورات دو محیط شهری و دربار بود به‌وجود آمد. مطالعات تاریخی نیز دارای جهت‌گیری غیردینی بودند. افتخار خلیفه و قبایل مختلف به فتوحات خود، علاقهٔ آن‌ها به بزرگ و مهم جلوه دادن گذشتهٔ خود و وضعیت جاری‌شان، و تمایل برای دفاع از شأن و منزلت خود در برابر ادعای غیرعرب‌ها مبنی بر برتری فرهنگی خود باعث تشویق و ترغیب آن‌ها به انجام مطالعات تاریخی شد.

فرهنگ ادبی که بدین ترتیب پدید آمد در چند مجموعهٔ دائرةالمعارفی گردآوری، ویرایش و نقد گردید. بدینوسیله اسلام در بطن یك فرهنگ ادبی فراگیر جای گرفت. فهم قرآن مستلزم شناخت و علم کامل به زبان عربی و سنت های ادبی آن بود. از طرف دیگر فرهنگ ادبی عرب‌ها نیز طوری شکل داده شد تا هماهنگ با قرآن باشد و روشن کنندهٔ معانی آن باشد. فرهنگ ادبی عرب‌ها صرفاً میراث بیابان نبود بلکه این فرهنگ از عناصر شبه‌جزیره‌ای و تحت تأثیر علایق تاریخی و دینی دورهٔ امویان و اوایل دوره عباسیان شکل گرفته بود.

بنابراین بین دین و فرهنگ ادبی رابطه‌ای دیالکتیکی وجود داشت. فرهنگ ادبی عرب‌ها گاهی هویت‌نژادی بیشتری به خود می گرفت و گاهی هویت مذهبی بیشتری پیدا می کرد. این فرهنگ عربی که تا اندازه‌ای محصول طبقهٔ متوسط شهری و گروه‌های علمی علاقمند به اسلام، تا حدی حاصل علایق قبیله‌ای عرب‌ها، و تا حدودی حاصل حمایت

خلیفه و دربار بود نقش بسیار مهمی در تعیین هویت نخبگان سیاسی داشت. اگر چه هویت عربی به طور غیرملموس با هویت اسلامی آمیخته شد اما تحول ادبیات عرب نوعی گرایش قومی-زبانی را در مقابل گرایش‌های اسلامی نخبگان اموی و عباسی به دنبال آورد. بنابراین می توان گفت که عربیت چیزی جدا از اسلام بود؛ اسلامی که پایه و اساس برتری فرهنگی و سیاسی اعراب محسوب می‌شد.

ادبیات فارسی

در داخل محیط های درباری علاوه بر فرهنگ و ادب اسلامی و عربی آلترناتیوهای دیگری نیز وجود داشتند. با استخدام نخبگان سیاسی از سراسر امپراتوری ایرانی ها به دستگاه خلافت راه یافتند و در آن نفوذ پیدا کردند. در دورهٔ حکومت هشام (۴۳ـ۷۲۴) تشریفات درباری ساسانیان به عنوان تشریفات دربار خلیفه پذیرفته شدند و اولین ترجمه‌ها از اسناد سیاسی ایرانیان انجام گرفت. در دورهٔ عباسیان نیز کاتبان، بازرگانان، کارگران و سربازان ایرانی که در بغداد سکنی گزیده بودند برامر ترجمهٔ کتاب های راهنمائی که در خصوص چگونگی رفتار و برخورد مسؤولان و مقامات دولتی بودند نظارت داشتند. این راهنماها نصایحی را در خصوص این که چگونه امور مختلف حکومت باید اداره شود، به چه نحوی وظایف ادارات مختلف انجام شود و چگونه در حضور پادشاه رفتار شود در برداشتند و همچنین صفات و ویژگی های مناسب مناصب مختلف را برمی‌شمردند. این نصایح ریشه در حکایت ها و داستان‌هایی دربارهٔ پادشاهان بزرگ ایران در گذشته داشتند.

به همراه این نصایح سیاسی اطلاعات فنی و علمی نیز از ایران وارد جامعهٔ عربی شد. ایران در انتقال اطلاعات و یافته‌های پزشکی، ریاضی و نجومی هندی و یونانی به جهان عرب نقش مهمی داشت. آثاری که در خصوص سوارکاری و چگونگی مراقبت و استفاده از سلاح ها، و اطلاعات سودمندی که در خصوص حکومتداری، مدیریت کشاورزی، و آبیاری به عربی ترجمه شدند همه به زبان فارسی بودند. همچنین است شاهکارهای ادبی ترجمه شده به عربی از جمله داستان‌های کلیله و دمنه و برخی از حکایتهای «شبهای شبه‌جزیره».

اقبال و توجه شدید جامعۀ امپراتوری به فرهنگ فارسی و آثار فارسی ترجمه شده، باعث برانگیختن رقابت بین درباریان و مسؤولان ایرانی با همتایان عرب خود گردید. لذا جنبشی ادبی با نام شعوبیه برپا شد تا از برتری فرهنگی ایرانی‌ها نسبت به عرب‌ها دفاع نماید و بر فرهنگ رسمی دستگاه خلافت عباسیان تأثیر گذارد. ایرانی‌ها مفاهیمی را ارائه کردند که شدیداً با عقاید و نظرات رایج در محافل عربی ـ اسلامی متضاد بودند. آن‌ها به حاکمیت مطلق و نامحدود پادشاه و منتخب بودن او از سوی خدا معتقد بودند و عقیده داشتند که وی باید در حوزۀ دین همانند حوزۀ حکومتی حرف اول را بزند. ادبیات فارسی از ایده سلسله مراتبی بودن جامعه که براساس آن هر فردی ـ پادشاه، اشراف‌زاده، نظامی، مأمور اجرائی، روحانی، بازرگان، کارگر و کشاورز ـ جایگاه ثابتی در جامعه داشته باشد حمایت می‌کردند. از نظر ادبیات فارسی وظیفۀ حکومت این بود که هر شخصی را در جایگاه خود نگه دارد و برای هر طبقه‌ای حقوقی را که شایستۀ آن است تأمین نماید. درمقابل، محافل عربی با دخالت پادشاه در حوزۀ دین مخالف بودند و این عقیده که پادشاه هرچه بخواهد می‌تواند انجام دهد را رد می‌کردند. البته اعراب معتقد بودند پادشاه بهترین فرد انتخاب شده توسط جامعه است و در برابر جامعه و دینش مسؤول می‌باشد. عقاید عرب‌های مسلمان نسبت به عقاید ایرانیان مساوات طلبانه‌تر بوده و کمتر از سلسله‌مراتبی بودن جامعه حمایت می‌کردند.

ادبیات فارسی چالشهایی نیز با اسلام داشت. در حالی که مدیران و کارگزاران ایرانی که در دستگاه خلافت فعالیت می‌کردند مسلمان بودند، بسیاری از آن‌ها هنوز به دین زردشت علاقه و گرایش داشتند و شاید عده‌ای از آن‌ها به‌طور مخفیانه مانوی، گنوستی[1] یا حتی ملحد و لاادری بودند.

دانشمندان عرب در مقابل افکار و عقاید ایرانی به مخالفت برخاستند. آن‌ها در واکنش نسبت به ادبیات فارسی و ظرافت‌های ادبی آن سمت و سوهای جدیدی به فرهنگ ادبی اسلامی دادند تا بدینوسیله ماهیت دیرینۀ آن را حفظ کنند. در قرن نهم نویسندگان عرب

1. Gnostic

به ترکیب و تلفیق ادبیات و مقولات انسانی عربی با ادب فارسی دست زدند. رساله‌هائی که ابن‌قطیبه (۸۹ـ۸۲۸) درخصوص موضوعاتی از قبیل حکومت، جنگ، اشرافیت، دانش، زهد، عشق، دوستی، و زنان تألیف کرد به سبك ادبی عربی نوشته شده بودند و دارای نقل‌قول‌هایی از قرآن، حدیث و شواهدی از تاریخ خلفای راشدین و تاریخ دوران اولیهٔ امپراتوری اسلامی بودند و در عین حال برای جلب نظر نخبگان ایرانی مطالبی را نیز از کارهای ادبی فارسی، حکایت‌های هندی و فلسفهٔ ارسطو در بر داشتند. الجاهز (وفات ۸۶۹) نویسندهٔ دیگر قرن نهم که به عنوان صاحب بهترین سبك نثر در تاریخ ادبیات عرب تلقی می‌شود نیز علایق ادبی نخبگان عرب و ایرانی را با هم تلفیق کرد. وی از میان دائرةالمعارف‌های تألیف شده توسط اسلاف خود تعدادی را انتخاب کرده، اصلاح و ویرایش نمود و مجموعه ادبیاتی را به وجود آورد که به عنوان فرهنگ مشترکی برای عرب‌ها و ایرانی‌های عرب‌زبان به حساب می‌آمد. به‌طور کلی نویسندگان عرب برخی از میوه‌ها و ثمره‌های افکار ایرانیان را به مسلمانان منتقل کردند اما عناصری را که در تضاد با ارزش‌های عربی و اسلام بودند انتقال ندادند.

به هر ترتیب میراث ایرانیان در نتیجهٔ نهضت ترجمه و در هم آمیختگی ایرانیان با عرب‌ها به جزء لاینفك تمدن اسلامی تبدیل شد. لازم به ذکر است آن دسته از عقاید دینی و سیاسی ایرانیان که وارد مجموعهٔ تمدن اسلامی نشدند نیز به حیات خود ادامه دادند و از اهمیتشان کاسته نشد. این عقاید بر شیوهٔ کار حکومت‌های بعدی خاورمیانه‌ای تأثیر شگرفی گذاشتند.

فرهنگ یونانی[1]

با وجود این که نویسندگان عرب ادبیات و علوم ایرانی را انتخاب و جذب کردند اما میراث تفکر یونانی نقش پیچیده‌تر و متنوع‌تری در تشکیل تمدن اسلامی داشت. فرهنگ

۱. Hellenism، فرهنگ و هنر تکوین یافته در یونان از سدهٔ هشتم ق.م تا اواخر سدهٔ چهارم ق.م یا آغاز دورهٔ جهانگیری اسکندر.

یونانی که در محافل درباری شناخته شد افکار یونان باستان نبود بلکه افکار یونان چند قرن پیش از اسلام بود که تحول یافته بود و جای خود را در جهان مدیترانه باز کرده بود. اندیشه‌های یونانی که وارد جهان اسلام شدند اندیشه‌های یونانی بودند که در امپراتوری روم حفظ شده، شرح داده شده و بسط داده شده بودند. این فرهنگ شدیداً متنوع و گوناگون بود. اندیشه‌های افلاطون از روی آثار سیاسی وی و بعضی از گفتگوهایش در جهان اسلام شناخته شدند. آثار منطقی و علمی ارسطو، اصول اخلاقی وی و فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ او نیز در جهان اسلام شناخته شدند. بیشتر اطلاعات و اندیشه‌هایی که به عنوان آثار ارسطو و افلاطون شناخته شدند در حقیقت قرن‌ها بعد از مرگ این دو فیلسوف بزرگ نوشته شده بودند.

میراث یونانی همچنین دربرگیرنده اندیشه‌ها و عقاید علمی و پزشکی گالن[1]، شبه علوم[2] جهان یونان باستان از جمله کیمیاگری و همچنین عقاید و اندیشه‌های نیمه‌عرفانی و نیمه‌علمی نئوفیثاغورثیها و ساحران بود. انتقال علوم و ادبیات یونانی به جهان اسلام در نتیجهٔ استمرار بقای آکادمی‌های پیش از اسلام بود. مهمترین این آکادمی‌ها در ابتدا در آتن و اسکندریه قرار داشتند اما با مسیحی شدن امپراتوری روم در قرون چهارم و پنجم مکاتب مشرك و بت پرست در نقاط مختلف پراکنده گردیدند. این مکاتب در قسمت‌های مسیحی‌نشین خاورمیانه که تحت کنترل روم نبودند مراکزی برای خود دایر کردند. مدرسهٔ آتن توسط کلیسای نسطوری ادامهٔ حیات یافت. این کلیسا در ادسا و نصیبین از ترجمهٔ آثار یونانی به سریانی حمایت می‌کرد. مدرسهٔ آتن در قرن ششم به جندی‌شاپور -شهری سلطنتی در فارس- انتقال یافت. در دو قرن ششم و هفتم اگرچه مدرسهٔ جندی‌شاپور و پرسنل آن عمدتاً نسطوری بودند اما علوم و دانش‌های فلسفی و علمی یونانی تحت تأثیر مفاهیم مذهبی و فراطبیعی ایرانی و هندی قرار گرفته غنی و پربار گردیدند. انتقال این مدرسه به بغداد آغاز دورهٔ تأثیر مستقیم آن بر روی متفکران مسلمان عرب می‌باشد.

---

1. Galen

۲. Pseudo-Science، مجموعهٔ تئوریها و فرضیه‌ها و روشهایی که به غلط علمی قلمداد می‌گردند.

اندیشه‌های یونانی مآبی اسکندریه نیز در روند کلی ظهور فرهنگ اسلامی مشارکت داشتند. مدرسهٔ اسکندریه به سوریه و سپس به مرو و حران منتقل شد. بعضی از دانشمندان این مدرسه از مسیحیان نسطوری بودند و برخی دیگر مشرك بودند. مدرسه اسکندریه در اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم از بین‌النهرین به بغداد منتقل شد. بدین ترتیب اندیشهٔ یونان با حمایت کلیسا و رژیم‌های سلطنتی به حیات خود ادامه داد تا این که به بغداد مرکز حکومت عباسیان منتقل شد.

افکار یونانی مآب در ابتدا مورد توجه مسلمانانی قرار گرفت که به مسایل کلامی علاقمند بودند. مناظراتی که بین مسلمانان و مسیحیان در دربار میانه‌رو خلفای اموی برگزار می‌شد متفکران مسلمان را با اصطلاحات یونانی ـ مسیحی و با اشکال مختلف بحث‌های منطقی و سبك‌های ادبی آشنا کرد. آشنائی با فرهنگ و علوم یونان در دورهٔ امویان با تحقیقات علمی و ترجمهٔ آثار سریانی و یونانی در دورهٔ عباسیان دنبال شد. در بیت‌الحکمه آثار منطقی، علمی، و فنی سریانی و یونانی به عربی ترجمه شدند. این آثار عبارت بودند از رساله‌های منطقی ارسطو و آثار گالن و هیپوکراتها. بیت‌الحکمه همچنین دارای یك رصدخانه بود.

در اواسط قرن نهم مدرسه‌ای متشکل از مترجمان که تحت رهبری حنین‌بن اسحاق بود جایگزین بیت‌الحکمه شد. حنین و گروهش دیگر آثار علمی گالن و آثار فلسفی و متافیزیکی ارسطو و افلاطون را ترجمه کردند. در این دوره تعداد آثار ترجمه شده بسیار افزایش یافت و ویراستاران در تهیهٔ ترجمه‌های دقیق و قابل اعتماد از نقش مهمی برخوردار شدند. مدرسهٔ حنین آثار زیادی را ترجمه کرد و باعث بوجود آمدن روحیهٔ نقادی در بین دانشمندان شد. این روحیه سبب شد که مطالعات فلسفی در عصر اسلامی بسیار دقیق و موشکافانه گردد. لذا آثار ترجمه شده مورد نقد و نظر قرار گرفتند و توسط دانشمندان اسلامی و مسیحی تفسیر و تشریح گردیدند. نقد و نظرها و تشریحات مذکور در غالب سخنرانی یا کتاب و مقاله پخش می‌شدند.

فرهنگ یونانی تأثیر عمیقی در رشد تمدن اسلامی داشت. شاخه‌های مختلف آن از طریق راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی در تشکیل اندیشه‌های اسلامی مشارکت داشتند.

بیشترین تأثیر فرهنگ یونانی‌مآب در حوزهٔ فلسفه بود. فلسفه نهضتی بود با شاخه‌های بسیار متنوع. این شاخه‌ها با اصطلاحات مشترك و با پایبندی به مطالعات عقلانی به هم پیوند خورده بودند. فلاسفهٔ عصر اسلامی در کنار موضوعات دیگر به موضوعات و مسائل دینی از قبیل ذات خدا و صفات وی، نظریهٔ نبوت و اخلاق نیز می‌پرداختند.

فلسفه‌ای که از یونان به جهان اسلام قدم گذاشت یك تجزیه و تحلیل بی‌طرفانه نبود بلکه خود نوعی دین به حساب می‌آمد. هدف غایی آن تنها دستیابی به دانش عقلانی نبود بلکه علاوه بر آن در پی بازگشت روح بشر به جهان غیرمادی بود که از آن آمده بود. عقاید فلسفی درخصوص موضوعاتی از جمله رستاخیز و عذاب جسم، نظریهٔ جاودانگی عالم یا خلق آن، و علم خدا در مورد امور کلی و جزیی با عقاید اسلامی در این رابطه اختلاف داشتند. میراث عقلانی فلسفهٔ یونانی درخصوص واقعیت متافیزیکی جهان طبیعی و انسان‌ها با آیات قرآن به عنوان منبع کامل و مطمئن حقیقت در تضاد و تعارض بود.

چند عکس‌العمل در برابر این چالش انجام گرفت. اولین عکس‌العمل پذیرش تعالیم فلسفی توسط گروهی از متفکران اسلامی بود که «فلاسفه» نامیده شدند. یکی از اولین متخصصان اسلامی (فیلسوف قرن نهم، الکندی). معتقد به در اولویت قرار داشتن قرآن بر دلایل عقلی، به عنوان راه کشف حقایق دینی بود. او معتقد بود که تعالیم قرآن نیاز به هیچ توجیه فلسفی ندارد. اگر چه او عقیده داشت دلیل عقلی می‌تواند توضیح‌دهنده و حتی توسعه‌دهندهٔ ایمان به حوزه‌هائی باشد که در آیات قرآنی مبهم و گنگ هستند اما حاضر به پذیرش عقاید افلاطون و ارسطو از قبیل اعتقاد به آفرینش موجودات از هیچ چیز نبود. او به برتری و اهمیت پیامبر در برابر فیلسوف‌ها، به عنوان عالم به جهان غیب اعتقاد داشت.

اما فلاسفهٔ بعدی اسلامی اولویت را به فلسفه، به عنوان وسیلهٔ کشف حقیقت غیبی دادند و اسلام را چیزی بیش از یك حقیقت نزدیك به حقیقت فلسفی تلقی نکردند. فارابی (وفات ۹۵۰) خطوط کلی فلسفه را تعیین کرد و رابطهٔ آن با کتاب مقدس اسلام را تعریف نمود. او به یك موجود متعالی و جاودان که اولین عامل و علت تمام اشیا و موجودات است

معتقد بود. او همچنین معتقد بود که این موجود متعالی با سلسله مراتبی از فیوضات به نام عقل ـ فیوضات ساختار جهان غیر مادی را تشکیل می‌دهند و جهان مادی را نیز شکل می‌دهند ـ با جهان مرتبط است. لذا در نظر او مراتبی متوالی از عقول واسطهٔ بین خدا و جهان مادی بودند.

نظر فارابی در خصوص جایگاه بشر منطقاً با نظر او در رابطه با جهان مرتبط و هماهنگ بود. از نظر او بشر نیز همانند تمام مخلوقات توسط عقول جهان غیر مادی به‌وجود آمده و در عین حال در جهان مادی قرار دارد. نیروی تعقل که مانند عقول، غیر مادی می‌باشد در وجود بشر نهاده شده است. لذا انسان باید قدرت تعقل خود را تا حد ممکن تقویت کند و از هوش و عقل خود برای کنترل رفتار و احساس خود استفاده کند تا روحش تزکیه شود و به مقصد نهائی خود ـ شناخت جهان غیر مادی، مشاهده آن و سپس بازگشت به آن ـ برسد.

در مقابل، دین از نظر فارابی راه اسفل و غیر مستقیمی برای شناخت حقیقت به‌حساب می‌آمد. این راه مناسب تودهٔ مردم بود. او معتقد بود عقاید و تعالیم پیامبر در مقابل عقل و هوش انسان خردمند در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارند. وی برای آشتی دادن فلسفه با اسلام بیان می‌داشت که اسلام دین راستین می‌باشد و محمد(ص) علاوه بر این که پیامبری است که می‌تواند حقیقت را به شیوه‌ای قانع کننده برای عوام عرضه کند فیلسوف و خردمندی کامل نیز می‌باشد. فارابی برای محمد(ص) به عنوان یك فیلسوف ارزش قایل می‌شد نه به عنوان پیامبر. خلاصه این که فلاسفه در حقیقت افکار یونانی را با اسلام هماهنگ نکردند بلکه سعی کردند این افکار را با زبان اسلام توجیه نموده، آن‌ها را قابل قبول جلوه دهند. روحیهٔ مذهبی و متافیزیکی آن‌ها بر پایهٔ نظرات یونانی قرار داشت نه بر اساس تعالیم قرآن. آن‌ها معتقد بودند فلسفه صورت اعلی حقیقت می‌باشد و اسلام صورت وحیانی و اسفل حقیقت است.

دیگر حوزه‌های میراث یونانی مورد توجه اشراف و نخبگانی بودند که فکری جهانی و فراگیر داشتند. میراث یونانی در این حوزه‌ها تا حدودی از بعد مذهبی و فرهنگی اسلامی دور نگه داشته شد. مسلمانان در بخش نجوم، ریاضیات، پزشکی،

شیمی، جانورشناسی، کانی‌شناسی و هواشناسی اغلب یافته‌هائی را به میراث دریافت شده از یونان، ایران و هند افزودند. دانشمندان علوم طبیعی مسلمان استعداد زیادی در مشاهدهٔ مستقیم و آزمایش پدیده‌ها از خود نشان دادند. علوم غیبیه[1] هدفی معنوی داشتند و مبتنی بر یك ذهنیت مذهبی بودند. کیمیاگری، فیزیك فراطبیعی، نورشناسی، و ریاضیات نوفیثاغورثی به سمت یك برداشت علمی از جهان هدایت نشدند بلکه برای مکاشفات و رازگشائی‌های باطنی و خفی مورد توجه بودند. برای مثال اعداد فیثاغورثی صرفاً ارقام ریاضی نبودند بلکه نشانه‌ها و علاماتی درخصوص یك واقعیت متعالی‌تر و نادیدنی بودند که عالم علوم غیبیه سعی می کرد آن را بشناسند. در کیمیاگری نیز هدف فقط تبدیل مواد نبود بلکه کشف رابطهٔ مخفی ماده با جهان غیرمادی نیز مورد نظر بود. علوم غیبیه به جای اسلام که به اطاعت از قوانین شریعت و وفاداری به قرآن توصیه می کرد راه دیگری را برای شناخت جهان دیگر ارائه می‌دادند.

افکار ایرانی و یونانی به‌ویژه در محافل درباری از توجه خاصی برخوردار بودند زیرا این افکار بر پرورش نفس و خودپروری نخبگان تأکید داشتند. این افکار از درباریان، مدیران و خادمان خلیفه می‌خواستند که به خدا معتقد باشند، متقی باشند و روز جزا را به‌یاد داشته باشند. همچنین از آن‌ها می‌خواستند که افرادی با فرهنگ، فرهیخته و دانشمند باشند. اشراف‌زاده می‌بایست از کلیهٔ علوم طبیعی، ادبیات، تاریخ، فلسفه و دین آگاه و مطلع باشد. او می‌بایست رفتاری شرافتمندانه داشته باشد، مهربان باشد و اختلاف در مقام و رتبه را به خوبی مورد توجه قرار دهد. او همچنین می‌بایست در حسابداری، نامه‌نگاری، سوارکاری و مسائل مدیریتی نیز خبره باشد. در عین حال آن چه که بسیار اهمیت دارد اصلاح نفسانی است، اصلاحی که وی را از مردم دون‌پایه جدا کند و قدرتش را مشروعیت ببخشد.

به هر ترتیب از تلفیق فرهنگ و ادب یونانی، ایرانی، و عربی فرهنگ مشترکی برای نخبگان ناهمگون امپراتوری به‌وجود آمد، فرهنگ مشترکی که بر پایهٔ فرض

1. Occult Sciences

برتری ذاتی اشراف قرار داده شده بود. این فرهنگ سعی می کرد مفهومی غیر اسلامی به پادشاه و امپراتور بدهد.

ادبیات عربی بر عربی بودن حکومت تأکید می کرد، ادبیات فارسی بر استمرار میراث پادشاهان خاورمیانه باستان تأکید داشت و ادبیات یونانی در قالب علمی و فلسفی عقیده‌ای را دربارهٔ ساختار جهان که توجیه کنندهٔ حکومت امپراتوری بود ارائه می‌داد.

فصل ششم

اسلام شهری: اسلام نخبگان دینی

در حالیکه دربار خلفا شکل خاصی را برای تمدن اسلامی ارائه دادند، شهرها و شهرك‌های پادگانی نیز که مورد اسکان عرب‌ها قرار گرفتند، شکل دیگری را برای این تمدن به وجود آوردند. در ابتدای کار، خلفا علاوه براین که جانشینان پیامبر در رهبری سیاسی جامعه تلقی می‌شدند وارثان مرجعیت دینی وی نیز به حساب می‌آمدند. اما تدریجاً در اثر درگیر شدن رژیم خلافتی در مسائل سیاسی تضادهای شدیدی بین وظایف و تعهدات دینی خلیفه و ضروریات سیاسی به وجود آمد. شیعیان، خوارج، و عرب‌های یمن که عباسیان را به قدرت رساندند با نام طرفداری از اصول اسلامی علیه سلسلهٔ بنی‌امیه فعالیت می‌کردند. عباسیان نیز هنگامی که به قدرت رسیدند به ایجاد تشکیلات قوی حکومتی دست زدند، برای پادشاه مقام و رتبه‌ای همسنگ خدا قائل شدند، و لذا باعث برانگیخته شدن شورش‌هایی در بین شیعیان و ایجاد بی‌اعتمادی در بین طرفداران خود شدند. خلفا اگرچه در رأس حکومت قرار داشتند اما دیگر نه مانند محمد پیامبر محسوب می‌شدند و نه منبع صدور تعالیم و احکام جدید دینی به حساب می‌آمدند. در حالیکه خلیفه دارای قدرت برتر اجرایی بود نه حکومت او و نه خودش مشروعیتشان را از قرآن نمی‌گرفتند. قرآن،

کتاب وحی، که در دسترس همه بود آیه‌ای دال بر مشروعیت خلیفه و مقام خلافت نداشت.

از میان مردمان ساکن شهرهای پادگانی نخبگان دینی جدیدی که از دستگاه خلافت مستقل و منفك بودند سر بر نهادند. در اثر اسکان گروه‌های عرب و غیرعرب در شهرهای پادگانی جوامع جدیدی به وجود آمدند که متشکل بودند از بازرگانان، صنعتگران، معلمان و دانشمندانی که به هویت اسلامی جدیداً تعریف شدهٔ خود علاقمند و وفادار بودند. بخشی از این افراد در حقیقت بازماندگان عرب‌های بادیه‌نشین بودند. بخش دیگر نیز عجم‌هایی بودند که به زبان عربی صحبت می کردند و خود را با سنن قبیله‌ای، دینی و ادبی فاتحان هماهنگ کرده بودند. در چنین محیطی بعضی از مسلمانان شخصاً به مطالعهٔ قرآن و تعالیم اسلامی می‌پرداختند. این پژوهشگران دینی که فاقد هرگونه مقام و مسؤولیتی بودند و از سوی هیچ نهادی حمایت نمی‌شدند به متولیان و حافظان واقعی قرآن و تعالیم پیامبر تبدیل شدند. قراء (قاریان قرآن)، علما (دانشمندان علوم دینی)، و صوفی‌ها (عرفا) از جملهٔ این افراد بودند. اگرچه رسماً خلیفه و فرمانداران وی در رأس جامعهٔ اسلامی قرار داشتند، اما مسلمانان عادی این افراد با تقوا و عالم را که هیچ پست رسمی نداشتند، به عنوان کارشناسان واقعی اسلام تلقی می کردند. این افراد گروه‌هایی متشکل از شاگردان خود تشکیل دادند تا در زمینهٔ حدیث، شریعت، کلام یا عرفان به تحقیق بپردازند. تودهٔ مسلمانان برای اخذ دستورالعمل‌های اخلاقی یا برای مشاوره در امور دینی به این گروه‌ها مراجعه می کردند نه خلفا. ظهور و توسعهٔ این مراجع دینی که مستقل از دستگاه خلافت بودند با ظهور گروه‌های مذهبی مختلف در درون امت اسلامی توأم بود. دیگر، از دیدگاه جامعه و دین دستگاه خلافت کاملاً هماهنگ و همراستا با اسلام تلقی نمی‌شد. علمای دینی غیروابسته به دولت و طرفداران آن‌ها دارای نقطه نظرات متفاوتی بودند. عده‌ای از آن‌ها موافق خلافت بودند و برخی دیگر مخالف آن. بخشی از آن‌ها بیشتر به مطالعه و تفسیر قرآن، و جمع‌آوری گفته‌های پیامبر و جزئیات شریعت وی علاقه داشتند و بخشی دیگر خود را مشغول کلام یا عرفان کرده بودند. بالاخره این که فرهنگ اسلامی شهری محصول مشترك کلیهٔ این جهت‌گیری‌ها و حاصل تضادهای موجود بین آن‌ها، بین آن‌ها و دربار، و بین آن‌ها و اسلام ارائه شده از سوی دستگاه خلافت بود.

نص گرایی

قرآن که تصویر خاصی از جهان را ارائه می‌دهد ستون اصلی اعتقادات مسلمانان می‌باشد. مسلمانان معتقدند قرآن یك کتاب راهنما می‌باشد. این کتاب با آیات زیر آغاز می‌شود:

به نام خدای بخشایندهٔ مهربان،
سپاس و ستایش خدای راست، پروردگار جهانیان،
آن بخشایندهٔ مهربان،
خداوند و فرمانروای روز پاداش.
تو را می‌پرستیم و بس، و از تو یاری می‌خواهیم و بس.
ما را به راه راست هدایت فرما،
راه کسانیکه به آنان نعمت دادی،
نه راه خشم گرفتگان بر آن‌ها،
و نه راه گمراهان.

یکی از نکات مهم در خصوص قرآن، دیدی است که این کتاب از خدا ارائه داده است. براساس آیات قرآنی خدا موجودی متعالی و ازلی می‌باشد، با موجودات دیگر کاملاً تفاوت دارد و هر کاری را که اراده کند می‌تواند انجام دهد. او خالق قدرتمند جهان و مخلوقات خود است. براساس آن‌چه در قرآن آمده است وی اراده کرده که انسان‌ها را خلق کند. خدا با پایان یافتن عمر جهان در خصوص اعمال انسان‌ها به قضاوت می‌پردازد و پاداش‌ها یا مجازات‌های ابدی را برای آن‌ها در نظر می‌گیرد. قرآن جهانی را که پس از این جهان می‌آید با سمبول‌ها و نمادهای بسیار مناسبی که در فرهنگ اسلامی تأثیر پایداری داشته‌اند معرفی می‌نماید.

این دید مذهبی معادشناسانه جایگاه انسان را در دنیا مشخص می‌کند. قرآن از انسان‌ها می‌خواهد به خدا اعتقاد داشته و در برابر ارادهٔ او تسلیم باشند. این کتاب در جهت ترویج و گسترش اسلام از دو عنصر تشویق و تهدید استفاده کرده، دلایل و حجتهایی را ارائه نموده، و از آمدن روز قیامت خبر می‌دهد. قرآن از انسان‌ها می‌خواهد در برابر خدا

شکرگزار باشند.

قرآن که به عنوان یك کتاب راهنما می‌باشد در برگیرنده وحی الهی است و آن‌چه را که انسان‌ها در رابطه با خدا، طبیعت و تاریخ باید بدانند ارائه می کند. کتاب مذکور در مورد این که انسان‌ها در مناسك دینی خود و در رابطه با دیگران چه باید بکنند و چه نباید بکنند قواعدی دارد. در این کتاب اعتقادات اساسی اسلام و پنج رکن اسلام (ابراز ایمان[1]، نماز، روزه، زکات، و حج) به صراحت ذکر گردیده است. قرآن همچنین قواعدی دربارهٔ ازدواج، طلاق، ارث و امور شغلی دارد. این کتاب همچنین در برگیرندهٔ ویژگی‌ها و صفات معنوی است که فرد مسلمان در ضمن انجام وظایف عبادی، اجتماعی و شرعی خود باید دارا باشد. این صفات عبارتند از سپاسگزاری از خدا به خاطر داشتن حیات، توبه کردن، داشتن صداقت اخلاقی، ترس از روز جزا، ثبات قدم در ایمان، و راستگویی. قرآن خودپسندی، ناسپاسی و تکبر را محکوم می کند.

آن‌چه که برای قرآن مهم است روحیهٔ معنوی فرداست. قرآن تشخیص این امر را که آیا فرمان الهی به طور شایسته و کامل اجرا شده است یا نه بر عهدهٔ خود فرد می گذارد. برای مثال ترتیباتی که برای خواندن نماز مستحبی شب ذکر شده‌اند به صورت قواعد ثابتی نیستند. بلکه فرد می تواند با توجه به وضعیت شخصی خود در آن‌ها جرح و تعدیل‌هایی انجام دهد:

. . . پس تا هر آن‌چه که آسانست به تلاوت قرآن بپردازید. خدا بر احوال شما آگاه است که برخی مریض و ناتوانند، برخی برای کسب و تجارت در سفرید و از کرم خدا روزی می طلبید، و برخی در راه خدا به جنگ و جهاد مشغولید، پس در هر حال آن‌چه میسر و آسان باشد به قرائت قرآن بپردازید. . .[2]

به دلیل این که سعادت و رستگاری راه ثابت و معینی ندارد مرزهای مسؤولیت بشری نامشخص است و دورنمای رسیدن به اجر ابدی نیز نامعلوم می‌باشد. عباراتی از قرآن بر کامل و جامع بودن مسؤولیت انسانی تأکید می کنند. براساس عباراتی خدا عادل

---

۱. ذکر شهادتین

۲. بخشی از آیه ۲۰، سوره المزمل

می‌باشد و هر عمل و عقیده‌ای را با مقیاس‌های پاداش و مجازات ابدی می‌سنجد. با این حال عبارات دیگری بر قدرت او، تقدیر کلیهٔ کارها توسط وی، و عجز و ناتوانی بشر در مقابل عظمت وی تأکید می‌کنند. قرآن به چندین صورت در رابطه با این مسأله سخن می‌گوید چرا که مسائل بحث‌برانگیز روز جزا ارتباط تنگاتنگی با سرنوشت بشر دارند.

قرآن برای قاریان و مفسران اولیه چیزی بیش از یك متن بود. اینان علاقمند بودند زندگی خود را برپایهٔ قرآن شکل دهند و زندگی هم‌عصران خود را با روح قرآن و تعالیم این کتاب مقدس آمیخته نمایند. آن‌ها می‌خواستند قرآن مبنای نظری و عملی در حوزهٔ رفتار شخصی، در حوزه‌های عبادی، خانوادگی و کاری و همچنین در مسائل سیاسی از قبیل انتخاب حکام، عدالت، و اخذ مالیات باشد. اینان آرزو داشتند که زندگی انسان‌ها تماماً براساس الگوی قرآن قرار داده شود.

علاقهٔ مسلمانان نسبت به اجرای دستورات قرآن باعث ظهور و پیدایش پدیدهٔ تفسیر در دین اسلام گردید. این علاقه و گرایش همچنین عاملی بود در جمع‌آوری، ثبت و مطالعهٔ گفته‌ها و کرده‌های پیامبر. آن‌چه که محمد(ص) گفته یا انجام داده بود از نظر مذهبی دارای اهمیت قابل توجهی بود. زیرا رفتارها و اعمال وی الگوهای معتبری برای اداره و رهبری یك زندگی کامل اسلامی بودند. با آغاز قرن هشتم کار جمع‌آوری و تدوین احادیث شروع شد (تا آن‌زمان احادیث پیامبر به صورت شفاهی منتقل می‌شدند) و در قرن نهم مجموعهٔ معتبری از این احادیث تهیه شد که به عنوان بخشی از متون دینی اسلامی در کنار قرآن قرار گرفت.

احادیث پیامبر در مجموعه‌ها و کتب قدیمی با توجه به موضوعی که دربارهٔ آن سخن می‌گویند طبقه‌بندی شده‌اند. مثلاً احادیث ذکر شده در «صحیح بخاری» تحت عناوینی از قبیل ایمان، علم، نماز، زکات، روزه، حج، بیع، ارث، وصیت، نذورات و سوگندها، جنایات، قتل‌ها، وکاله، جنگ، شکار، و شرابخواری تقسیم‌بندی شده‌اند. در هر فصلی چگونگی برخورد پیامبر با این موضوعات در قالب حکایت ذکر گردیده است. مسلمانان احادیث را دارای رابطهٔ نزدیکی با قرآن می‌دانند. از نظر آن‌ها احادیث توضیح دهنده، تکمیل کننده و بسط دهندهٔ تعالیم و دستورات قرآنی می‌باشند و دارای خاصیت تجویزی نیستند یعنی برای

همیشه و هر زمانی باید مورد توجه قرار گیرند. همچنین به عقیده آن‌ها دامنهٔ موضوعات و نصایحی که احادیث بیان داشته‌اند بسیار گسترده می‌باشد به طوری که هر آن‌چه که یك مسلمان باید به آن معتقد باشد و هر آن‌چه را که باید انجام دهد به طور مستقیم و غیر مستقیم در احادیث ذکر شده است.

تلاش برای ارائهٔ یك شیوهٔ زندگی مبتنی بر تعالیم الهی به توسعهٔ فقه اسلامی (شریعت) منجر شد. شریعت فقط شامل کلام خدا نبود بلکه همچنین دربر گیرندهٔ شرح و بسط‌هایی بود که از تعالیم قرآن و احادیث ارائه شده بود. تلاش قضات و دانشمندان قرن هفتم برای اصلاح رویهٔ حقوقی موجود و ملحوظ کردن استانداردهای اخلاقی اسلامی در آن سر آغاز شکل گیری حقوق اسلامی می‌باشد. این وظیفهٔ دینی ـ قضایی توسط گروه واحدی انجام نمی‌شد بلکه اشخاصی با تشکیل مکاتب فقهی در بصره، کوفه، سوریه، مدینه و مکه این امر را دنبال نمودند.

جدول ۳. اولین مکاتب فقهی[۱]

مکتب	منطقه	مؤسس
اباضیه	سوریه	اباضیه (وفات ۷۴۴)
حنفی	عراق	ابو حنیفه (وفات ۷۶۷)
مالکی	مدینه	مالك بن انس (وفات ۷۹۵)
شافعی	مصر	شافعی (وفات ۸۲۰)
حنبلی	عراق	ابن حنبل (وفات ۸۵۵)
ظاهری	عراق	داوود بن خلف (وفات ۸۸۳)

علمای اسلامی سعی کردند میراث حقوقی گذشته را با اراده و خواست خدا یعنی با تعالیم اسلامی هماهنگ و سازگار نمایند. آن‌ها سعی کردند قوانین خانوادگی، قوانین

۱. توجه: چهار مکتب فقهی که تاکنون زنده مانده‌اند عبارتند از حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی

تجاری، قوانین جنائی، مقررات اداری، قواعد عمومی ساسانیان، بیزانسیان و یونانی‌ها، مجموعه قوانین حقوقی کلیسای ارتدوکس، قواعد و دستورات تلمود[۱]، و قوانین ربانی[۲] و بابلی را با تعالیم اسلامی هماهنگ نمایند. از بحث‌ها و تبادل نظرهای آن‌ها قانون مدون خشکی حاصل نشد بلکه دسته‌ای از قواعد پراکنده به وجود آمد که با اصول اخلاقی، وجدانی و دینی گره خورده بودند. به طور کلی حقوق اسلامی (فقه) به سه بخش عمده تقسیم می‌شود: عبادات (قواعد عبادی)، معاملات (مقررات مربوط به روابط اجتماعی)، و امامت[۳] (نظریهٔ تشکیلات جمعی). در این بخش‌ها قواعدی دربارهٔ نماز، زکات، روزه، ازدواج، طلاق، برده‌داری، شراکت، دیون، وصایا و دیگر موضوعات حقوقی و اجتماعی ذکر گردیده‌اند. قواعد فقهی در حقیقت قوانین و سنتهای غیر اسلامی هستند که با اصول اسلامی انطباق داده شده‌اند. لذا مجموعه فقه اسلامی شامل سنن و رسومی است که با توجه به عقاید اخلاقی اسلامی دگرگون شده‌اند.

حدیث و فقه برای انتقال اراده و خواست خدا رهیافت‌های متفاوتی دارند، اما از نظر تاریخی در ارتباط نزدیك با یکدیگر شکل گرفته و تکامل پیدا کرده‌اند. در اواخر قرن هشتم کار فقها، از سوی محدثان مورد حمله قرار گرفت. محدثان، دانشمندان مذهبی که اغلب اعضای اقلیت مکاتب فقهی مختلف بودند، اعتقاد داشتند تنها نظراتی از منظر دینی معتبر و درست هستند که مستقیماً از گفته‌های پیامبر نشأت گرفته باشند. چرا که گفته‌های وی دارای سرچشمهٔ الهی هستند و به عنوان منبعی برای دین تقریباً همان اهمیتی را دارند که قرآن از آن برخوردار است. اختلافات بین محدثان و فقها درباره موضوعات حقوقی خاصی بود. آن‌ها همچنین بر سر این که منابع مناسب و شایسته برای رسیدگی قضایی کدامند، با هم اختلاف داشتند. اکثر فقها اصول و قواعد مکتب خود و تا حد معینی نظرات شخصی را به عنوان منابع رسیدگی قضایی برمی‌شمردند اما محدثان نمی‌توانستند هیچ چیزی بجز قرآن و گفته‌های پیامبر را به عنوان منبع مجاز حقوق یا اخلاق بپذیرند. آن‌ها به اِعمال

---

۱. Talmad کتابی است مشتمل بر تفاسیر و شروحی از تورات که در پایان سدهٔ پنجم میلادی تهیه شد.

۲. ربانیسم فرقه‌ای یهودی است که با تلمود و دستورات آن موافق است.

۳. فقه حکومتی.

نظرات شخصی و خودسرانه در امور حقوقی و شرعی اعتراض داشتند. با این حال گروه مخالف محدثان (فقها) بطور اجتناب‌ناپذیری از قدرت و موفقیت بیشتری برخوردار می‌شدند. پذیرش نظرات پیامبر به عنوان منبع بالاتر از نظرات شخصی امری منطقی و موافق عقل بود. ولی فقها حاضر به تسلیم نبودند و از موضع خود در قبال احادیث که به نظر آن‌ها غیرقابل اعتماد بودند، دفاع می‌نمودند. بالاخره الشفیع یکی از فقهای قرن هشتم، نوعی صلح و دوستی بین محدثان و فقها پدید آورد. او احادیث را به عنوان منبع درجه اول پذیرفت اما در عین حال اعلان کرد که تنها اجماع یا توافق دانشمندان برجسته می‌تواند تعیین کنندهٔ این امر باشد که آیا فلان حدیث معتبر و موثق است یا نه. بنابراین اگر چه محدثان بالاخره فقها را مجبور کردند احادیث را به عنوان منبع اساسی فقه بپذیرند و برخی از آموزه‌های حقوقی اولیه را اصلاح کنند اما آن‌ها نیز به رهبری الشفیع راه‌هایی را برای هماهنگ نمودن رویکرد استفاده از احادیث با رویکرد تعقل و تبادل نظر پیدا کردند.

محدثان نیز نمی‌توانستند انتقادهای فقها را در خصوص اعتبار احادیث نادیده بگیرند. آن‌ها که تحت فشار مناظرات قرار داشتند خود انتقادهایی را از احادیث مطرح کردند تا احادیث واقعی را از احادیث جعلی جدا کنند. به علاوه آن‌ها می‌بایست به سادگی و وضوح نشان می‌دادند گفته‌های محمد(ص) توسط اشخاصی که به صداقت مشهور هستند گزارش شده است. بدین ترتیب زنجیره‌هایی از نام نقل کنندگان احادیث به وجود آمدند (اسناد) تا صحت احادیث تضمین شوند. محدثان فقط به آن‌چه که با اطمینان کامل به عنوان گفته‌های پیامبر گزارش شده بودند متکی بودند.

تا اواسط قرن نهم فقها و محدثان به خوبی موقعیت خود را تثبیت کردند. ظهور دو جهت گیری دینی تقریباً مشخص و سازمان یافته از نتایج کشمکش طولانی بین فقها و محدثان بودند. مذاکرات و مناظرات طولانی باعث اصلاح فقه و حدیث گردیدند و همچنین مسلمانان را متقاعد کردند که حدیث و فقه را به عنوان متون مذهبی اسلامی بپذیرند.

با این وجود اختلاف عمیقی بر سر معنای زندگی صحیح از نظر اسلام وجود داشت. طرفداران حدیث، اسلام را به عنوان یك دین کامل، دین تسلیم در برابر خدا و دین

پذیرش محض گفته‌های پیامبر تلقی می کردند. از سوی دیگر طرفداران اجماع و نظر شخصی (فقها) معتقد بودند اگرچه اسلام دینی است که بر پایهٔ متون مذهبی (کتاب و احادیث) قرار داده شده است، اما این دین باید با شرایط متغیر و جدید تطبیق داده شود. اساساً در خصوص حدو مرزهای بین حقیقت وحیانی و تفسیر بشری، در خصوص ملزومات ایمان و کاربرد عقل و همچنین در خصوص میزان تسلیم انسان در برابر خدا و استقلال از او در زندگی اسلامی اختلافات عمیقی بین فقها و محدثان وجود داشت.

علم کلام

دیگر مسلمانان سنی مذهب توجه خود را بر ابعاد عقلی و معنوی اسلام معطوف کردند و بر بحث‌های کلامی متمرکز شدند. بحث‌های کلامی در ابتدا به علت بروز منازعات و کشمکش‌های سیاسی به‌وجود آمدند. خوارج با این ادعا خلافت علی(ع) را رد کردند که یك فرد گناهکار نمی تواند خلیفه باشد. آن‌ها معتقد بودند تنها افراد بدون گناه مسلمان واقعی می‌باشند. در مقابل، طرفداران معاویه نمی خواستند رعایت یا عدم رعایت تعالیم فردی اسلام توسط خلیفه در صلاحیت او به عنوان حاکم مسلمین تأثیر داشته باشد و لذا معتقد بودند هر فردی که با زبان بر پذیرش اسلام اقرار بکند مسلمان راستین می‌باشد. معتزله که از نظر سیاسی، بی‌طرف بودند اعتقاد داشتند، افراد گناهکار نه مسلمان واقعی هستند و نه کافر بلکه در بین این دو قرار دارند، و کماکان جزئی از جامعهٔ مسلمانان می‌باشند. مرجئه نیز که در سیاست بی‌طرف بودند مسأله‌ای واقعاً کلامی را متبلور نمودند. از نظر آن‌ها ایمان و عقیده معیار مسلمان بودن یا نبودن افراد تلقی می‌شد نه انجام کارهای خوب یا بد. آن‌ها در واقع مسألهٔ ایمان و عمل را مطرح کرده و به آن پرداختند.

خوارج نیز مسأله آزادی اراده و جبر را عنوان نمودند. مسألهٔ مذکور به دنبال این موضوع مطرح شد که آیا بچه‌های مسلمانان به‌طور طبیعی و غیر ارادی مسلمان هستند، یا این که آن‌ها نیز باید در زمینهٔ عضویت خود در جامعهٔ مسلمانان تصمیم بگیرند. خوارج به شق دوم معتقد بودند. این نظر آن‌ها با اعتقادشان مبنی بر این که تنها افراد بی گناه مسلمان راستین می باشند، هماهنگی داشت. اعتقاد خوارج به این که بچه‌ها در پذیرش اسلام حق انتخاب دارند

خود به خود به معنای اعتقاد به این بود که هر انسانی دارای اختیار است و در برابر اعمال و عقاید خود مسؤول می‌باشد. مرجئه و معتزله نیز به آزادی اراده اعتقاد داشتند. هنگامی که مسألهٔ جبر و اختیار مطرح شد پرسش‌های کلامی ریز بسیاری نیز به دنبال آن به وجود آمدند. مثلاً به دنبال آن این موضوع مطرح شد که معانی صفات ذکر شده برای خدا چیست، عباراتی از جمله «قدرت خدا» یا «علم خدا» که در قرآن آمده است چه معانی دارند؟ مسألهٔ معانی صفات خدا نیز به نوبه خود سئوال‌هایی را در رابطه با یگانگی خدا به دنبال آورد.

مسائل کلامی مطرح شده در محیط عربی ـ اسلامی تماماً با مفاهیم و برداشت‌های عربی ـ اسلامی توضیح داده نشدند. مسلمانان با تقوایی که در خصوص اهمیت ایمان در مقابل عمل، در خصوص آزادی اراده و جبر و در خصوص ذات خدا و صفات ظاهراً متناقض وی بحث می‌کردند متوجه شدند فلاسفه یونان و عالمان علم کلام دین مسیحیت روش‌هایی را برای احتجاج عقلانی از خود به یادگار گذاشته‌اند که متفکران اسلامی می‌توانند با استفاده از این روشها نظرات و عقاید خود را اصلاح نمایند. تازه مسلمانان این میراث را وارد محافل اسلامی کردند. در اثر جلسات بحثی که در دمشق (در دربار چند دینهٔ خلفای اموی) بین مسلمانان و مسیحیان برگزار می‌شد و همچنین در اثر ترجمهٔ ادبیات یونانی و سریانی به زبان عربی متفکران اسلامی با برخی از مفاهیم و اصطلاحات یونانی مآب[1] و همچنین با اشکال مختلف استدلال عقلی آشنا شده و آن‌ها را مورد استعمال قرار دادند. علم کلام تا حدودی حاصل محیط فرهنگی ـ علمی شهری و تا حدودی نیز حاصل محیط دربار بود.

در مسائل کلامی، معتزلی‌ها علاقمندترین افراد به استدلال‌های یونانی بودند. یگانگی خدا و تعالی و فراگیری وی بحث و ادعای اساسی معتزلیها بود. این عقیده با اعتقاد به تثلیث در مسیحیت، با ثنویت مانوی، با عقیدهٔ مادی گرایی مشرکان و حتی با عقاید انسان‌انگارانه[2] در تعارض بود. معتزلی‌ها معتقد بودند تنها یك خدا وجود دارد و او دارای بالاترین درجهٔ وجود می‌باشد. او وجود محض است و به همین دلیل شبیه مخلوقات خود یا

۱. Hellensistic، مربوط به یونان از زمان جانشینان اسکندر یعنی ۳۲۰ ق. م تا سال ۲۷ ق. م که کشور یونان مسخر روم شد.

۲. Anthropomorphic، عقیده به اینکه خدا دارای جسم انسانی می‌باشد.

انسان نمی‌باشد؛ وجود وی هرگز دارای اجزاء نیست. معتزله نیز مانند ارسطو معتقد بودند ذات خدا همان وجود وی می‌باشد.

دیگر نظریات معتزله از اعتقاد آن‌ها به یگانگی خدا و تعالی وی ناشی می‌شد. برای مثال آن‌ها معتقد بودند قرآن مخلوق خدا می‌باشد نه جزئی از ذات وی. معتزله این امر را که قرآن جزئی از خدا باشد رد کرد و ادعا نمود قرآن در واقع پیام خلق شدهٔ الهی می‌باشد که به محمد(ص) الهام شده است. دیگر مسلمانان این نظر را نپذیرفتند. مسألهٔ مذکور به بحث روز کلام اسلامی و همچنین به مهمترین موضوع در سیاست دینی دستگاه خلافت عباسیان تبدیل شد.

نظریهٔ آزادی و مسؤولیت اخلاقی بشر نیز توسط معتزلی‌ها ارائه شد. بر اساس این نظریه معتزله ابراز می‌داشتند که انسان‌ها خود تصمیم می‌گیرند چه انجام دهند و فعالیت‌های انسان‌ها نه توسط خدا انجام می‌شود و نه خدا دربارهٔ انجام آن‌ها تصمیم می‌گیرد. معتزله در دفاع از این نظر عدالت خدا یعنی به حق مجازات کردن و پاداش دادن انسان‌ها توسط وی را مورد تأیید قرار دادند. آن‌ها همچنین بر خیر مطلق بودن خدا تأکید می‌کردند. این انسان‌ها هستند که خالق بدی و شرارت هستند نه خدا. آن‌ها می‌گفتند که اگر بشر را از نظر اخلاقی آزاد ندانیم خدا خالق غیرمستقیم بدی و شرارت خواهد بود.

اصول اساسی معتزله با وجود این که به زبان اندیشه و افکار یونانی بیان شده‌اند عمیقاً دارای منشأ اسلامی می‌باشند و علی رغم مخالفت دیگر مسلمانان به نظر می‌رسد که بیان و تعریف معتزله از یگانگی خدا و مسؤول بودن بشر نظر اسلام راستین باشد. با این وجود معتزله پا را از موضوعات کاملاً اسلامی فراتر گذاشته تا بر پایهٔ اندیشه و افکار یونانی (نظرات ارسطو، دموکریتوس[1]، امپدوکلس[2] و دیگر فلاسفهٔ یونان) به فلسفه‌ای برای وجود، نظریه‌ای در رابطه با خاستگاه جهان، به فلسفهٔ طبیعی مخلوقات و به معرفتی دربارهٔ نفس بشر دست یابد. اصل مهم فلسفهٔ معتزله این بود که وجود خدا، جهان، و طبیعت بشر در

1. Democritus. ذیمقراطیس
2. Empedocles

قالبی عقلانی قرار داده شده‌اند و با عقل انسان قابل شناخت می‌باشند. خدا با ذات خود که عقل است شناخته می‌شود. جهان برپایهٔ قوانین و قواعد عقلانی خود عمل می کند و از هنگامی که خلق شده است از خدا مستقل است و قابل تغییر توسط او نیست. به همین ترتیب در مسائل اخلاقی معتزله معتقد بودند خیر و شرّ ذاتی هستند. لذا خیر و شر به ارادهٔ خدا بستگی ندارد و با ارادهٔ او تغییر داده نمی‌شوند. عدل الهی نیز موقوف است به خیر یا شرّ بودن افعال وی[1]. نتیجهٔ طبیعی عقاید مذکور این است که وحی در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد و نمی تواند نقش دیگری بجز تبیین و تشریح تعالیم و دستورات عقلی داشته باشد؛ وحی فقط می تواند جزئیات را بیان کند، کامل کنندهٔ عقل باشد و یا آنرا تأیید نماید. هیچ حقیقتی که توسط عقل قابل شناخت نیست یا شناخته نشده است و یا این که با احکام عقلی مغایر است نمی تواند وحی شده باشد.

معتزله اگر چه با دفاع از یگانگی خدا و توضیح و تبیین آزادی اراده و مسؤول بودن بشر به اسلام خدمت کردند امّا به طور کلی فلسفهٔ آن‌ها که تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی قرار داشت با اعتقاد اکثریت مسلمانان در رابطه با ماهیت خدا و حدوث وی در تضاد و اختلاف بود. از نظر دیگر مسلمانان محمد(ص) و قرآن منابع اصلی اسلام به حساب می آمدند نه عقل؛ قرآن از نظر آن‌ها دربر گیرندهٔ ارادهٔ الهی بوده، خدا از طریق آن وظایفی را بر انسان‌ها محول نموده، و محمد نیز آخرین پیام آور او می باشد که آخرین وحی را برای مردم به ارمغان آورده است. از نظر اکثر مسلمانان بشر باید در برابر خدا تسلیم باشد نه این که گمان کند از خدا بهتر و بیشتر می‌فهمد و می داند. علمای حدیث که شدیداً از فقها به خاطر به کاربردن استدلال‌های شخصی خود در حل مسائل شرعی و حقوقی انتقاد می کردند، از این که متکلمان برای بحث در خصوص مسائل دینی به عقل تکیه می کردند نیز بسیار خشمگین بودند. محدّثان قویاً هر گونه استفاده از متدهای یونانی بحث را رد می کردند. آن‌ها معتقد بودند باتوجه به این که اظهارات موجود در احادیث در حقیقت همان

---

۱. یعنی به لحاظ اینکه خیر و شر ذاتی است لذا مثلاً اگر خدا کاری انجام دهد که ذاتاً شر باشد در این صورت عدل خدا زیر سؤال می‌رود.

خواست و ارادهٔ خدا هستند عقل هیچ جایگاهی در دین ندارد. این گروه عقاید و افکار یونانی را که با ایمان کامل و صرف به خدا و با آیات وحی شده از سوی او در تضاد و تعارض بودند رد می کردند.

علمای حدیث به ویژه با برداشت و تفسیر معتزله از توحید مخالف بودند. آن‌ها تأکید می کردند صفات الهی باید وجود داشته باشند. چون قرآن به آن‌ها اشاره کرده است (معتزله وجود مستقل صفات الهی را رد می کردند). آن‌ها عقیدهٔ معتزله در خصوص حادث بودن قرآن را رد کردند، در مقابل بر عدم حدوث (قدیم بودن) آن تأکید نمودند و آنرا یکی از اصول اساسی ایمان قرار دادند. اعلام عدم حدوث قرآن در حقیقت وسیله‌ای بود برای تأکید بر برتری قرآن و تفوق آن در برابر دانش و عقل بشر. علمای حدیث همچنین معتقد بودند که کارها و اعمال بشر از پیش توسط خدا تعیین شده‌اند و انسان هیچ نقشی در انجام آن‌ها ندارد. از نظر علمای حدیث داشتن قدرت مطلق و اراده‌ای بی‌قید و بند، از صفات ذاتی خدا می‌باشند نه خردمندی و عدالت.

به هر ترتیب در قرن نهم دو دیدگاه عمده در کلام اسلامی وجود داشت. یکی دیدگاه عقل گرا بود که بر مرکزیت عقل در وجود خدا، و اهمیت آن در رفتار بشر و شناخت جهان توسط وی تأکید می کرد. این دیدگاه به آزادی اراده و مسؤول بودن انسان‌ها در قبال اعمال خود اعتقاد داشت. دیدگاه مخالف بر قدرت مطلق و شناخت ناپذیری وجود الهی تأکید می کرد. بر اساس این دیدگاه ما خدا را فقط تا آن حدی که خود در ادر قرآن معرفی کرده است می توانیم بشناسیم. این دیدگاه با استفاده از عقل و استدلال در حوزهٔ مسائل دینی و اخلاقی مخالف بود و اعتقاد داشت که کلیهٔ اعمال بشری از قدرت خالق ناشی می شوند نه از ارادهٔ آزاد اشخاص.

متکلمان قرون نهم و دهم که از عقل گرایی افراط کارانهٔ معتزله ناخرسند بودند و همچنین از ظاهربینی جزمی علمای حدیث نیز انزجار داشتند سعی کردند راه میانه‌ای را انتخاب کنند. آن‌ها بر اهمیت احادیث تأکید نمودند اما در حوزهٔ مسائل کلامی نقشی نیز برای عقل قائل شدند. در بین متکلمان اسلامی چندین نظر از این نوع به ظهور رسید اما مهمترین نظر در تاریخ کلام اسلامی نظر اشعری (وفات ۹۳۵) می‌باشد.

اشعری در زمینهٔ مسائل عقیدتی نظرات علمای حدیث را پذیرفت اما این نظرات را

به گونه‌ای اصلاح نمود تا از معیارهای عقلی معتزله نیز برخوردار باشند. برای مثال وی در خصوص مسألهٔ حدوث قرآن گفت که قرآن قدیم است، اما وی با استناد بر تفاوت میان ماهیت و وجود اشاره کرد که هروجود خاصی از قرآن حادث می‌باشد (کلام خدا قدیم است اما کلام نفسی نه کلام لفظی). در خصوص آزادی اراده وی معتقد بود که کلیهٔ کارهای بشر از سوی خدا تعیین یا خلق می‌شوند اما بشر به دلیل این که اکتساب کنندهٔ آن‌ها است لذا در قبالشان مسؤول می‌باشد؛ خدا خالق و عامل اصلی کارهای بشر است اما بشر نیز ابزار یا عامل سهیم در انجام این کارها می‌باشد.

خلاصه این که اشعری از دیدگاهی کلامی حمایت می کرد که به اهمیت و تفوق وحی الهی و همچنین به جایگاه حقیر و کوچك ارادهٔ بشر و قدرت تعقل اعتقاد داشت. با این وجود خود وی برای دفاع شایسته از این نظرات و برای رفع ایرادهای کلامی که به آن‌ها می‌شد از روشها و تکنیکهای عقلی استفاده می‌نمود. او همچنین برای دفاع از موضع خود برخی از مفاهیم یونانی را مورد استفاده قرارداد. اشعری اگر چه متافیزیك عقلانی را به عنوان کلید شناخت خدا و جهان رد می کرد و بر اولویت وحی به عنوان کلید شناخت تأکید داشت معتقد بود می‌توان از عقل برای فهم مفاهیم و جملات قرآن و حدیث استفاده نمود. مهمتر این که وی اعتقاد داشت عقل می‌تواند از دین حمایت کند، از آن در برابر دشمنانش دفاع نماید، و همچنین می‌توان از آن برای متقاعد کردن دیگران نسبت به حقانیت دین استفاده نمود. لذا از نظر اشعری کلام کاشف حقیقت نبود بلکه با شناخت عقلانی که برای بشر به ارمغان می‌آورد ایمان به خدا و اعتقاد به اهداف و مقاصد وی را که در قرآن، احادیث و شریعت مورد اشاره قرار گرفته‌اند تقویت می‌نمود.

عرفان و تصوف

در کنار علمای حدیث، فقه، و کلام، عرفا و زاهدان نیز راه دیگری را برای پیاده کردن دین در پیش گرفتند. در حالی که علمای فقه و کلام به دنبال پیدا کردن قوانین و قواعد الهی در خصوص زندگی روزمره بودند و در جهت ادراك و شناخت عقلانی اعتقادات خود تلاش می‌نمودند عرفا سعی کردند به شناخت شخصی و بی‌واسطه‌ای در خصوص خدا دست

یابند. آن‌ها سعی داشتند تا زندگی خود را نظم ببخشند، افکار و احساسات خود را جهت دهند، و به زبانی که امکان ادراك مستقیم وجود خدا را فراهم می کرد دست یابند. زبان در این راه از اهمیت خاصی برخوردار بود زیرا که تنها با زبان صحیح امکان پیوستن روح فرد به خدا و امکان شکستن حصارها بین بشر و خدا وجود داشت. عرفان از منظر دینی تلاشی است برای وحدت و یکی شدن با خدا و از منظر انسانی تلاشی است برای غالب شدن بر نفس خود، شناخت حقایقی که باید بر اساس آن‌ها زندگی کرد، و رسیدن به کمال وجودی.

عرفان اسلامی ریشه در آرمان‌های معنوی و افعال و اعمال دینی محمد(ص)، اصحاب وی و اسلاف آن‌ها (تابعین) دارد. در حالی که نخبگان مسلمان عرب در پی انجام فتوحات و ادارهٔ امپراتوری اسلامی بودند مسلمانانی ارزش زندگی دنیوی را زیر سؤال بردند. آن‌ها دربارهٔ مسائلی از قبیل ارزش مجرد بودن نسبت به تأهل، ارزش فقر نسبت به غنی و ارزش گوشه گیری نسبت به حضور فعال در جامعه مطالبی را بر زبان راندند. بسیاری از این افراد تقوایی را در پیش گرفتند که بر حفظ کردن قرآن، توجه به حدیث و فقه، و اجرای تعالیم آن‌ها در زندگی روزانه تأکید داشت. عده‌ای دیگر از آن‌ها نیز تقوای افراطی تری را انتخاب کردند. این دسته از تعلق خاطر نسبت به دنیا دوری جستند و به عبادت و دعا روی آوردند. از نظر این گروه نهایت فقر و انزوا، مراقبت دائمی برای اجتناب از گناه، ترس از روز جزا، و اشتیاق برای دستیابی به بهشت موعود به معنای عدم تعلق خاطر نسبت به دنیا بود. زندگی این گروه با ترس از بی توجهی نسبت به خدا و ترس از افتادن در دام وسوسه و گناه همراه بود. آن‌ها به خاطر گناهان خود و به خاطر مجازاتی که در انتظارشان بود و همچنین به خاطر پستی دنیا می گریستند. این افراد معتقد بودند که تنها زندگی صحیح و شایسته برای یك مسلمان خوب زندگی توأم با فقر و تواضع می‌باشد، و تنها صفت شایسته اشك ریختن می‌باشد نه خندیدن. ولی سکوت بهتر از هر دو است چرا که انسان در سکوت می تواند حواس خود را بر خدا و روز جزا متمرکز کند. از نظر برخی دیگر زهد و تقوایی معتدل‌تر و همچنین تحت کنترل در آوردن تمایلات نفسانی به عنوان راه تزکیهٔ نفس شناخته می‌شد. همچنین از نظر عده‌ای دیگر تقوا و پرهیزکاری به معنای نوعی بی اعتنایی روحی و بی تفاوتی، بدون نیاز به کناره گیری فیزیکی (گوشه گیری) بود. رعایت و اجرای تعالیم قرآن،

اجتناب از گناه، و همچنین داشتن حالتی متواضعانه نسبت به خدا در واژهٔ «زهد»، خلاصه می‌شود؛ این نوع از تقوا که شبیه تقوای شخص محمد(ص) می‌باشد منعکس کنندهٔ معنویت مسیحیت شرقی می‌باشد.

حسن البصری (وفات ۷۲۸) در تاریخ اسلام به عنوان نمونهٔ بارز زهد و عرفان شناخته می‌شود. وی عارفی بود که به خاطر بی‌ارزش بودن خود اشك می‌ریخت و از مرگ، روز جزا و آتش جهنم ترس و هراس داشت. او بر اطاعت از فرامین ذکر شده در قرآن، اجرای کامل قواعد و دستورات دینی و انجام عبادات عرفانی تأکید و توجه داشت. داشتن صبر و بردباری در برابر امتحانهای الهی، تسلیم در برابر ارادهٔ خدا و در نظر داشتن دائمی روز جزا نیز از جمله ویژگی‌های وی بود. از نظر حسن البصری انجام کارهای خوب و دارا بودن صفات شایسته یك مسؤولیت فردی به حساب می آمد. وی در حالی که اعمال ارادهٔ خدا را در کلیهٔ حوزه‌ها و زمینه‌ها پذیرفته بود درصدد بر آمد تا از طریق مفهوم عرفانی «رضا» (یعنی هماهنگی و موافقت داشتن با ارادهٔ خدا) بین اختیار خداوند در تعیین کلیهٔ امور و آزادی و مختار بودن انسان‌ها نوعی آشتی و سازگاری برقرار کند.

به‌علاوه از نظر حسن البصری مسؤولیت اخلاقی تنها متوجه زندگی فردی نمی‌باشد بلکه این مسؤولیت شامل حال جامعه به عنوان یك واحد کلی نیز می‌شود. همچنین وی که دارای مناصب دولتی در بصره بود در جنگ‌های مرزی که با هدف گسترش اسلام انجام می گرفت شخصاً شرکت می‌نمود. او در طول زندگی پر کار خود به جهاد، تدریس، تبلیغ و همچنین کارهای اداری پرداخت. به اعتقاد وی یك مسلمان خوب می‌بایست پادشاهان و حکام را از نظر اخلاقی نصیحت کند و مؤمنان عادی را در انجام وظایف الهی خود راهنمایی نماید. او با خشونت مخالف بود و معتقد بود حتی زمانی که پادشاهان ظلم و ستم می کنند نیز تنها باید آن‌ها را نصیحت نمود نه این که علیه آن‌ها شورید. در نظر وی دنیا گریزی و خویشتن‌داری دو ویژگی اصلی مسؤول و رهبر امور سیاسی به حساب می آمدند. دارا بودن شناخت دینی نیز از نظر وی پایه و اساس فعالیت سیاسی بود.

«صوفیگری» یا عرفان اسلامی از این نوع نگرش زاهدانه سربر آورد. چنین تصور می‌شد که قرائت قرآن، «ذکر گفتن» (به یادآوری خدا و تکرار نام وی)، دعا خواندن به طرز

دسته‌جمعی به همراه تلاش برای کنترل وسوسه‌ها و سرکوب شرارت‌های درونی بیشترین توانایی‌ها و ظرفیت‌های روح را آزاد می کنند و او را برای دیدار خدا آماده می نمایند. آیاتی در قرآن صوفیان را مورد خطاب قرارداده و راهنمایی‌هایی را به آن‌ها ارائه نموده است. مقاتل بن سلیمان (وفات ۷۶۷) نوعی از تفسیر را گسترش داد که به مفسر قرآن اجازه می‌داد پا را از معنای ظاهری و لفظی آیات قرآن فراتر گذاشته و به معنای باطنی آن‌ها توجه نماید. به نظر وی هر فرازی از قرآن دارای یك معنای ظاهری، یك معنای تاریخی و یك معنای کنایی می‌باشد که این‌ها وقتی در کنار هم قرارداده شوند اندیشه را از بند الفاظ رها می کنند و نوعی برداشت عرفانی را از قرآن میسر می‌سازند. افراد دیگری از جمله [امام] جعفرصادق(ع) (شهادت ۷۶۵) معتقد بودند که هر عبارتی از قرآن در چهار سطح معنایی صحبت کرده است و معانی این سطوح توسط افرادی که دارای تجربهٔ معنوی لازم هستند قابل درك و شناخت است. این چهار سطح عبارتند از: «عبارة» یعنی کلام ظاهری قرآن، «اشارة»، یعنی اشاره به شی و چیزی خارجی، «لطیفه» یعنی نتیجهٔ مخفی موجود در قرآن، و بالاخره «حقیقة» یعنی حقیقت یا واقعیت قرآن.

عرفا با کنار گذاشتن تفسیر مستقیم عبارات قرآن و استفاده از نظرات و علایق خود در تعیین و تبیین مراحل مختلف سیر معنوی و پیشرفت به سوی خدا، سطح معنایی جدیدی را برای این کتاب به وجود آوردند. شقیق بلخی (وفات ۸۱۰) یکی از اولین نویسندگان صوفی بود که از وجود چهارمرحلهٔ عرفانی صحبت به میان آورد. این چهار مرحله به ترتیب عبارت بودند از «زهد» یعنی دست کشیدن از امیال جسمانی؛ ترس از خدا و تواضع همیشگی در برابر او، داشتن آرزوی رسیدن به بهشت، و بالاخره عشق به خدا. به عقیدهٔ وی پشت سر گذاشتن هر مرحله تا اندازه‌ای حاصل تلاش خود انسان می‌باشد و تا حدودی نتیجهٔ موهبت الهی است. نویسندگان بعدی از جمله ابوسعید خرّاز (وفات ۸۹۰ یا ۸۹۹) هفت مرحله را برای رسیدن به خدا برشمردند که «قرب» یعنی نزدیکی، مرحلهٔ میانی بود. نویسندگان دیگری دومرحلهٔ «مقام» و «حال»[1] را نیز به سیرعرفانی اضافه

۱. آن‌چه که بدون اختیار بر قلب عارف وارد شود حال است.

کردند. مقام نتیجهٔ تلاش‌های منظم شخص صوفی می‌باشد و حال ناشی از لطف و توجه خاص خدا است.

با گذشت زمان مراحل دیگری نیز به عنوان مراحل مختلف سیر الی اللّه شناخته شدند که عبارت بودند از: «صبر» یعنی بردباری در برابر ارادهٔ خدا و پایداری در دنیاگریزی؛ «شکر» یعنی سپاسگزاری؛ «توکل» یعنی اعتماد و اتکا به خدا، دارا بودن این صفت به معنای وابستگی و اتکای کامل به خدا و پذیرش اراده و خواست او، بدون توسل یا امید به مخلوقات دنیوی بود؛ «رضا» یعنی پذیرش فراز و نشیب‌های زندگی و واقعیت دستورات الهی با بردباری و حتی با لذت و عشق. «عشق» نیز بر عاشق خدا بودن، اطاعت از او، تسلیم کامل در برابر وی، و مردن به امید نزدیك شدن به وی اشاره داشت. به عنوان نمونه رابعهٔ عدویّه (وفات ۸۱۰) که زن عارفی بود تشنگی و تمایل خود برای ملحق شدن به خدا را در اشعاری پرشور بیان داشته است. برخی از صوفی‌ها عشق را داشتن علاقه و تمایل زیاد نسبت به خدا تعریف می‌کردند و عده‌ای دیگر آن را وحدت با وی می‌دانستند. با این وجود عده‌ای از صوفی‌ها عشق به خدا را باتوجه به رحمت خدا و بخشایش وی که فرد گناهکار همیشه به آن نیازمند بود تعریف می‌نمودند. بعد از مرحلهٔ «عشق» مرحلهٔ بالاتری قرار دارد به نام «توحید» (وحدت و یکپارچگی). در این مرحله فرد خویشتن خود را از دست می‌دهد و جذب وجود الهی می‌شود.

تا قرن نهم دو گرایش کلی در نهضت صوفیگری به ظهور رسیده بود. این دو گرایش که هیچ انسجام تشکیلاتی نداشتند و فقط به واسطهٔ نفوذ افراد بزرگ و به وسیلهٔ ارتباطات غیررسمی سراپا نگه داشته شده بودند را نمی‌بایست دو مکتب به حساب بیاوریم. گرایش خراسانیان با تأکید بر توکل به خدا و تسلیم در برابر ارادهٔ او ـ که اختیار کردن زندگی توأم با فقر و کنار گذاشتن کار و کسب از علایم آن بود ـ مشخص می‌گردید. این عرفان انجام اَعمال و مناسك معمول مذهبی را رد کرده، اطاعت از دستورات قرآن و پیروی از شریعت را برای نائل شدن به معرفت نفسی مطلوب مورد توجه قرار نداد.

بایزید بسطامی (وفات ۸۷۳) در پی یك وحدت و یگانگی از خود بیخود کننده و سکرآور با خدا بود. در نظر او فرد عارف به دنبال فنای خود و اتحاد و وحدت با اسماء یا صفات

الهی می باشد. حلاّج (وفات ۹۲۳) که به عنوان مبلغ در خراسان و افغانستان فعالیت می کرد نیز در پی فنای خود و اتحاد و وحدت با خدا بود. او به عنوان کسی که به این وحدت دست یافته است ادعا کرد «من حقیقت هستم»، کارهایی را به عنوان معجزه انجام داد، و همچنین مدعی شد که دارای صلاحیت دینی بیشتری نسبت به خلفا و علما می باشد. زیرا که صلاحیت وی در حقیقت همان صلاحیت خدا می باشد. ادعای وی مبنی بر انجام دادن معجزه، دست اندازی در قدرت، و همچنین نظر وی در خصوص عشق به خدا و وحدت با او منجر به تعقیب این عارف به بهانهٔ بدعت گذاری و نهایتاً اعدام وی در سال ۹۲۳ گردید.

عرفای دیگر از مفاهیم افراطی عرفان سکر آور و همچنین از مفهوم فنا شدن در وجود خدا دوری گزیدند. گرایش بغدادی بر ریاضت کشی و دوری از امور دنیوی، به همراه تقویت صفات خوب از قبیل صبر، توکل به خدا، حق‌شناسی نسبت به او و همچنین عشق به او تأکید زیادی می کرد. با این وجود گرایش بغدادی برخلاف گرایش خراسانیان به اطاعت از دستورات قرآن و پیروی از فقه اسلامی معتقد بود. این گرایش عملاً و نظراً با اعتقادات و رسوم دینی مسلمانان عادی هماهنگی و آمیختگی داشت.

حارث محاسبی (۸۵۷ ـ ۷۸۱) حامی عمدهٔ گرایش بغدادی در قرن نهم بود. وی بین کمال معنوی، پیروی از فقه اسلامی و تبیین کلامی اصول اعتقادی ارتباط برقرار کرد. محاسبی معتقد بود هر کاری را که انسان انجام می دهد باید با نام خدا باشد و رعایت دقیق امر و نهی‌های الهی در فعالیت‌های انسان ضروری است. از نظر او هدف اساسی زندگی بشر عبادت و پرستش خدا می باشد. او همچنین معتقد بود که عشق به خدا باید در علاقه و عشق نسبت به فرامین الهی و پذیرش حاکمیت او در زندگی روزانه تجلی پیدا کند.

جنید بغدادی (وفات ۹۱۱) تلاش استاد خود[1] برای هماهنگی صوفیگری با دیگر ابعاد زندگی مذهبی اسلامی را دنبال نمود. او برای رسیدن به جایگاه قبل از وجود که انسان در آن وضعیت صورت عقلی است بر دنیاگریزی، تزکیه و تلاش روحی تأکید می کرد. جنید عقیدهٔ دومرحله‌ای بودن اتحاد و وحدت را بیان کرد. به نظر او پروسهٔ وحدت به غیر از

---

۱. وی شاگرد حارث محاسبی بوده است.

«فنا» دارای مرحلهٔ دیگری نیز می‌باشد با نام «بقا» یعنی استمرار هویت شخصی فرد. وی معتقد بود که هدف نهایی صوفی از خود بیخود شدن و فنا نیست بلکه صوفی باید با از خود بیخود شدن به زندگی روزمره‌ای که براساس نظر خدا شکل داده شده است و همیشه تحت نفوذ او می‌باشد رجعت کند. جنید برخلاف خراسانیان معتقد بود بعد از مرحلهٔ فنا وجود خفیفی از فرد عارف در این جهان باقی می‌ماند که خود را وقف اجرای دستورات الهی بیان شده توسط قرآن و پیامبر می کند. بغدادی‌ها معتقد بودند شناخت شهودی خدا باید باعث تشدید تعهد صوفی نسبت به اجرای فرامین الهی در زندگی روزمره شود نه این که صوفی به بهانهٔ این شناخت از انجام این امر شانه خالی کند.

در اواخر قرن نهم عرفا با وجود این که در خصوص مراحل مختلف سیر الی الله با یکدیگر اختلاف داشتند اما نظریاتی که دربارهٔ پیشرفت و ارتقاء معنوی ارائه دادند همه در برگیرندهٔ تعالیم و راهنمایی های قرآنی و تجارب انسانی بود. صوفی های بعدی از جمله نفّری (وفات ۹۸۵) زبان صوفیگری را کاملتر کردند. او نمادهایی را به کار برد که در لحظهٔ تجربهٔ عرفانی به وجود می آمدند و زبانی را پرورش داد که تجربهٔ بشری را غنی بخشید. عارف به وسیلهٔ این سمبول ها با خدا آشنا می شد؛ خدایی که بدون خدشه وارد آوردن بر تعالی خود با زبان بشر خود را معرفی می نماید. این زبان سمبولیک خود نمادی شد از جذب عارف در حقیقت الهی.

برنامهٔ عملی پیشرفت معنوی و اخلاقی که توسط صوفی‌ها ارائه می شد با تلاش برای شناخت عقلی همراه بود. صوفی‌ها برداشتی متافیزیکی، عرفانی و فلسفی از هستی خدا، خلق جهان مادی و جایگاه انسان در جهان مخلوق خدا را ارائه دادند و نظریه تشابه حقیقت ذاتی بشر با حقیقت الهی را مطرح نمودند. تا اوایل قرن دهم چندین نظریهٔ متافیزیکی دربارهٔ رابطهٔ انسان‌ها با خدا ذکر گردیدند. تمام این نظریات خدایی متعالی را فرض می کردند. خدایی که در وجود انسان‌ها تشعشع و تجلی روحانی داشته است. البته این تشعشع روحی گاهی توسط بعد مادی و دنیایی انسان‌ها پنهان و مستور نگه داشته می‌شود. انسان باید نیروها و عوامل جسمانی و حیوانی را از میان بردارد، سلامت را به عقل و خلوص را به ارادهٔ خود باز گردانده و طبیعت فی نفسه الهی خود را بدست بیاورد. این شخص با بدست آوردن طبیعت الهی خود به اصلش باز می گردد.

یك روایت از این پروسه توسط سهل بن تستری (وفات ۸۹۶) بیان گردیده است. از نظر او ذات خدا نور است، نوری مجرد و فراگیر که از او ساطع می شود تا صورت های اولیه و فرا طبیعی جهان مادی را به وجود بیاورد. صورت های اولیهٔ پیامبران و انسان های عادی که هنوز قدم به دنیا نگذاشته اند به عنوان ذراتی در نور الهی جای دارند. انسان ها هنگامی که در این وضعیت قرار دارند یگانگی و خداوندی خدا را پذیرفته و بر آن اذعان می کنند؛ بدین ترتیب میثاقی از آن ها گرفته می شود. در دنیا بشر تلاش می کند به این میثاق صورت عملی ببخشد. در نماز وجود خدا را مورد توجه و نظر قرار می دهد؛ و در «ذکر» یا مراسم صوفیان تلاش می کند آن چه را که خدا قبلاً دربارهٔ خود آشکار کرده است به یاد بیاورد. انسان برای این یادآوری باید قلب خود را جلا دهد و آنرا بر نیروهای جسمانی اش پیروز گرداند، با خلوص نیّت از قرآن و احادیث پیروی نماید و بر اساس اوامر و نواهی خدا زندگی کند. صبر و تلاش درونی او را از خود جسمانی اش آزاد می کند و به او امکان می دهد خود روحانی اش (قلب، عقل، یا روح) را بشناسد. عارف با این یادآوری خود را آمادهٔ دیدار خدا و زندگی ابدی در کنار وی می نماید. با ترجمهٔ آثار کلاسیك سریانی و یونانی به عربی صوفیگری عقلانی نیز که از اندیشه های پلوتینوس[1] (وفات ۲۷۰) سرچشمه می گرفت مسیر عرفانی مشابهی را ارائه داد. نوافلاطونی ها این عقیده را ابراز داشتند که جهان با مراحل متوالی تجلی روحانی و مادی از وجود الهی منشعب می شود. بشر که در بین دنیای مادی و معنوی قرار دارد قادر است با علم باطنی خود یا همان نور، در سلسله مراتب وجود به سمت بالا حرکت کند تا نهایتاً به دیدار خدا نائل شود. فرد عارف به وسیلهٔ کشف حقایق درونی قلب خود از حالت مادی به سطوح بالاتر وجود غیر مادی قدم می گذارد و به معرفت و شناخت روشنی بخش از خدا دست می یازد.

خلاصه این که صوفیگری دارای چهره ای معجزه آسا و سحر آمیز بود. فردی که از طریق سلوك روزانه و معرفت الهامی به شناختی از وجود خدا نائل می شد فردی برتر و بالاتر از انسان تصور می شد. او فی نفسه خود تجلی و نمودی از وجود الهی و همچنین ابزار ارتباط بین انسان و خدا به حساب می آمد. فرد عارف شفادهنده، ساحر، معجزه کننده و همچنین

1. Plotinus

رکن جهان تلقی می‌شد. در نظر بسیاری از مسلمانان صوفی نه تنها به عنوان شخصی که دارای مرتبهٔ معنوی ـ اخلاقی بالایی می‌باشد شناخته می‌شد بلکه همچنین نمود زندهٔ قدرت خدا در دنیا به حساب می‌آمد. ترمذی (وفات ۸۹۸) این نظر را بیان کرد که صوفی خبره ولیی است که با دستاوردهای معنوی خود نظم جهان را حفظ می‌نماید؛ او که در سلسله مراتب فیض خدا قرار دارد می‌تواند به عنوان ظرف وجود الهی کارهای معجزه‌آسا انجام دهد. نظریهٔ ترمذی مبنا و اساس این اعتقاد عمومی اسلامی می‌باشد که اولیاء واسطهٔ بین انسان‌های عادی و خدا می‌باشند. این نظر همچنین مبنایی شد برای تکریم ستایش آمیز اولیاءالله، فرزندان، مریدان و قبور آن‌ها. صوفی‌ها بر امکان رسیدن به رستگاری از طریق دخول در وجود خدا اشاره می‌کردند و عملاً نیز در صدد متحقق کردن این حالت برمی‌آمدند.

صوفیگری که با هدف رسیدن به رستگاری روحی، در قرن هفتم آغاز گردیده بود تا اواخر قرن هشتم به یك جنبش گروهی مذهبی تبدیل شد. در این دوره صوفی‌ها (مردمان جامه‌های سفید پشمین و خشن) به عنوان مبتکران شکلی از زندگی مذهبی اسلامی که با زندگی زاهدانهٔ مورد توجه علما و فقه متفاوت بود شناخته شدند. صوفی‌ها گردهم جمع می‌شدند تا قرآن بخوانند. آن‌ها در حضور سروران معظّم خود حاضر می‌شدند. خلوتگاه‌های جمعی از قبیل «خانقاه آبادان» در انسجام بخشیدن به صوفیگری به عنوان یك جنبش مؤثر بودند.

تا اوایل قرن دهم، صوفیگری از شکل ریاضت کشی‌های فردی و انزواگرایانه به یك جنبش مذهبی تبدیل شده بود. از نظر این جنبش ترکیبی از دنیاگریزی زاهدانه به همراه حصول پیشرفت معنوی به وحدت و یگانگی با خدا منجر می‌شد. صوفیگری در این دوره بر اساس برداشت‌ها و نظرات فلسفی و متافیزیکی در خصوص وجود خدا و همچنین برپایهٔ نظریهٔ مورد احترام بودن ذات اولیاء قرار داده شده بود. این جنبش در قرون بعد از سقوط عباسیان تقویت شده، گسترش یافت.

اسلام شیعی

درحالی که سنّیان افکار و عقاید مختلف خود دربارهٔ اسلام را شرح و بسط دادند

شیعه نیز به تشریح و تبیین عقاید خود در این باره پرداخت. از نظر مسلمانان شیعی آن‌چه که بسیار مهم است فقه و عرفان نیست بلکه از نظر آن‌ها وفاداری به علی(ع)، خلیفهٔ مسلمین، و اعتقاد به این امر که خلفا تنها بایداز خانوادهٔ وی باشند دارای اهمیت بسیار می‌باشند. این عقیده در دو قرن هفتم و هشتم به بروز نهضت‌های سیاسی علیه امپراتوری‌های امویان و عباسیان منجر گردید. وفاداران این خانواده مکرراً سعی کردند خلافت را از امویان و عباسیان بربایند. اما آن‌ها به دنبال مواجه شدن با شکست و ناکامی، از فعالیت‌های سیاسی روی گردانده متوجه تفکر و تعقل در امور مذهبی شدند.

در اواسط قرن هشتم دو عامل باعث تشدید فعالیت مذهبی در محافل شیعی شدند. اولاً با توجه به این حقیقت که شیعه مشروعیت خلفای سنی، ابوبکر و عمر، را رد کرده بود نمی‌توانست این دو را به عنوان منابع معتبر تعالیم اسلامی بپذیرد؛ هرچند هر دو از اصحاب پیامبر بودند. لذا برای شیعه ضروری بود که فقه و حدیث مستقلی داشته باشد: فقه و حدیثی که علی(ع) قدرت برتر در آن‌ها باشد. بدین سبب شیعیان حدیث و فقه خاص خود را شرح و بسط دادند؛ حدیث و فقهی که فقط در مسائل جزئی و یا در زنجیره‌های انتقال[۱] با حدیث و فقه سنی‌ها اختلاف داشت. احادیث امامان شیعه و به ویژه احادیث نسبت داده شده به علی(ع) که در نهج‌البلاغه (راه و روش بلاغت) جمع‌آوری گردیده‌اند حاوی تعالیم عمده و اساسی مذهب شیعه می‌باشند. شیعیان همچنین با حامیان سیاسی خود از جمله متکلمان معتزلی از نزدیك آشنا بودند. آن‌ها در اواخر قرن دهم در خصوص مسائل مربوط به آزادی اراده و صفات خداوند بحث‌هایی را آغاز کردند.

ثانیاً دعاوی امامان شیعه در خصوص خلافت می‌بایست مورد حمایت و دفاع قرار می‌گرفت. جعفر صادق(ع) (شهادت ۷۶۵) ششمین امام از تبار علی(ع) اظهار می‌داشت براساس «نص» ـ انتخاب هر امام توسط امام قبلی خود ـ خلافت و حکومت بر جامعهٔ مسلمین از آن خانوادهٔ علی(ع) است. امام از دانشی غیبی و قدرتی انحصاری در تفسیر قرآن و حدیث و تبیین و تعیین نظام حقوقی اسلام برخوردار می‌باشد. در قرن نهم

---

۱. منظور از زنجیره‌های انتقال راویان متوالی یك حدیث می‌باشند که نسل اندر نسل آن حدیث را انتقال داده‌اند.

عقیدهٔ عصمت امام ـ بری بودن از گناه و خطا در امر هدایت به سوی حقیقت دین ـ نیز به مجموعه نظرات شیعه دربارهٔ امام افزوده شد.

شیعه امام را نه تنها به عنوان برجسته ترین صاحب نظر در فقه اسلام به حساب می آورد بلکه او را راهنمای درك باطنی حقیقت نیز تلقی می نمود. نظر غلات (یك فرد افراطی) که بعدها به عنوان بخشی از اندیشهٔ شیعی درآمد این بود که روح خدا در امام دمیده شده است. به نظر او امام همان مهدی است؛ کسی که از سوی خدا برگزیده شده تا اسلام راستین را مجدداً رواج دهد، حاکمیت خدا را بر دنیا برقرار کند و عدالت را در این جهان مستقر نماید. از نظر غلات امام تنها معلم شایسته و حاکم بر حق مسلمانان به حساب می آید، چرا که وی تجلی وجود الهی می باشد.

از نظر شیعه سنت پیامبر، اجماع فقها و یا مسلمانان با تقوا و پارسا منبع حقیقی و راستین اسلام محسوب نمی شدند بلکه در هر عصر و زمانی، امامی که از تبار علی(ع) بود به عنوان منبع راستین اسلام تلقی می شد. مکتب شیعه اگرچه تعالیمی را که ارائه داد شبیه تعالیم سنّیان بود، امام با این وجود به سمت ادغام و پیوستگی خود با صوفیگری نیز قدم گذاشت؛ از نظر مکتب شیعی امام الگو و راهنمای وحدت عرفانی با خدا می باشد.

بعد از درگذشت [امام] جعفر(ع) جامعهٔ شیعیان به دو گروه تجزیه شد: پیروان عبدالله بن جعفر (ع) و طرفداران اسماعیل بن جعفر. پیروان عبدالله (موسی کاظم(ع)) و امامان قرن نهم که از نسل او بودند موقعیت و جایگاه مهمی در بغداد داشتند. آن‌ها در امر تجارت و نویسندگی فعالیت خوبی داشتند و همچنین توانستند به دربار خلفا راه یابند. با این حال در سال ۸۷۴ با درگذشت امام یازدهم که هیچ وارثی نداشت این زنجیرهٔ جانشینی به انتها رسید. پس از آن شیعه عقیدهٔ خود دربارهٔ غیبت امام دوازدهم مبنی بر این که او نمرده است بلکه زنده است و در روزهای آخر دنیا به عنوان مهدی باز خواهد گشت تشریح و تبیین کردند. در زمان غیبت این امام، بنی نوبخت، یکی از خانواده‌های شیعی مهم در بغداد، رهبری جامعهٔ شیعیان را در دست گرفتند و از سال ۸۷۴ تا سال ۹۴۱ به عنوان نمایندگان امام غایب عمل می کردند. این دوره از غیبت که در آن بین امام و نمایندگانش ارتباط مستقیم وجود داشت غیبت صغری نامیده شد. دورهٔ پس از غیبت صغری که در آن تماس مستقیم

عباس
عبدالله
علی
محمد
ابراهیم (درگذشت ۷۴۸)
سفاح (درگذشت ۷۵۴)
منصور (درگذشت ۷۷۵)
خلفای عباسی

۱ـ علی (شهادت ۶۶۱)

محمدبن حنفیه (مادرش حنفیه) (درگذشت ۷۰۰)
ابوهاشم (درگذشت ۷۱۶)

۳ـ حسین (مادرش فاطمه) (شهادت ۶۸۰)
۴ـ علی (زین‌العابدین) (شهادت ۷۱۴)
زید (درگذشت ۷۴۰)
یحیی (درگذشت ۷۴۳)
عیسی (درگذشت ۷۸۳)
احمد (درگذشت ۸۶۰)
۵ـ محمدباقر (شهادت ۷۳۱)
۶ـ جعفر صادق (شهادت ۷۶۵)
۷ـ موسی (کاظم) (شهادت ۷۹۹)
۸ـ علی (رضا) (شهادت ۸۱۸)
۹ـ محمد (جواد) (شهادت ۸۳۵)
۱۰ـ علی (هادی) (شهادت ۸۶۸)
۱۱ـ حسن (عسگری) (شهادت ۸۷۴)
۱۲ـ محمد (مهدی)
دوازده امام شیعیان
۷ـ اسماعیل (درگذشت ۷۶۰)
محمد (مهدی)
قرمطیان
عبیدالله (درگذشت ۹۳۴)
خلفای فاطمی

۲ـ حسن (مادرش فاطمه) (شهادت ۶۶۹)
حسن
عبدالله (درگذشت ۷۵۸)
ادریس
محمد نفس زکیه (درگذشت ۷۶۲)
ابراهیم (درگذشت ۷۶۳)
یحیی
ابراهیم
ابراهیم طباطبا
قاسم (درگذشت ۸۶۰)
حسین
یحیی (هادی) (درگذشت ۹۱۱)
امامان زیدی یمن
محمدبن طباطبا (درگذشت ۸۱۵)
زید
زید
محمد (درگذشت ۹۰۰)
حسن (درگذشت ۸۸۴)
امامان زیدی طبرستان

جعفر
عبدالله
معاویه
عبدالله بن معاویه (درگذشت ۷۴۶)

نمودار ۴. امام‌های شیعی

امام حتی با نمایندگانش به کلی قطع شد غیبت کبری نام گرفت.

در نتیجهٔ غیبت صغری جامعهٔ شیعیان بغداد به برداشت فرجام شناسانه‌ای از امامت باور پیدا کرد و نظریهٔ توالی تاریخی دوازده امام را که معتقد به غیبت امام دوازدهم و سپس ظهور او به عنوان مهدی بود مورد پذیرش قرار داد؛ با شکل گیری این نظریه جامعهٔ شیعیان امامی یا اثناعشری شکل نهایی خود را بدست آورد. از منظر سیاسی نظریهٔ مذکور بر این امر دلالت داشت که شیعیان دوازده امامی اگرچه در اصل با رژیم عباسیان مخالف هستند اما این مخالفت و تقاضا برای برقراری عدالت را تا زمان نامشخصی یعنی تا زمان ظهور مهدی(ع) مسکوت می گذارند.

شاخهٔ دوم شیعه پیروان اسماعیل، فرزند دیگر (امام جعفر(ع)) بودند. اسماعیلی های نخستین مانند شیعیان دوازده امامی نظریهٔ مصون بودن امام از خطا و گناه را قبول داشتند اما برخلاف آن‌ها اسماعیل را به عنوان امام می‌شناختند نه عبدالله را. جهت گیری شدید مهدویت باور اسماعیلیان باعث تغییراتی در عقاید آن‌ها وهمچنین باعث فعال شدنشان در امور سیاسی گردید. از نظر آن‌ها قرآن دارای دو حقیقت می‌باشد-«ظاهر» یا حقیقت لفظی و بیرونی، و «باطن» یا حقیقت درونی و پوشیدهٔ قرآن که تنها با تفسیر صحیح متن آن و درك و فهم ظاهرش قابل شناخت می‌باشد. اسماعیلی‌های قرن نهم امام را به عنوان معلم و راهنمای درك معنای باطنی و درونی آیات قرآن می‌دانستند.

اسماعیلی‌ها همچنین مفهومی تاریخی و فرجام شناسانه از امام ارائه دادند. از نظر آن‌ها «وصی»، مفسر و مجری معانی باطنی قرآن، مکمل وحی نبوی می‌باشد. به عقیدهٔ آن‌ها تاریخ فقط شاهد ظهور هفت پیامبر می‌باشد که بعد از هر یك از آن‌ها هفت امام می‌آید. محمد(ص) ششمین پیامبر است و علی(ع) وصی وی است. بعد از علی نیز شش امام دیگر می‌آیند که آخرین آن‌ها محمد پسر اسماعیل می‌باشد. محمد که همان مهدی است پس از مرگش به عنوان هفتمین و آخرین پیامبر بازمی‌گردد تا حقیقت را به طور کامل آشکار کند و عدالتی پایدار را برقرار نماید. بدین ترتیب مذهب اسماعیلی برداشتی تاریخی و دوره‌ای از نبوت را با عقیدهٔ مهدویت ترکیب نمود.

اسماعیلی‌ها به علاوه معتقد بودند که امامان در یك نظام سلسله مراتبی کلی قرار

داشته‌اند: پیامبر اسلام(«ناطق») از امامان مقام بالاتری داشته، ائمه نیز به نوبهٔ خود از «حجة‌ها» برتر بوده؛ حجة‌ها نیز که نمایندگان امامان در زمان عدم حضورشان می‌باشند از «داعیها» یعنی مبلغان مقام عالیتری داشته‌اند. این نظام که در حقیقت سلسله مراتب رهبری را به نمایش می گذاشت بیانگر مراحل متوالی ارتقاء معنوی بود.

اسماعیلیان قرن نهم در امر تبلیغ دینی و در انجام اقدامات سیاسی فعالیت خوبی داشتند. در حالی که شیعیان بغداد وضعیت و موقعیت خود را در جامعه و حکومت عباسیان حفظ نمودند اسماعیلیان با تبلیغ برای عدالت و مساوات و ضرورت انجام اصلاحات و همچنین با اشاره به ظهور مهدی سعی کردند مردمان قبیله‌ای و کشاورز شبه جزیره، سوریه، عراق، شمال آفریقا و مردمان ساکن شهرهای ایران را به دین خود درآورند. در اثر این تلاش‌ها افراد تازه‌ای به مذهب اسماعیلیه پیوستند و شورش‌های گسترده‌ای علیه دستگاه خلافت عباسی برپا شد. اسماعیلیان توانستند سلسله‌هایی را در شمال آفریقا، منطقهٔ اطراف دریای خزر، بحرین، مولتان، و در مناطقی دیگر حاکم گردانند. در حالی که شیعیان امامی از نظر سیاسی آرام بودند در مقابل شیعیان اسماعیلی پرچم انقلاب اسلامی را در دست گرفته بودند.

با این وجود شیعه در هر دو شکل خود بر ظهور یك رهایی‌بخش با نام مهدی تأکید می کرد. شیعه معتقد بود که امام به عنوان رهایی‌بخش بازمی گردد و با کامل شدن چرخهٔ متوالی پیامبران و امامان و برقراری حاکمیت خدا بر روی زمین جهان پایان می‌یابد. دو مذهب شیعه و سنی با وجود این که در جهت گیری خود نسبت به زندگی روزانه تفاوت چندانی نداشتند در زاویه‌ای که از آن واقعیت جهان مادی را می‌دیدند عمیقاً با هم تفاوت داشتند.

فصل هفتم

فرهنگ اسلامی، جدایی حکومت و دین

تمدن اسلامی چه در شکل درباری خود و چه در شکل شهری اش حاصل دست نخبگان سیاسی و دینی بود؛ نخبگانی که با واسطهٔ فتوحات اعراب پا به عرصهٔ وجود گذاشته بودند. این تمدن همچنین گزیده‌ای از تمدن‌های مختلف خاور میانه‌ای را نیز در خود جای داده بود. فرهنگ یهود و مسیحیت، فرهنگ یونانی مآبی[1]، فرهنگ بیزانسیان و همچنین فرهنگ ساسانیان از دنیای قدیم به درون تمدن اسلامی راه یافتند. فرجام شناسی و کلام مسیحیت به همراه فلسفهٔ نو افلاطونی و یونانی مآب به عنوان بخشی از کلام و عرفان اسلامی در آمدند. پیشینهٔ یهودیان در خصوص نبوت، کتاب مقدس، و امور عبادی و حقوقی آن‌ها نیز جذب فقه اسلامی گشتند. علوم طبیعی یونانی مآب نیز به طور بی‌وقفه‌ای مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفت. همچنین تشریفات درباری ساسانیان و بیزانسیان، هنر و معماری آن‌ها، سنت‌های حکمتی آن‌ها به همراه مفاهیم و نهادهای سیاسی آن‌ها وارد دنیای اسلام شدند.

---

۱. Hellenistic، مربوط به یونان از زمان جانشینان اسکندر در سال ۳۲۰ق.م تا زمان تصرف این کشور توسط دولت روم در سال ۲۷ ق.م.

تصاحب میراث گذشته توسط عرب‌ها تاحدودی به طور ناخودآگاه انجام گرفت و تاحدودی به طورعمدی. در عصر جدید، گذشته همچنان در قید حیات بود. اکثر مردم خاورمیانه که پیرو موسی، مسیح و یا زردشت بودند به دین خود باقی ماندند. گویا نهاد خانواده، روستا، محله، قبیله و دیگر انواع تشکیلات کوچك گروهی نیز تحت تأثیر فتوحات عرب‌ها و امپراتوریهای اسلامی قرار نگرفته و دست نخورده باقی ماندند. همچنین علی رغم تحولاتی که در صحنهٔ فعالیت‌های اقتصادی انجام گرفت نهادهای عمدهٔ تولیدکنندهٔ محصولات کشاورزی و نهادهای اصلی فعال در بخش تجارت بین شهری دچار تغییر و تحول نشدند. نهادهای دستگاه امپراتوری ساسانیان و بیزانسیان نیز به طور کامل از سوی دستگاه خلافت اخذ گردیدند. مقام پادشاهی از این دسته بود. به‌علاوه افرادی که در نظر داشتند اجتماع‌های مذهبی اسلامی تشکیل دهند از تشکیلات گروهی و مذهبی پیشین به عنوان الگو استفاده کردند. تازه مسلمانان نیز آموزه‌ها، فرهنگ، و مفاهیم سیاسی خود را وارد دین جدیدشان نمودند. خلاصه بدین سبب که دو امپراتوری امویان و عباسیان از قلمرو وسیعی برخوردار بودند و نخبگان حاکم آن‌ها از نواحی و مناطق مختلفی انتخاب شده بودند، و همچنین به این علت که شهر بغداد شهری جهان‌شمول[1] بود کل میراث خاورمیانهٔ باستان وارد حوزهٔ اسلام گردید. نخبگان این دو امپراتوری با هدف نمایاندن موفقیت، مشروعیت و ثبات نظم جدید، با هدف ایجاد هماهنگی و یکپارچگی در جمع ناهمگون خود، وهمچنین با هدف بنیاد نهادن شیوهٔ زندگی واحد در شهرهای مختلف الملهٔ خود بر آن شدند که فرهنگ واحدی را بوجود بیاورند. دستیابی به چنین فرهنگی تنها با جذب و اخذ بخش‌ها و عناصر اساسی میراث گذشته امکان‌پذیر بود.

تمدن اسلامی در واقع سیما و چهرهٔ جدیدی از تمدن‌های گذشته می‌باشد. این تمدن در ساختارهای بنیادی تمدن‌های گذشته تحول و دگرگونی بوجود نیاورد. به عبارت دیگر اسلام الگوهای جدیدی را برای فعالیت اقتصادی و قالب‌های جدیدی را برای سه نهاد خانواده، قبیله، و امپراتوری ارائه نکرد، بلکه این دین، نهادهای مختلف به ارث برده از

۱. یعنی اقوام، نژادها، ادیان، و فرهنگهای مختلفی در آن وجود داشتند.

تمدن‌های گذشته را با مفاهیم و اصطلاحات جدید و با برداشت‌های جدیدی که از هویت فردی، اجتماعی و سیاسی ارائه داد تعریف نمود. می توان گفت تشکیل جوامع اسلامی نتیجهٔ تحولات تاریخی خاورمیانه در زمان‌های گذشته و تعریف نهادهای مختلف مربوط به پیش از اسلام با اصطلاحات و مفاهیم اسلامی بود. با این وجود میراث خاورمیانهٔ پیش از اسلام پس از ورود در تمدن مسلمانان صبغه‌ای اسلامی به خود گرفت. مسلمانان اگرچه طرح‌های هنری مسیحیت و امپراتوری‌های بیزانس و ساسانیان را اخذ نمودند اما با ترکیب این طرح‌ها ترکیبی جدید و اسلامی را پدید آوردند؛ آن‌ها ابتکارهایی را در این طرح‌ها به خرج دادند. در حوزهٔ ادبیات، حقوق، کلام، عرفان و فلسفه نیز به مطالب و یافته‌های گذشته شکل تازه‌ای داده شد. در تمدن اسلامی تعارض و تضاد شدیدی بین تمایل برای دربرگرفتن میراث گذشته و تمایل برای ظاهر ساختن هویتی جدید وجود داشت. همچنین در این تمدن تنش و کشمکش شدیدی بین ادیان مکتوب گذشته و دین جدید اسلام دیده می‌شود.

بنابراین تمدن اسلامی ثمرهٔ جذب منفعلانهٔ تمدن‌های گذشته نبود بلکه بر سر تشکیل آن کشمکش‌های جدی بین طرفداران نظرات مختلف وجود داشت. در محیط دربار نمایندگان ادبیات‌های عربی، فارسی، و یونانی‌مآب بر سر نوع هویت دستگاه خلافت با یکدیگر مبارزه داشتند، طرفداران هویت عربی و طرفداران هویت ایرانی به مدت یك قرن با هم به کشمکش پرداختند تا این که بالاخره، زبان عربی به عنوان زبان اصلی دستگاه امپراتوری درآمد و ادبیات فارسی و ادبیات یونانی‌مآب در قالب‌های ادبی عربی مستحیل گردیدند.

به همین ترتیب جوامع شهری نیز دارای چندین گرایش متضاد بودند. در بین مسلمانان سنی مذهب عده‌ای بر اهمیت انجام کارهای خوب تأکید می کردند، عده‌ای داشتن ایمان و اعتقاد راستین را دارای اهمیت می‌دانستند و برخی دیگر بر اهمیت مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ وجود الهی اصرار داشتند. بعضی از مسلمانان بر مرجعیت دینی علما تأکید داشتند و عده‌ای دیگر به مرجعیت امامان یا اولیاءالله معتقد بودند. سنیان بر استفاده از متن وحیانی و تعابیر و تفاسیری از آن که توسط پیامبر ارائه شده است تأکید می نمودند. آن‌ها همچنین به استمرار پژوهش دینی و بر مرجعیت علمای دین به عنوان منابع اعتقادات و

اعمال اسلامی تأکید می‌ورزیدند. محافل شیعی بر لزوم پیروی از تعالیم امامان ـ یعنی کسانی که از سوی خدا به عنوان جانشینان پیامبر برگزیده شده‌اند ـ و وفاداری نسبت به شخص آن‌ها اصرار داشتند. کلاً گرایش‌هایی که در اسلام وجود داشتند عبارت بودند از: گرایش بنیادگرایانه، گرایش محافظه‌کارانه، گرایش خشک مقدسانه، گرایش اصلاح طلبانه، گرایش واقع‌گرایانه، و گرایش هزاره باور.[1]

البته در درون هر یك از این مواضع اختلافاتی وجود داشت. ملاحظه کردید که نص‌گرایان (فقها و محدثان) خود نظرات متفاوتی درخصوص مرجعیت قرآن، حدیث، و فقه داشتند و درخصوص بُرد وحی و منابع مناسب برای رسیدگی قضایی نیز با هم اختلاف داشتند. متکلمان نیز بر سر وجود خدا و صفات وی، درخصوص آزادی اراده، درخصوص قضا و قدر، و درخصوص نقش عقل و فلسفه در مبانی اسلام با هم اختلاف داشتند. عرفان نیز به دو گرایش دنیاگریز و دنیاگرا که یکی معتقد به انجام اعمال سکرآور بود و دیگری از انجام اعمال عاقلانه حمایت می‌کرد تقسیم می‌شد. با این وجود تا اواسط قرن دهم بعضی از مشکلات و اختلافات از بین رفتند. در بخش نص‌گرایی بین فقه و حدیث نوعی هماهنگی و سازگاری ایجاد شد و در کلام با محدود کردن نقش عقل بین وحی و عقل تعادلی برقرار شد و موضع شدیداً خردگرایانهٔ معتزله کنار گذاشته شد. در عین حال اختلاف بین فقه، کلام و عرفان حل نشده باقی ماند. همانگونه که در درون هر گرایش بر سر ارزش‌ها و اصول زندگی مذهبی اختلافات شدیدی وجود داشت بین خود این گرایش‌ها نیز کشمکش‌ها و اختلافات شدیدی وجود داشت. علمای فقه عرفان را از پایه و اساس زیر سؤال برده بودند. متکلمان نیز با پایبندی و توجه علمای حدیث به آیات وحی و رها کردن عقل مخالف بودند. همچنین اگرچه صوفیگری عقلانی راه‌های ساده‌ای را برای ایجاد رابطه بین سعادت اخروی و پیروی از فقه ارائه کرده بود اما هنوز طرفداران فقه و طرفداران عرفان با هم در اختلاف و تضاد بودند. به‌علاوه اگرچه دیدگاه میانه‌روی درخصوص نقش کلام در دین به ظهور رسیده بود اما بحث بر سر عقل و وحی خاتمه نیافته بود و جایگاه فلسفه در دانش

---

۱. Millenarian، معتقد به سلطنت هزارسالهٔ مهدی

اسلامی هنوز مشخص نگردیده بود. بنابراین روابط بین نصوص دینی، کلام، عرفان و فلسفه می‌بایست در دوره‌ای دیگر مورد تجدیدنظر قرار می‌گرفت.

با این حال وخیم‌ترین درگیری‌ها و اختلافات بین اسلام ارائه شده از سوی دربار و اسلام شکل گرفته در محیط شهری بود. فرهنگ اسلامی دربار فرهنگی بصری، ادبی، فلسفی و علمی بود. اسلام شکل گرفته در محیط شهری که با عمل دربار مبنی بر استفاده از نمادهایی جهت ارائهٔ دید خاصی در خصوص جهان - دیدی که توصیه کنندهٔ حاکمیت خلیفه و برتری نخبگان حاکم باشد - مخالف بود بر داشتن تقوای شخصی در متن یك زندگی اسلامی تأکید می کرد. محافل مذهبی با خشوع و تواضع در برابر اشراف و اشرافی گری مخالف بودند. از نظر محیط شهری اسلام راه مناسبی برای زندگی بود اما در نظر محیط دربار اسلام تنها بعدی از یك جهان‌بینی و هویت جهانی به حساب می آمد.

این اختلافات به بروز کشمکش در چندین سطح منجر گردید. مشاجره بر سر برتری ارزش‌های ادبی عربی یا فارسی مسأله‌ای بود که هم در دربار و هم در محیط شهری وجود داشت. در حالی که طرفداران ادبیات فارسی ازحکومت، اشرافیت، و حفظ سلسله مراتب اجتماعی حمایت می‌نمودند علمای شهری بر برابری دینی[1]، مسؤولیت‌پذیری سیاسی، و ارزش‌های فردی که بر پایهٔ وحی، قرآن و هویت عربی قرار داشته باشند تأکید می‌نمودند.

کشمکش دیگری که به همان میزان دارای اهمیت بود اختلاف بر سر اندیشهٔ یونانی‌مآب بود. اندیشهٔ یونانی‌مآب از یك سو باعث تقویت جهان‌بینی علمای شهری شد و از سوی دیگر به عنوان چالشی در برابر جهان‌بینی آن‌ها ظاهر شد. بسیاری از متفکران اسلامی تمایل داشتند بدون توجه به نظرات مذهبی و متافیزیکی فلاسفه از علم فلسفه به عنوان یك دانش بی طرف که کمك فراوانی به تشریح و تبیین مسایل کلامی و فلسفی می کند استفاده نمایند. دربار و متکلمان مسلمان از الگوهای منطقی بحث و استدلال استقبال نموده، از آن‌ها برای تشریح و تبیین دیدگاه‌ها و اعتقادات اسلامی و دفاع از آن‌ها در برابر

---

۱. یعنی افراد از مسؤولیت‌ها و حقوق یکسانی در برابر دین برخوردار باشند.

حملات فلسفی استفاده نمودند. در عین حال متکلمان مسلمان با وجود این که تکنیک‌های منطقی فلسفه را پذیرفتند و آن‌ها را به کار بستند اما از آنجایی که فلسفه به عنوان منبع کاشف حقایق متعالی در مقابل اسلام قرار می گرفت با تفوق عقل در حوزهٔ دینی مخالفت نمودند. مکتب نو افلاطونی نیز که دارای دید و بینشی فلسفی بود به عنوان جایگزینی برای اسلام شهری، از سوی دربار مورد حمایت واقع شد. این مکتب گرایشات زاهدانهٔ صوفیگری را تقویت کرد، دلایل منطقی برای آن‌ها ارائه داد، و حتی روشی را برای سیر عرفانی عرضه نمود. لذا این مکتب جریان صوفیگری اسلامی را که از قبل وجود داشت تقویت نمود، بر غنای زندگی دینی در بین مسلمانان افزود، و هم از سوی شیعیان و هم از سوی سنیان مورد پذیرش واقع شد. دیگر ابعاد میراث یونانی‌مآب از جمله علوم طبیعی، فلسفه، و متافیزیك غیبی[1] در محیط‌های درباری مورد پذیرش و توجه واقع شدند اما از سوی علمای شهری طرد گردیدند. فرهنگ یونانی‌مآب نیز همانند ادب فارسی مورد توجه واقع شد، اصلاحاتی در آن انجام گرفت و بالاخره برای تقویت مواضع و دیدگاه‌های اخلاقی و مذهبی علمای شهری مورد استفاده قرار گرفت. این فرهنگ به عنوان بعد و جنبه‌ای از یك تمدن جهان‌شمول به طور پیوسته از سوی دربار مورد حمایت قرار گرفت. به این ترتیب فلسفه و علوم تجربی یونانی‌مآب حفظ گردیدند تا در آینده با اندیشهٔ دینی اسلامی به تقابل و تعامل بپردازند و نهایتاً به اروپای مسیحی انتقال یابند.

برخورد و تضاد بین جهان‌بینی‌ها نیز عامل بروز اختلاف و کشمکش بین دستگاه خلافت و گروه علمای شهری بود. این کشمکش بر سر معنا و مضمون ایمان و مرجعیت دینی، و همچنین بر سر نقش خلیفه در ادارهٔ جامعهٔ مسلمانان بود. از همان آغاز خلفا مدعی بودند که حافظ منافع مذهبی و سیاسی امت اسلامی می‌باشند. اگرچه امویان از منافع امپراتوری اسلامی خود حمایت می نمودند سومین خلیفهٔ عباسی، المهدی، (۷۷۵-۸۵) اعلان کرد که از اسلام در برابر بدعت‌ها دفاع خواهد کرد. وی ارائهٔ اسلامی قابل قبول را حق خود می‌دانست. خلیفهٔ بعدی، مأمون، (۸۱۳-۳۳) پس از جنگ مخرب داخلی که او را

1.Ocult Metaphysis

به قدرت رساند تلاش نمود بنیان‌های دینی خلافت را مجدداً برقرار کند. او با دادن مقام ولایت‌عهدی به امام هشتم شیعیان، رضا(ع)، سعی کرد بر مخالفان خود غلبه یابد. آشتی کردن مأمون با شیعیان به این معنی بود که وی نظر شیعه را در خصوص خلافت - مبنی بر اینکه خلیفه به عنوان مشخص کنندهٔ اصول و قواعد مذهبی از سوی خدا برگزیده می‌شود - پذیرفته است. وی با نزدیك شدن به شیعیان درصدد بود تا قدرت و اقتدار دستگاه خلافت را افزایش دهد.

رضا(ع) بعد از یك سال از دنیا رفت.[1] مأمون که بدینوسیله سیاست نزدیکی‌اش به شیعیان عقیم گذاشته شد سعی کرد با پذیرفتن اعتقاد معتزله مبنی بر این که قرآن حادث است و ذاتی خدا نیست هدف خود را دنبال نماید. این نظریه که به طور غیرمستقیم می گفت قرآن نیز مخلوقی همانند سایر مخلوقات می‌باشد و لذا می تواند توسط خلیفه مورد تفسیر و تشریح قرار گیرد، در جهت تأکید بر اهمیت مذهبی خلیفه مورد استفاده قرار گرفت. مأمون تلاشی را برای وادار کردن علمای اسلامی نسبت به پذیرش این اعتقاد انجام داد.

تقریباً کلیهٔ علمای مهم دینی در برابر این خواستهٔ وی تسلیم شدند. در بین علمای مذهبی تنها احمدبن حنبل این اعتقاد و همچنین استدلال‌های خلیفه در این زمینه را نپذیرفت. وی که بزرگترین محدث زمان خود بود با عنوان رهبر و مدافع برجستهٔ دیدگاه علمای شهری پا به عرصه گذاشت. وی عقیدهٔ حدوث قرآن را رد کرد و بر مرجعیت فراگیر کلام مکتوب الهی تأکید نمود؛ این نظر هر گونه تفسیر بشری را از قرآن زیر سؤال می‌برد. او چنین استدلال کرد که وظایف و تکالیف مذهبی آن چیزهایی نیستند که خلفا می گویند بلکه این تکالیف از متون مهمی که در نزد علمای مشهور شناخته شده هستند استخراج می‌شوند. خلیفه تنها کارگزار جامعهٔ اسلامی می‌باشد، نه منبع و منشأ اعتقادات آن. کشمکش طولانی بین دستگاه خلافت و علما در نهایت با پیروزی علما خاتمه یافت. خلیفه متوکل با بدست گرفتن قدرت سیاست اسلاف خود را کنار گذاشت، اعتقاد معتزله مبنی بر حدوث قرآن را رد کرد و اعلان داشت قرآن کلام مخلوق الهی نیست. وی پذیرفت

---

۱. وی توسط مأمون به شهادت رسید.

که نفس دین و تعالیم آن به عنوان منبع نهایی اعتقادات دینی باشند.

علی رغم این که متوکل سیاست اسلاف خود را کنار گذاشت لطمهٔ وارد آمده بر مقام خلافت جبران نشد، چرا که ادعاهای دستگاه خلافت حساسیت و عصبانیت شدیدی را نسبت به فساد آن برانگیخته بود. خلافت به عنوان یك نهاد سیاسی که از اصول واقعی اسلام دور افتاده بود مورد بی‌اعتمادی علما و دیگر مسلمانان با تقوا قرار گرفته بود. با توجه به این که امپراتوری عباسی تا اندازه‌ای در نتیجهٔ برقرار کردن ارتباط بین اسلام و خلافت شکل گرفته بود، فقدان حمایت علما و مسلمانان از آن فاجعه‌ای سیاسی برای آن به حساب می آمد. بنابراین اگر چه خلافت در رأس امت و به عنوان نماد اتحاد مسلمانان باقی ماند اما تدریجاً شکافی بین حکومت و گروه‌های مذهبی بوجود آمد. از آن پس خلیفه فقط حافظ منافع اداری و اجرایی اسلام بود و علما و صوفیان به تبیین و تشریح اعتقادات و اصول اسلامی می‌پرداختند. خلاصه این که کشمکش و اختلاف بر سر «حدوث یا عدم حدوث قرآن» باعث تقویت جدایی دو شکل نخستین فرهنگ اسلامی، جدایی حکومت و دین، جدایی دربار و علمای شهری، و بالاخره جدایی تمدن اسلامی جهان شمول و تمدن اسلامی مذهبی گردید. از این به بعد رشد و تکامل نهادهای حکومتی و فرهنگ‌های مختلف جهان‌شمول در یك مسیر، و رشد و تکامل نهادها، ارزش‌ها و فعالیت‌های مذهبی در جهت و مسیر دیگری قرار گرفت.

فصل هشتم

سقوط امپراتوری عباسیان

همـان جـریان‌هایی کـه باعث ظهـور امپـراتوری عبـاسیان و نخبگان آن گـردیدند و اشکال مختلف فرهنگی‌اش را بوجود آوردند عامل سقوط واضمحلال آن گردیدند. زوال این امپراتوری از اواسط دورهٔ تثبیت آن آغاز گردید. زمانی که این رژیم در حال تقویت نهادهای نظامی و اداری خود بود، و برای ایجاد اقتصادی پررونق و فرهنگی غنی تلاش می‌کرد وقایع و رویدادهایی باعث فعال شدن عواملی گردیدند که این عوامل در نهایت امپراتوری را از ریشه برکندند.

مسأله جانشینی هارون‌الرشید (۸۰۹ ـ ۷۸۶) از همان اوایل حکومتش یك مشکل حاد و وخیم بود. وی پسر بزرگترش، امین، را ولیعهد خود معرفی نمود و پسر کوچکترش، مأمون، را نیز فرماندار خراسان و ولیعهد امین قرار داد. با مرگ هارون، امین سعی کرد فرزند خود را ولیعهد قرار دهد که در نتیجهٔ این امر جنگی داخلی آغاز گردید. امین از سوی ارتش امپراتوری، مستقر در بغداد حمایت می‌شد، در حالی که مأمون مجبور شد به جنگاوران مستقل خراسانی متوسل شود. اما بالاخره مأمون برادر خود را شکست داد و در سال ۸۱۳ خلافت را در دست گرفت. مغلوب شدن امین در این جنگ باعث منزوی شدن نظامیانی

شد که در جنگ علیه مأمون شرکت کرده بودند، و همچنین منجر به در انزوا قرار گرفتن مردم عراق و ساکنان برخی از ایالات دیگر (مردمان ایالاتی که از امین حمایت کرده بودند) گردید.

مأمون سعی کرد در قبال مخالفان آشتی‌ناپذیر خود سیاست دوگانه‌ای را اتخاذ کند. یکی از اهداف وی بازگرداندن مشروعیت به دستگاه خلافت ـ از طریق در دست گرفتن ادارهٔ امور مذهبی ـ بود. اما این سیاست ناکام ماند و ناکام ماندن آن منجر به محرومیت دستگاه خلافت از حمایت گستردهٔ عمومی گردید.

مأمون برای در دست گرفتن حکومت از نیروهای طاهر، سرور خراسانیان، استفاده کرد. طاهر در ازای کمك به مأمون فرماندار خراسان گردید (۲۲ـ ۸۲۰) و همچنین فرماندهی نیروهای عباسی به او واگذار شد. به‌علاوه مأمون به وی قول داد که در سراسر دورهٔ امپراتوری عباسیان فرماندهان ارتش از تبار او باشند. این عمل علی‌رغم سودمندی موقتی مأمون باعث ناکام ماندن خلیفه در متحد کردن اشراف نواحی ایالتی تحت یك سیستم واحد سیاسی گردید. از اینرو موقتاً تلاش برای متحد کردن کامل اشراف، تحت پرچم خلیفه کنار گذاشته شد و در عوض ایجاد اتحادی بین خلیفه و مهمترین اشراف ایالتی برای ادارهٔ امپراتوری دنبال شد.

اما پس از مدتی مأمون و خلفای بعدی به منظور متعادل نگه داشتن قدرت طاهریان و کسب مجدد کنترل بر نواحی ایالتی سعی کردند گروه‌های نظامی جدیدی بوجود بیاورند. لذا مأمون و معتصم (۸۴۲ـ ۸۳۳) دو نوع نیروی نظامی بوجود آوردند. دسته اول «شاکریه» نام داشت. این دسته متشکل بود از واحدهای دست‌نخورده‌ای از ماوراءالنهر، ارمنستان، و شمال آفریقا که تحت رهبری رؤسای محلی خود قرار داشتند. این نیروها اگرچه مستقیماً وامدار خلیفه نبودند اما به عنوان وزنهٔ تعادل با طاهریان عمل نمودند و توازن قوایی را بوجود آوردند که به‌واسطهٔ آن خلیفه از وابستگی به هر فرمانروای مطلقی رهانیده شد. دسته دوم دربرگیرندهٔ بردگان ترکی بود که به صورت تك تك خریده شده، در فوج‌های نظامی قرار داده شده بودند. به منظور کارآمدکردن این فوج‌ها و حفظ روحیهٔ آن‌ها و همچنین به منظور بوجود آوردن توازن قوا بین فوج‌های مختلف هر فوجی در محلهٔ خاص خود اسکان داشت،

مسجد و بازار خاص خود را داشت و به‌علاوه توسط فرماندهٔ خود تعلیم داده شده، از سوی او نیز تأمین مالی می‌شد. بدین ترتیب این فوج‌ها نیز واحدهای مستقلی شدند که در درجهٔ اول به فرماندهان خود وفاداری داشتند نه به خلفا.

استخدام، آموزش و به کارگیری منظم بردگان در حوزهٔ نظامی که ابتکار بزرگی در تاریخ خاورمیانه محسوب می‌شود باعث بوجود آمدن نهادی شد که مشخصهٔ رژیم‌های بعدی اسلامی می‌باشد. خلفا که از نظر سیاسی و نظامی به داشتن سربازانی وفادار شدیداً نیازمند بودند همیشه سعی می‌کردند نیروهای نظامی خود را از مناطق پیرامونی و جوامع حاشیه‌ای جمع‌آوری کنند. لذا از همان دورهٔ امویان توسط خلفا و فرمانداران همواره نیروهایی به عنوان نیروهای کمکی از مناطق شرقی ایران جمع‌آوری می‌شدند. آن‌ها همچنین از بردگان، موالی و افراد سرسپرده به عنوان محافظ‌های شخصی خود استفاده می‌نمودند. به ویژه با کناره‌گیری مردان قبیله‌ای عرب از فعالیت‌های نظامی استخدام بردگان و موالی به صورت اصلی برای ارتش‌های بعدی اموی و عباسی در آمد. نظام جدید به کارگیری بردگان (توسط مأمون و معتصم) که شکل تکامل‌یافته فعالیت‌های گذشته می‌باشد شاهکار تشکیلات نظامی عباسیان است.

فوج‌های برده اگر چه قدرت خلیفه را افزایش دادند اما خودشان نیز منشأ آشوب‌هایی گردیدند. سربازان ماوراءالنهری و ترك این فوجها به زودی با مردم بغداد و با سربازان مستقر در ارتش بغداد اختلاف پیدا کردند و لذا درگیری‌های خونینی بین آن‌ها اتفاق افتاد. درنهایت مأمون تصمیم گرفت پایتخت جدیدی بسازد تا این نیروها را از تودهٔ مردم جدا کند. لذا در سال ۸۳۶ در هفتاد مایلی[۱] بغداد شهر جدیدی با نام سامراء احداث شد. در بین سال‌های ۸۳۶ تا ۸۷۰ درحالی که بغداد به عنوان مرکز فرهنگی و تجاری منطقه باقی مانده بود مرکز اداری و نظامی خلافت در سامراء قرار داشت. با این حال این شهر نیز مشکلات تازه‌ای را به‌وجود آورد. خلفا که در پی اجتناب از درگیری بین نیروهای خود و مردم بودند در مقابل، گرفتار رقابت بین فوج‌های نظامی مختلف گردیدند. فرماندهان

---

۱. ۱۱۲/۶ کیلومتری.

این فوج‌ها کارمندان دولتی را تحت حمایت خود درآوردند، فرمانداری‌های ایالتی را به کنترل خود درآوردند، و بالاخره سعی کردند در روند جانشینی خلیفه دخالت کنند. رقابت بین فوج‌های مختلف منجر به ایجاد هرج و مرج گردید؛ در طول سال‌های ۸۶۱ تا ۸۷۰ کلیهٔ فرماندهان برجستهٔ نظامی کشته شدند و سربازان آن‌ها که از بند فرماندهان خود رها شده بودند به راهزنی روی آوردند. به‌علاوه استخدام نیروهای برده توسط دستگاه خلافت باعث دور شدن این دستگاه از مردم تحت سلطهٔ خود گردید. در حالی که امپراتوری عباسیان در دوران اولیهٔ خود به حمایت نظامی افراد تحت سلطهٔ خود متکی بود در دوران بعدی سعی کرد به وسیلهٔ نیروهای بیگانه بر آن‌ها حکومت کند.

در این دوران تغییراتی در تشکیلات اداری انجام گرفت که به کاهش توانایی حکومت مرکزی در ادارهٔ امپراتوری منجر گردید. این تحولات تاحدی ناشی از مداخلهٔ ارتش، تاحدی ناشی از ظهور قدرت‌های مستقل ایالتی و همچنین تا اندازه‌ای حاصل تنش‌های شدید داخلی (تنش‌های نشأت گرفته از عملکرد دستگاه بوروکراسی) بود. دراین دوره دستگاه بوروکراسی از تلاش جهت تأمین منافع پادشاه و امپراتوری دست کشید و به تأمین منافع شخصی و گروهی مسؤولان و مقامات حکومتی روی آورد. لذا دستگاه بوروکراسی تحت تسلط گروه‌ها و دسته‌هایی متشکل از کارمندان قرار گرفت که هدف اصلیشان استفاده از این دستگاه جهت کسب منافع شخصی بود. تشکیل چنین گروه‌هایی در دستگاه بوروکراسی عباسیان ناشی از تلاش مقامات عالی‌رتبهٔ این دستگاه برای جمع کردن طرفدارانشان گرد خود بود. این گروه‌ها به طور کلی در یکی از دو گروه بزرگ «بنی فرات» و «بنی جرّاح»[1] جای می‌گرفتند. هستهٔ اصلی هر یك از این دو گروه عبارت بود از وزیر، و خویشاوندان و وابستگان وی که ابتدا جهت کارآموزی استخدام می‌شدند و سپس به مقامات حکومتی دست می‌یافتند. این افراد به منظور کارآموزی در کنار سرور خود حضور می‌یافتند، در خانوادهٔ وی زندگی می‌کردند، و به خدمتگزاری وفادار برای وی تبدیل می‌شدند. چنین افرادی عزت واعتبار خود در زندگی را مدیون وی می‌دانستند. چرا که

1. Banu Jarrah

حامی این افراد نه تنها آن‌ها را تعلیم می‌داد بلکه همچنین از آن‌ها حمایت می‌نمود و آن‌ها را از نظر شغلی ارتقاء می‌داد.

دو خانوادهٔ مذکور طرفداران زیادی داشتند که با آن‌ها دارای ارتباط ایدوئولوژیك یا اجتماعی بودند. بنی جراح عمدتاً متشکل از مسیحیان نسطوری یا تازه مسلمانان مسیحی بود که در «دیرقنه[1]» واقع در جنوب عراق آموزش دیده بودند. این گروه تا اواسط قرن نهم قدرت زیادی بدست آورده بود به‌طوری که می‌توانست بر سیاست‌های حکومت تأثیر بگذارد. برای مثال در سال ۸۵۲ خلیفه متوکل (۶۱-۸۴۷) مجبور شد آزادی مذهبی مسیحیان را تضمین کند، آن‌ها را از لزوم خدمت در بخش نظامی برهاند، به آن‌ها حق ساختن کلیسا بدهد، و بالاخره به اسقف‌های نسطوری اجازه بدهد که امور قضایی مسیحیان را، به‌طور کامل در دست بگیرند. خلیفه همچنین با وجود مخالفت شریعت اسلامی به تازه مسلمانان اجازه داد که ما ترك والدین مسیحی خود را به ارث ببرند. با این حال این امتیازات به‌زودی لغو گردیدند. گروه مهم دیگر، بنی‌فرات، عمدتاً متشکل از شیعیان بغدادی بود.

رؤسای این دو گروه نهایتاً بر کل دستگاه بوروکراسی تسلط یافتند. در دورهٔ متوکل وزراء، متصدی کلیهٔ ادارات اجرایی گردیدند. با وجود این که خلیفه به‌راحتی می‌توانست مسؤولان و مقامات دستگاه بوروکراسی را عزل و نصب کند اما در فعالیت‌های روزانهٔ آن‌ها به‌ندرت دخالت می‌کرد. وزراء نیز با تبانی و توطئه، به همراه تطمیع خلیفه و درباریان با نفوذ به قدرت دست می‌یافتند. عمدهٔ مسائل مورد توجه وزراء عبارت بودند از سوءاستفادهٔ هرچه بیشتر از مقام خود، جبران کردن رشوه‌های داده شده، و آماده کردن خود برای آینده‌ای سخت از طریق کلاهبرداری و حقه‌بازی یعنی با سفته‌بازی‌های غیرقانونی، گرفتن رشوه و مانند اینها. این مسؤولان پُست خود را مالی تلقی می‌کردند که آن را خریده‌اند تا از آن استفادهٔ شخصی نمایند و سپس آن را بفروشند. زمانی که دیده می‌شد گروه صاحب قدرت ثروت کلانی را جمع کرده است خلیفه و گروه رغیب تشویق می‌گردیدند از طریق مجرای رسمی ثروت انباشتهٔ شده آن‌ها را به چنگ بیاورند. لذا در این زمان شخص جدیدی

1. Dayr Gunna

از سوی خلیفه به عنوان وزیر منصوب می‌شد و بدین ترتیب گروه رغیب به قدرت می‌رسید. این گروه دارایی‌های گروه شکست خورده را توقیف و ضبط کرده، بخشی از این اموال توقیفی را به خزانهٔ خلیفه بازمی‌گرداند و بخشی دیگر از آن را روانهٔ جیب خود می‌نمود. دستگاه خلافت برای رسیدگی به حساب اموال و املاك مورد ادعای خود دو دفتر ویژه تشکیل داد، یکی دیوان مصادرات که به زمین‌ها رسیدگی می‌کرد و دیگری دیوان مرافق که به رشوه‌های پرداخت شده رسیدگی می‌نمود. خلاصه این که خلیفه باتغییر گروه حاکم و استفاده از این فرصت برای بازگرداندن اموال دزدیده شده می‌توانست نفوذ اندك خود را حفظ نماید.

زیان‌های مالی و سیاسی ناشی از این بوروکراسی فاسد بسیار زیاد بود و حکومت مرکزی برای جبران این زیانها می‌بایست به تدابیر اجرایی جدیدی متوسل می‌شد. یکی از این تدابیر توزیع اقطاع دربین سربازان، درباریان و مقاماتی بود که مالیات‌ها را از کشاورزان می‌گرفتند و کسری از آن را به حکومت مرکزی می‌پرداختند. این عمل اگرچه در کوتاه مدت درآمدهایی برای حکومت داشت اما در درازمدت باعث کاهش درآمدهای حکومت می‌گردید، و باتوجه به این که صاحبان اقطاع حق حکومت مرکزی را مستقیماً به خزانهٔ این حکومت می‌فرستادند نقش حکومت‌های ایالتی و محلی تضعیف می‌شد. به‌علاوه با فروش اقطاع هستهٔ اولیهٔ تشکیل املاك بسیار وسیع بوجود آمد. اقطاع فروخته شده در نهایت زمینداران کوچك و کشاورزان مستقل را جذب خود کردند و بدینوسیله املاك بسیار وسیعی پدیدار شدند. کشاورزان که تحت فشار دفاتر مالیاتی قرار داشتند بسیار علاقه داشتند تحت حمایت صاحبان اقطاع قرار داشته باشند. اقطاع درواقع خرده مالیات‌ها را جمع کرده، آن‌ها را به طور یکجا تحویل حکومت می‌دادند. تشکیل چنین املاك وسیعی باعث کاهش هرچه بیشتر حوزه‌های تحت ادارهٔ حکومت‌های محلی و ایالتی گردیدند. مالکان بزرگ بهتر می‌توانستند در برابر خواسته‌های حکومت بایستند. در اثر تشکیل چنین املاکی دستگاه حاکمه دیگر برای جمع‌آوری مالیات با کشاورزان روبه‌رو نمی‌شد بلکه می‌بایست با اشراف زمیندار محلی که از قدرت زیادی برخوردار بودند و از حجم وظایف دستگاه اداری در جمع‌آوری مالیات‌ها کاسته بودند ارتباط برقرار کند.

تدابیر دیگری که برای جبران فساد دستگاه بوروکراسی مرکزی اندیشیده گردیدند نیز برای حکومت مرکزی گران تمام شدند. حکومت مرکزی علاوه‌بر فروش اقطاع همچنین به تیولداری[۱] در عراق و غرب ایران متوسل شد. این حکومت به جای این که صبر کند تا در زمان برداشت محصولات، مالیات‌ها را وصول کند قبل از این زمان حق جمع‌آوری مالیات‌ها را به افرادی می‌فروخت. بدین ترتیب هر سال قبل از جمع‌آوری مالیات‌ها درآمد ثابتی عاید حکومت می‌شد و افرادی که حق جمع‌آوری مالیات‌ها را خریده بودند مابه‌التفاوت مبلغی که جمع‌آوری می‌کردند و مبلغی که به حکومت می‌پرداختند عایدشان می‌گردید. برای این که این قراردادها در جهت منافع حکومت باشد می‌بایست بررسی‌های دقیقی انجام می‌گرفت، می‌بایست حق جمع‌آوری مالیات به‌طور سالیانه به مزایده گذاشته می‌شد و باتوجه به میزان محصول هر زمین در سال قبل، ارزش محصولات سال جاری آن تخمین زده می‌شد و بر اساس آن قیمت عادلانه‌ای پیشنهاد می‌شد.

با این حال تیولداری، تنها یك توافق مالی نبود، بلکه خود یك اسلوب اداری به حساب می‌آمد. فرد اجاره کنندهٔ مالیات بر زمین، نه تنها می‌بایست مبلغی را برای جمع‌آوری مالیات می‌پرداخت بلکه همچنین متعهد می‌شد از حکومت محلی حمایت کند، تمام هزینه‌های محلی حکومت را تأمین نماید، در بخش آبیاری سرمایه‌گذاری کند و همچنین پشتیبان پلیس محلی باشد. اما اگرچه جاسوسان حکومت بر فعالیت جمع‌آوری مالیات‌ها نظارت می‌کردند و تلاش می‌کردند تا کشاورزان مورد سوءاستفاده قرار نگیرند حکومت‌های شخصی جای حکومت‌های محلی را گرفتند. بدین ترتیب حکومت مرکزی با توزیع اقطاع، و فروش یا اجارهٔ مالیات املاك، به نحو مؤثری کنترل خود بر نواحی حومه‌ای که منبع درآمد خوبی بودند را از دست داد.

با کاهش توان نظامی و مالی حکومت مرکزی، ایالات به‌طور روزافزونی از حکومت مرکزی استقلال یافتند. همهٔ ایالات حاشیه‌ای که تحت حکومت افرادی به عنوان پادشاه قرار داشتند و خراجگزار حکومت مرکزی بودند خود را از سلطهٔ امپراتوری رهانیدند، و

---

۱. Tax Farming، واگذاری مالیات ملك به دیگری به صورت مقطوع یا درصدی.

بسیاری از ایالات داخلی نیز که زمانی تحت کنترل مستقیم بغداد قرار داشتند و اکنون به ایالات حاشیه‌ای تبدیل شده بودند، تحت ادارهٔ فرمانداران نیمه مستقل قرار گرفتند. این انتقالات قدرت به دو طریق عمده انجام گرفت. راه اول این که فرماندهان نظامی ترك فرمانداری‌های ایالتی را به زور در دست گرفتند، اختیارات حکومت منتخب حکومت مرکزی را از آن سلب کردند، و خود را از حکومت مرکزی مستقل قرار دادند. برای مثال مصر در بین سال‌های ۸۶۸ تا ۹۰۵ تحت کنترل سلسله طولونی‌ها بود. مؤسس این سلسله، احمدبن طولون، (۸۴-۸۶۸) که در ابتدا معاون فرماندار مصر بود از ضعف حکومت مرکزی استفاده کرده، ارتشی شخصی متشکل از بردگان برای خود تشکیل داد، کنترل امور مالی مصر را در دست گرفت، و در زمانی که از سوی حامیان خود در دربار خلیفه پشتیبانی می‌شد سلسلهٔ خود را تأسیس کرد. فرمانداران برخی مناطق دیگر تنها از حقوق و امتیازات حکومت مرکزی کاستند. بعضی از آن‌ها از فرستادن مالیات‌ها امتناع کردند، برخی نیز موافقت کردند که در عوض بدست آوردن استقلال مبلغ ثابتی را به حکومت امپراتوری بپردازند.

طریقهٔ دوم این بود که با کاهش قدرت حکومت مرکزی امکان مخالفت و شورش گستردهٔ ساکنان مناطق مختلف علیه کنترل این حکومت فراهم شد. به عنوان نمونه عراق برای مدتی به صحنهٔ شورش طولانی کارگران بردهٔ زنگی تبدیل شد. در اواسط قرن نهم نیز غازی‌ها (سربازان مرزی) تحت رهبری صفاریان در سجستان[۱] (ناحیهٔ جنوب شرقی ایران) شورش گسترده‌ای را به راه انداختند. صفاریان بدینوسیله توانستند سجستان، کرمان و بخش شمالی هند را تحت کنترل خود درآورند، خراسان را از چنگ طاهریان بربایند، و پس از مدتی نواحی غربی ایران را تصرف کرده، به عراق حمله کنند. حملهٔ صفاریان به عراق با شکست مواجه شد اما با این حال خلیفه سلطهٔ آن‌ها بر خراسان و بیشتر نواحی غربی ایران را به رسمیت شناخت. بدینوسیله فرماندهان غازی‌ها جایگزین نخبگان حکومتی و زمینداران در این مناطق گردیدند.

---

۱. سیستان

دستگاه خلافت علی‌رغم این که مصر و ایران را از دست داده بود هنوز می توانست ابراز وجود کند. در سال ۹۰۰ سامانیان ماوراءالنهر صفاریان را شکست دادند. پیروزی آن‌ها دست‌آورد بزرگی برای عباسیان بود چرا که سامانیان درواقع نمایندهٔ اشراف زمیندار و مقامات حکومتی بودند که امپراتوری عباسیان را اداره می کردند. سامانیان مجدداً همکاری بین سلسلهٔ مستقل خود با حکومت مرکزی عباسیان را برقرار کردند. خلفا در سال ۹۰۵ نیز موفق شدند سلسلهٔ طولونی‌ها را در مصر و سوریه شکست دهند. با این حال احیای قدرت حکومت مرکزی امری موقتی بود. هیچ راهی برای جلوگیری از متلاشی شدن دستگاه بوروکراسی وجود نداشت. خلیفه به هیچ وجه نمی توانست از پیروزی‌های نظامی موقتی خود برای سازماندهی مجدد امپراتوری استفاده کند. این پیروزی‌ها درواقع وقفه‌ای بودند که در یک جریان نزولی (جریانی که در بین سال‌های ۹۰۵ و ۹۴۵ از شتاب زیادی برخوردار شد) پدید آمدند.

در دهه‌های اول قرن دهم، شیعه مجدداً به گروه برجستهٔ مخالف با امپراتوری عباسیان تبدیل شد. در این دوره اسماعیلیان در جنوب عراق، بحرین، سوریه، بین‌النهرین، یمن، دیلم، شرق ایران، و در شمال آفریقا به تبلیغ دین خود مشغول شدند. به نظر می‌رسد اسماعیلیان دارای یک مدیریت مرکزی بودند که مبلغان، آن را به عنوان مرجع عالی مذهبی خود می‌شناختند. اما هیچ نظریهٔ واحدی در بین اسماعیلیان در این رابطه وجود ندارد. مبلغان اسماعیلی درواقع اعتقادات مهم مذهبی و برداشت‌های شخصی خود را تبلیغ می کردند. آن‌ها همکیشان تازهٔ خود را قدم به قدم پیش می‌بردند یعنی عقاید و تعالیم دین خود را به طور یکجا بر آن‌ها عرضه نمی کردند. نهضت اسماعیلیه در بین کلیهٔ طبقات اجتماعی از جمله کشاورزان عراقی و سوری، بادیه‌نشینان شبه جزیره، روستائیان ایرانی، بربرهای شمال آفریقا و همچنین در بین طبقات بالای ساکن شرق ایران طرفدار پیدا کرد.

مبارزات مذهبی ـ سیاسی اسماعیلیان در نهایت به بروز شورش‌هایی توسط کشاورزان و بادیه‌نشینان عراق، سوریه و شبه جزیره منجر شد؛ این شورش‌ها نهضت قرامطه نام گرفت. شورش روستائیان در عراق به همراه قیام بادیه‌نشینان سوریه و شبه جزیره نهایتاً در حدود سال ۹۰۰ به تشکیل دولت قرمطیان در بحرین منجر شد. قرمطیان

سپس در دهۀ ۹۲۰ به بصره و کوفه حمله نمودند و بغداد را مورد تهدید قرار دادند، مسیرهای زیارتی را قطع کردند، مکه را غارت نمودند، و حجرالاسود را از آن خود کردند. در شمال آفریقا نیز شاخۀ دیگری از نهضت اسماعیلیه سلسلۀ فاطمیان (۹۰۹) را تشکیل داد. این سلسله تا سال ۹۶۹ توانست بر کل آفریقا و مصر تسلط یابد. فاطمیان مدعی بودند جانشینان راستین پیامبر می‌باشند؛ نه فقط برای منطقۀ تحت سلطۀ خود بلکه برای کل جهان اسلام. آن‌ها حتی خود را خلیفه نامیدند و بدینوسیله اتحاد سمبولیك جامعۀ اسلامی را درهم شکستند. سلسلۀ امویان در اسپانیا و دولت‌های مستقل شمال آفریقا (ر.ك بخش دوم) نیز به پیروی از فاطمیان چنین ادعاهایی را مطرح کردند و لذا باعث کاهش اعتبار، حیثیت و مشروعیت سلسلۀ عباسیان گردیدند. فاطمیان نه تنها بااختیارات سیاسی خلفای عباسی مخالف بودند، بلکه حتی حق سمبولیك خانوادۀ عباسیان برای ادارۀ جامعه را نیز به رسمیت نمی‌شناختند.

شیعیان همچنین باعث برانگیخته شدن مخالفت علیه عباسیان در بین‌النهرین گردیدند. عرب‌های بادیه‌نشین این منطقه تحت رهبری خانوادۀ همدانیان نفوذ خود را از سمت جنوب تا بغداد، از سمت غرب تا داخل سوریۀ شمالی، و از سمت شمال تا داخل ارمنستان گسترش دادند. در منطقۀ دیلمان واقع در کنار دریای خزر نیز شیعیانی که از تعقیب عباسیان به آنجا پناه برده بودند مردم محلی را مسلمان نمودند. لذا در سال ۸۶۴ شیعیان دیلمان از دستگاه خلافت اعلان استقلال نمودند، فرماندار عباسیان را اخراج کردند، و دولت مستقلی را تشکیل دادند. در اوایل قرن دهم یکی از پادشاهان دیلمی با نام مرداویج بن زیار بر اکثر نقاط غربی ایران تسلط پیدا کرد. هنگامی که وی در سال ۹۳۷ کشته شد منطقۀ تحت حاکمیتش در دست سربازان دیلمیش به رهبری برادران بویهی قرار گرفت و بدینوسیله برادران بویهی سلطۀ خود را بر منطقه برقرار کردند.

فرمانداران و جنگ سالاران دیگری نیز سرزمین‌های وسیعی را تحت تصرف خود درآوردند. به طوری که تا سال ۹۳۵ دستگاه خلافت کنترل خود را تقریباً بر کلیۀ ایالات و مناطق بجز منطقۀ اطراف بغداد از دست داد. از این دوره به بعد خلفا که از نظر اداری و نظامی عاجز و ناتوان بودند فقط می‌توانستند از نیروهای یك یا چند ایالت

تقاضای کمك کنند و یا این که در برخی مواقع آن‌ها را باهم درگیر نمایند. در سال ۹۳۶ خلفا به منظور حفظ موقعیت خود منصبی با نام منصب «امیرالامرائی» را بوجود آوردند و خود را از اختیارات مختلفشان بجز حق تشریفاتی تعیین حکام دولت‌ها محروم نمودند. اما بالاخره در سال ۹۴۵ آل بویه بعد از یك مبارزهٔ پیچیده و چندجانبه توانستند بغداد را به کنترل خود درآورند و بدینوسیله امپراتوری عباسیان را سرنگون کنند. البته آل بویه پس ازفتح بغداد به خلیفه اجازه دادند که مقام ظاهری خود را حفظ کند و بدین ترتیب سلسلهٔ عباسیان تا سال ۱۲۵۸ ادامه پیدا کرد اما دیگر این سلسلهٔ عباسیان نبود که حکومت می کرد. به عبارت دیگر سلسلهٔ عباسیان در همان سال ۹۴۵ ازحیات واقعی خود باز ایستاد.

فروپاشی امپراتوری عباسیان و ظهور رژیم‌های مستقل ایالتی حکایت ازبروز تحولاتی داشت که در نظام اجتماعی پدید آمده بودند. از قرن نهم بود که نظام اجتماعی عباسیان شروع به تغییر کرد. حکومت این امپراتوری در دوران اولیه‌اش ائتلافی بود از مسؤولان حکومت مرکزی با زمینداران ایالتی و دیگر خانواده‌های اشرافی ایالتی. در این دوره دستگاه امپراتوری سعی می کرد فرزندان خانواده‌های ایالتی را درحکومت مرکزی به خدمت بگیرد؛ البته خانواده‌هایی که ارتباط با آن‌ها به یکپارچگی امپراتوری کمك می کرد و نفوذ حکومت مرکزی در ایالات را افزایش می‌داد. با این حال کارکنان و کارگزاران دستگاه حکومت مرکزی به تدریج تمایل پیدا کردند که همکارانشان از بین فرزندان خودشان باشند نه این که از خانواده‌های ایالتی آمده باشند. از این رو چنانکه نسل‌های مختلفی از کارکنان و کارگزاران جایگزین یکدیگر می‌شدند تماس بغداد با مناطق دورافتاده قطع می‌شد. بدین ترتیب بود که دستگاه بوروکراسی در مدت کمی به سازمانی شهری که با ایالات مختلف ارتباط بسیار کمی داشت تبدیل شد. این دستگاه دیگر نمایندهٔ مردمان مختلف امپراتوری به حساب نمی‌آمد. به‌علاوه تیولداری نیز که نیاز به سرمایه‌گذاری‌های کلان داشت درجهت منافع بازرگانانی بود که از طریق تجارت بین‌المللی برده و غلات ثروتمند شده بودند. بانکداران نیز که می توانستند مبالغ لازم برای سرمایه‌گذاری‌های دولتی راتأمین کنند از نظر سیاسی بیش از پیش اهمیت یافتند. خلاصه این که نخبگان بازرگان ـ که در

نتیجهٔ تمرکزگرایی مالی امپراتوری و روش‌های اتخاذ شده از سوی آن برای وصول مالیات، و همچنین در نتیجهٔ بودن فرصت‌های مناسب برای تجارت جهانی پا به عرصهٔ وجود گذاشته بودند. به عنوان اصلی ترین حامیان سیاسی حکومت مرکزی جایگزین طبقهٔ کارمندان و کارگزاران گردیدند.

زوال حکومت مرکزی همچنین انهدام اشرافیت زمیندار ایالتی را که در ابتدا از امپراتوری عباسیان حمایت می کرد به دنبال داشت. افزایش تعداد جنگ سالاران نظامی و پیدایش یك طبقهٔ مالی و اداری در پایتخت به همراه ظهور روش‌های جدیدی برای واگذاری زمین‌ها از جمله اقطاع و تیولداری باعث بوجود آمدن نخبگان جدیدی در ایالات گردیدند. حکومت مرکزی با توان در حال افول اما قابل توجه خود از این نخبگان در مقابل اشراف سنتی حمایت نمود. لذا در بسیاری از مناطق طبقهٔ جدیدی از زمینداران بزرگ که در نتیجهٔ سیاست‌های حکومت مرکزی بوجود آمده بودند جایگزین اشراف سنتی و روستایی گردیدند.

این تحولات گستردهٔ سیاسی و اجتماعی با سیر قهقرایی اقتصادی همراه بود. در ظرف دورهٔ بین اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم اقتصاد عراق نابود گردید. در حدود بیش از یك قرن دستگاه خلافت به سرمایه‌گذاری در بخش آبیاری و احیای زمین حتی در حاصلخیزترین ایالات خود توجهی نکرده بود. تأسیسات آبیاری منطقهٔ دجله نیز در اثر درگیری‌های بی‌وقفه شدیداً صدمه دیده و مناطق زیادی از سکنه خالی گردیدند. توزیع اقطاع و تیولداری نیز کلیهٔ مشوق‌های حفظ تولید زراعی را از بین برده و همچنین شورش‌های بردگان در جنوب عراق زیان‌هایی را بر بخش کشاورزی وارد آورد. به‌علاوه با وجود این که اولین پادشاهان آل بویه سعی کردند کانال‌های آبیاری را مرمت کنند و زمین‌های متروکه را احیا کنند، بی ثباتی سیاسی و فساد مالی باعث از بین رفتن نواحی حاصلخیز روستایی گردید. خلاصه عراق که زمانی ثروتمندترین منطقهٔ خاورمیانه بود به یکی از فقیرترین مناطق خاورمیانه تبدیل شد و فقط در قرن بیستم بود که توانست رونق کشاورزی خود را بازیابد.

عراق همچنین از کاهش سطح تجارت بین‌المللی خود رنج می‌برد. شورش‌های

جدول ۴. رژیم‌های ایالتی خاورمیانه‌ای: امپراتوری عباسیان و دورهٔ پس از آن

سوریه	مصر	بین‌النهرین (موصل)	خراسان	ایران غربی	عراق	
						۷۰۰
عباسیان ۷۵۰-۹۴۵	عباسیان ۷۵۰-۸۶۸	عباسیان ۷۵۰-۹۰۵	عباسیان ۷۵۰-۸۲۱	عباسیان ۷۵۰-۹۳۴	عباسیان ۷۵۰-۹۴۵	
	طولونیها ۸۶۸-۹۰۵		طاهریان ۸۲۱-۷۳			۸۰۰
			صفاریان ۸۷۳-۹۰۰			
	عباسیان ۹۰۵-۳۵	همدانیان ۹۰۵-۹۱	سامانیان ۹۰۰-۹۹			۹۰۰
	اخشیدیها ۹۳۵-۶۹			آل بویه ۹۳۴-۱۰۴۰		
تقسیم بین همدانیان حلب ۹۴۵-۱۰۰۴	فاطمیان ۹۶۹-۱۱۷۱	بنی عُقَیل ۹۹۲-۱۰۹۶			آل بویه ۹۴۵-۱۰۵۵	
و فاطمیان در دمشق ۹۷۸-۱۰۷۶			غزنویان ۹۹۹-۱۰۴۰ (در افغانستان ۹۶۱-۱۱۸۶)			
بنی مرداس ۱۰۲۳-۷۹ در حلب						۱۰۰۰
			سلجوقیان ۱۰۳۸-۱۱۵۷	سلجوقیان ۱۰۵۵-۱۱۹۴	سلجوقیان ۱۰۵۵-۱۱۹۴	
تصرف توسط سلجوقیان ۱۰۷۸ دولتهای سلجوقی ۱۰۷۸-۱۱۸۳ دولتهای مبارز ۱۰۹۹-۱۲۹۱		زنگی‌ها ۱۱۲۷-۱۲۲۲				
ایوبیان ۱۱۸۳-۱۲۶۰	تصرف توسط صلاح‌الدین در ۱۱۶۹ ایوبیان ۱۱۶۹-۱۲۵۰					۱۱۰۰
مملوکها ۱۲۶۰-۱۵۱۷	مملوکها ۱۲۵۰-۱۵۱۷		تهاجمات چادرنشینها که به حملهٔ مغولها منتهی می‌شود		مغولها ۱۲۵۸	۱۲۰۰
عثمانیان ۱۵۱۷-۱۹۱۸	عثمانیان ۱۵۱۷-۱۸۰۵					

قرمطیان به تجارت از طریق خلیج فارس وهمچنین به تجارت بین شبه جزیره و عراق زیان وارد آورده بود. در اثر فروپاشی دستگاه خلافت نیز در امر ارسال کالا از شرق دور وجنوب آسیا به بغداد و سپس از آنجا به مدیترانه اختلال ایجاد شد. در اواخر قرن دهم رژیم فاطمیان به جای این مسیر، مسیر دیگری را بوجود آورد که از دریای سرخ و قاهره می گذشت؛ در اثر رواج یافتن این مسیر نیز به رونق تجاری عراق لطمه وارد آمد.

ایالات دیگر نیز به همین ترتیب با افت اقتصادی مواجه بودند. برای مثال بین‌النهرین به دلیل تعدیات بادیه‌نشینان بر کشاورزان، از نظر اقتصادی دچار صدماتی گردیده بود (در قرن هفتم بادیه‌نشینان زیادی به این منطقه مهاجرت کرده بودند). لذا در اواخر قرن هشتم، کشاورزان این منطقه که از تجاوزات بادیه‌نشینان و همچنین از مالیات‌های سرسام‌آور حکومت به ستوه آمده بودند زمین‌های خود را رها کردند. در طول قرن نهم نیز تحت فشار چادرنشینان، زندگی یکجانشینی در این منطقه دارای سیری قهقرایی بود. ظهور سلسلهٔ همدانیان در این منطقه نیز باعث تحکیم تسلط و تفوق کوچ‌نشینان بر یکجانشینان گردید. مصر نیز به علت استثمار کشاورزان در زوال اقتصادی قرار داشت. با این حال ایران توانست سطوح بالای توسعهٔ شهری و کشاورزی خود را تا قرن یازدهم حفظ کند.

بنابراین سقوط امپراتوری عباسیان تنها یك دگرگونی سیاسی نبود بلکه تحولی اجتماعی و اقتصادی نیز به حساب می آمد. در اثر وقوع این پدیده کشورهای کوچکی به ظهور رسیدند و جایگزین این امپراتوری واحد و گسترده شدند. نخبگان دستگاه بوروکراتیك امپراتوری و زمینداران کوچك نیز که به حکومت مرکزی تمایل داشتند جای خود را به زمینداران بزرگ و فرمانروایان نظامی دادند که با این حکومت مخالف بودند. زوال اقتصادی این امپراتوری باعث ضعیف شدن آن گردید و تمام امیدها برای خلق مجدد یك امپراتوری واحد خاورمیانه‌ای را نقش برآب نمود. خلاصه می توان گفت که در اثر تحولات ناشی از سیاست‌های نظامی، اداری و فرهنگی حکومت مرکزی، راه سقوط این امپراتوری و ظهور اشکال جدیدی از دولت وجامعه در خاورمیانه هموار گردید.

از فرهنگ اسلامی تا جامعهٔ اسلامی
ایران و عراق، ۱۲۰۰-۹۴۵

فصل نهم

دولت‌های خاورمیانه‌ای بعد از عباسیان

تاریخ خاورمیانه پس از فروپاشی امپراتوری عباسیان را نمی‌توان به صورت کلی بیان نمود. در بیان تاریخ آشفتهٔ این دوره باید بین بخش شرقی خاورمیانه، شامل ماوراءالنهر، ایران، عراق با بخش غربی آن که عمدتاً دربرگیرندهٔ سوریه و مصر می‌باشد تمایز قایل شد. اولین نسل از رژیم‌هایی که در قلمرو امپراتوری عباسیان بوجود آمدند عبارت بودند از آل بویه در عراق و مناطق غربی ایران (۱۰۵۵-۹۴۵)، سامانیان در مناطق شرقی ایران و ماوراءالنهر (تا ۹۹۹)، و غزنویان در افغانستان و خراسان (تا ۱۰۴۰). سپس چندین امپراتوری چادرنشین جای این رژیم‌ها را گرفتند. با سقوط امپراتوری عباسیان مرزهای بین مناطق خاورمیانه و آسیای مرکزی برداشته شد و چادرنشینان ترك شروع به نفوذ در این منطقه کردند. در قرن دهم قراخانیان[1] به ماوراءالنهر حمله کردند و کنترل آن‌جا را در دست گرفتند. در قرن یازدهم سلجوقیان توانستند ایران و آناتولی را تحت تصرف خود درآورند. در قرن دوازدهم ترکمن‌های

---

1. Garakhanids

غز[1] و نیمن[2] قدرت یافتند و در قرن سیزدهم مغول‌ها بر اکثر نقاط شرق خاورمیانه تسلط پیدا کردند.

در غرب فاطمیان بر مصر و بخش‌هایی از سوریه کنترل یافتند. در دورهٔ فاطمیان با برهم خوردن نظم سیاسی سوریه تهاجمات متعددی از سوی رژیم‌های خارجی به این منطقه آغاز شد. در قرن دهم امپراتوری بیزانس توانست شمال سوریه را به تصرف خود درآورد و حتی تلاش نمود بیت‌المقدس را نیز متصرف شود. ارتش بیزانس در این حملات از سوی مبارزان لاتینی و سرانجام از سوی سلجوقیان که حکومت جدیدی را بوجود آوردند مورد حمایت واقع می‌شد. با تشکیل و تثبیت حکومت سلجوقیان مجدداً بخش‌های غربی خاورمیانه به جریان توسعه و تحول مناطق شرقی پیوستند. در این فصل ما رژیم‌های شرقی خاورمیانه را مورد توجه قرار می‌دهیم و بحث از سوریه، مصر و شمال آفریقا را به بخش دوم موکول می کنیم.

ایران و عراق دو مرکز مهم و مورد توجه برای تشکیل دولت‌های جدید و نهادهای دینی و گروهی جدید در خاورمیانه بودند. دولت‌هایی که در این دو منطقه تشکیل گردیدند حول محور نخبگان و نهادهای مشابهی قرار داده شده بودند. در همه جای این دو منطقه نخبگان زمیندار و بوروکرات قدیمی قدرت خود را از دست دادند و نخبگان نظامی و سیاسی جدیدی که شامل رؤسای قبایل چادرنشین و بردگان سرباز بودند جای آن‌ها را گرفتند. دولت‌هایی که در این دو منطقه تشکیل گردیدند برای حفظ وحدت و یکپارچگی خود به نیروهای برده و حکومتی نیمه فئودال متکی بودند. هر یك از این دولتها همچنین از یك فرهنگ منطقه‌ای حمایت می‌نمودند. با تشکیل این دولت‌ها، در ایالات عرب‌نشین ادبیات، تذهیب نسخ خطی، معماری و صنایع دستی گسترش یافت و در ایران نیز نوع خاصی از تمدن اسلامی که بر پایهٔ زبان و معماری فارسی قرار داشت به ظهور رسید. در ضمن با تشکیل این دولت‌ها صوفیان و علمایی که در دوران اولیهٔ

---

1. Chuzz
2. Nayman

Byzantine empire
Fatimids
Hamdanids
Buyids
Samanids
Ghurids

نقشه ۴ . رژیم‌های پس از امپراتوری عباسیان در اواخر قرن دهم

امپراتوری عباسیان حافظان غیررسمی ارزش‌های اسلامی بودند به رؤسای تشکیلات جمعی و فرقه‌ای تبدیل شدند. آن‌ها جریان گرایش مردم خاورمیانه به اسلام را تحت کنترل خود درآوردند، مدارس و مکاتب فقهی را بنیاد نهادند، انجمن‌های صوفیگری[1] و فرقه‌های شیعی را بوجود آوردند، تعالیم مذهبی اسلامی را یکسان و یك شکل کردند و اصول اخلاقی، سیاسی و اجتماعی اسلامی را تبیین کردند. خلاصه می‌توان گفت در دورهٔ پس از فروپاشی امپراتوری عباسیان علی‌رغم وجود تشتت سیاسی شکل جدیدی از دولت اسلامی، جامعهٔ اسلامی و دین به وجود آمد.

آل بویه که مناطق غربی ایران، عراق و بین‌النهرین را تحت کنترل داشتند پیشگام در تشکیل نوع جدیدی از دولت اسلامی هستند که از قرن دهم تا قرن سیزدهم بر خاورمیانه حاکم بود. آل بویه خلفا را به عنوان سرپرستان اسمی دولت باقی گذاشتند، آن‌ها را به عنوان رهبران کلیه مسلمانان سنی به رسمیت شناختند، حق خلفا را مبنی بر منصوب کردن مقامات مذهبی مورد تأیید قرار دادند، و این عقیده را که حق فرمانداران برای حکومت کردن بر تأیید و تصدیق خلیفه مبتنی می‌باشد پذیرفتند. این رژیم بر پایهٔ ائتلافی خانوادگی قرار داشت که براساس آن به هر یك از برادران فاتح یکی از ایالات عراق یا ایران، به عنوان تیولی مادام‌العمر، اختصاص یافته بود. نظامیان این دولت نیز که متشکل از پیاده نظامیان دیلمی و سواره نظامیان ترك برده بودند همانند نیروهای نظامی اواخر خلافت عباسیان در فوج‌هایی سازماندهی شده بودند. این فوج‌ها بیشتر به فرماندهان خود وفادار بودند و به فکر آرزوهای خویش برای کسب قدرت و ثروت بودند تا این که وفادار به دولت و به فکر حکومت باشند. فوج‌های مذکور با یکدیگر می‌جنگیدند و باعث برانگیختن کشمکش و درگیری بین شاهزادگان بویهی می‌شدند. این کشمکش‌ها به ویژه زمانی که سربازان اجازه یافتند در عوض حقوقشان مالیات‌های مناطق مشخصی را برای خود جمع آوری کنند، باعث کاهش هر چه بیشتر قدرت حکومت مرکزی گردیدند. به‌علاوه نظامیان این دولت که زمین‌هایی در کرمان، فارس و خوزستان به آن‌ها اختصاص داده شده بود اقدام به غصب مالکیت این

1. Sufi Brother hoods

زمین‌ها نمودند، به سرمایه‌گذاری در بخش کشاورزی توجهی نکردند، و برای منافع کوتاه مدت کشاورزان را به استثمار کشیدند. نتیجهٔ این اقدامات زوال اقتصادی بیشتر عراق و مناطق غربی ایران بود.

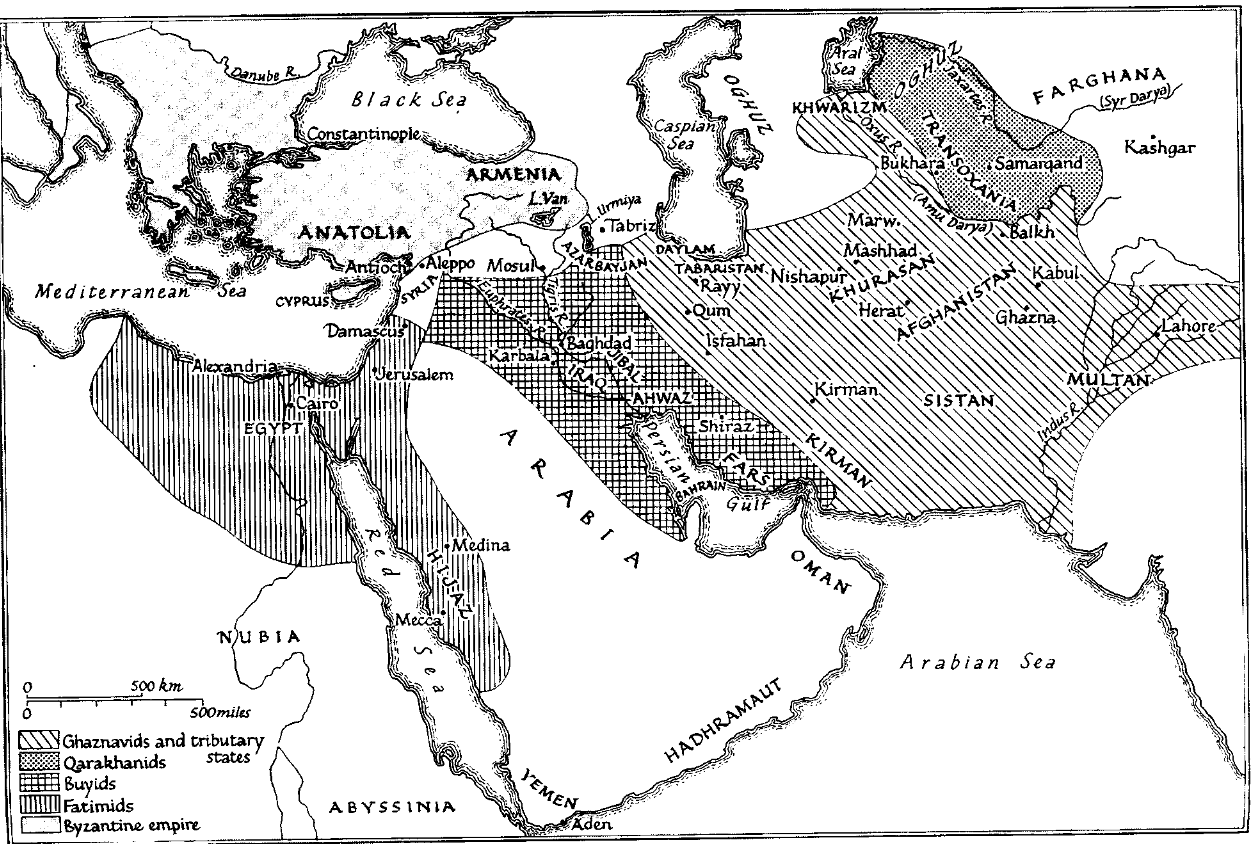
سلسلهٔ سامانیان نظام عباسیان را برای نیم قرنی دیگر در مناطق شرقی ایران و ماوراءالنهر حفظ نمود. این رژیم توسط نخبگان دیوان سالاری اداره می‌شد که به حمایت اشراف محلی و خانواده‌های زمیندار متکی بودند. ایالات سجستان[1]، خوارزم و افغانستان که وابستهٔ به این رژیم بودند توسط فرمانروایان خراجگزار یا فرمانداران برده اداره می‌شدند. سامانیان نیز همانند عباسیان حامیان یك فرهنگ اسلامی بدیع و سازنده بودند. در قرن دهم عقاید مذهبی، حقوقی، فلسفی و ادبی عرب‌ها به زبان فارسی برگردانده شدند و بخارا به عنوان مرکز ادبیات و هنر فارسی - اسلامی جدیدی ظاهر شد؛ بدین ترتیب برای اولین بار دین و فرهنگ اسلامی در زبانی دیگر به غیر از زبان عربی ظهور پیدا کرد.

با این حال رژیم سامانیان در قرن دهم متلاشی شد و سرزمین‌های تحت سلطهٔ آن در خراسان و افغانستان به دست الپتکین افتاد. وی که یکی از فرمانداران سامانیان بود و پایتخت فرمانداری آن در افغانستان قرار داشت (غزنه) اصالتاً برده بود. الپتکین حکومتی از سربازان برده بوجود آورد که از سال ۹۹۹ تا سال ۱۰۴۰ خراسان و تا سال ۱۱۸۶ افغانستان را تحت کنترل داشت.[2] این حکومت ماوراءالنهر و مناطق غربی ایران را مورد هجوم قرار داد، در سال ۱۰۳۰ لاهور را چپاول و غارت نمود، و تا سال ۱۱۸۷ توانست بخش‌هایی از شمال هند را به تصرف خود درآورد. این حکومت نخبگان دیرینهٔ هر منطقه‌ای را که تصرف می‌کرد نابود می‌نمود و به جای آن‌ها بندگان سرباز خود را قرار می‌داد. غزنویان برای اولین بار رژیمی را به وجود آوردند که تحت تسلط بردگان سرباز بود. پادشاهان این سلسله خود نیز زمانی برده بودند. غزنویان نیز همانند آل بویه اقطاعی را

---

۱. سیستان

۲. حکومت غزنویان



نقشه ۵. خاورمیانه در دورهٔ غزنویان: اوایل قرن یازدهم

به سربازان خود واگذار کردند اما همچنین برای حفظ کنترل خود بر زمین‌ها، و جمع‌آوری خراج‌ها، غنایم، و درآمدهای حاصل از زمین‌های دستگاه سلطنتی باقیمانده، تشکیلات اداری سامانیان را حفظ نمودند. آن‌ها همچنین با اعلام وفاداری به دستگاه خلافت و با پشتیبانی از آموزش علوم اسلامی و تجدید حیات ادبی زبان فارسی سعی در جلب حمایت رهبران مذهبی اسلامی داشتند. بنابراین ارتش متشکل از بردگان، نظام اداری غیرمتمرکز، و حمایت از فرهنگ اسلامی ایران از مشخصه‌های بارز رژیم‌های خاورمیانه‌ای پس از عباسیان می‌باشند.

در اواسط قرن یازدهم حکومت غزنویان جای خود را به نیروهای جدیدی داد که از آسیای مرکزی آمده بودند. آسیای مرکزی، واقع بین مرزهای امپراتوری ایران و چین، مورد اسکان مردمان گله‌داری بود که برای امرار معاش خود به پرورش اسب و گوسفند مشغول بودند. این مردم که اغلب در گروه‌های کوچکی می‌زیستند توانستند اتحادیه‌هایی از خود تشکیل دهند تا زمین‌های چراگاهی را تحت کنترل خود درآورند و بر مناطق یکجانشین دست‌اندازی کنند. در جریان دو قرن هفتم و هشتم مردمان چادرنشین مرزهای شرقی چین که توسط سلسلهٔ تانگ[1] اجازه نیافتند به داخل چین کوچ نمایند در جستجوی چراگاه به سمت غرب حرکت کردند. این حرکت نقطهٔ آغاز مهاجرت مردمان آسیای مرکزی به ماوراءالنهر، خوارزم، افغانستان و حوزهٔ دریاچهٔ آرال بود.

مردمان آسیای مرکزی که تحت رهبری خانواده‌های سلطنتی و دیگر رؤسای خود قرار داشتند روابط تجاری و فرهنگی عادی را با مناطق یکجانشین برقرار کردند. آن‌ها از مردمان یکجانشین غلات، ادویه، منسوجات و سلاح می‌خریدند و در مقابل دام، پوست، پشم و برده به آن‌ها می‌فروختند. این مبادلهٔ جالب توجه، مردمان یکجانشین را ترغیب کرد که مراکز و قرارگاه‌های تجاری خود را تا داخل مناطق استپی گسترش دهند. بدین ترتیب چادرنشینان آسیای مرکزی بین مسیرهای کاروانی ماوراءالنهر ـ ولگا ـ سیبری در شمال، و ماوراءالنهر ـ چین در شرق قرار گرفتند.

---

1. T'ang dynasty

نقشه ۶ . امپراتوری سلجوقیان در اواخر قرن یازدهم

این مردمان در تماس با بازرگانان، علما و صوفیان مسلمان با اسلام آشنا شدند. آن‌ها مشرکانی بودند که اعتقاد داشتند جهان پر از ارواح زنده و زندگی بخش می‌باشد. عده‌ای از آن‌ها نیز شامانیست‌هایی[۱] بودند که اعتقادداشتند «شامان‌ها»[۲] قادر هستند روح را از بدن جدا کنند و در لحظه‌ای که از خود بیخود می‌شوند به آسمان صعود کنند و یا در عالم ارواح فرود بیایند. آگاهی و علم به نیروها و قدرت‌های ماورائی شامان‌ها را قادر می‌ساخت تا انسان‌ها را شفا دهند و خواب‌های آن‌ها را تعبیر کنند. با این حال مردمان آسیای مرکزی با مسیحیت نسطوری نیز که تا داخل نواحی استپی پیش رفته بود آشنا بودند. به‌علاوه بسیاری از مردم این منطقه بودایی و عده‌ای دیگر نیز مانوی بودند. مردمان قارلوق[۳] که بعدها امپراتوری قراخانیان را تأسیس کردند در اواسط قرن دهم به اسلام گرویدند. کمی قبل از پایان این قرن مردمان اغوز[۴] به همراه خانوادهٔ سلجوقیان نیز به اسلام روی آوردند. خلاصه این که مردمان ترك آسیای مرکزی تا پایان قرن دهم امکان تشکیل ائتلاف‌های گسترده بین خود را افزایش داده، نخبگان و نهادهای سلطنتی را قشربندی کرده، پا به عرصهٔ تجارت گذاشته، و هویت دینی مردمان یکجانشین را برای خود برگزیده بودند. آن‌ها سپس به همراه ویژگی‌های سیاسی و فرهنگی خود وارد خاورمیانه شدند تا نخبگان حکومتی جدیدی را در آن جا تشکیل دهند.

این ویژگی‌های سیاسی و فرهنگی راه را برای محو مرز بین سرزمین استپی و زمین‌های قابل کشت هموار نمود. با گرویدن مردمان آسیای مرکزی به اسلام جنگجویان مرزی یکجانشین (غازی‌ها) دست از جهاد برداشتند. آن‌ها که تا قبل از مسلمان شدن این مردمان با نام دفاع از تمدن اسلامی در برابر تهاجمات این مردمان به مقابله می‌پرداختند پس از مسلمان شدن‌شان دیگر انگیزه‌ای برای دفاع نداشتند. با مسلمان شدن این مردمان دیگر زندگی غازی‌ها در کنار مرزهای شرقی دلیل عقلانی محکمی نداشت و لذا آن‌ها این منطقه را ترك نمودند. بسیاری از این جنگجویان به همراه نیروهای غزنویان وارد هند شدند و

---

۱. Shamanists؛ مردمانی که پیرو عقاید جادوگران و کاهنان بودند و در منطقهٔ آسیا و اروپا می‌زیستند.

۲. جادوگران

3. Qarlug

4. Oghuz

عده‌ای دیگر از آن‌ها به سمت مرزهای امپراتوری بیزانس حرکت کردند. بدین ترتیب قارلوق‌ها تحت رهبری سلسلهٔ قراخانیان توانستند در سال ۹۲۱ بخارا و در سال ۹۹۹ سمرقند را به تصرف در آورند.

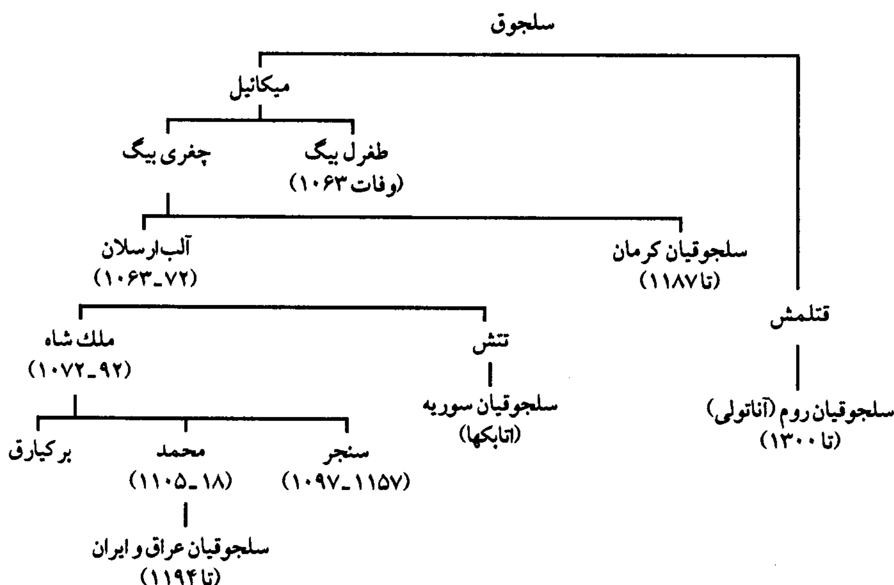
نخبگان قراخانی به سرعت سنن و اصول حکومت‌های اسلامی ایران شرقی را پذیرفتند. پادشاهان این سلسله بنا به‌رسم خود مناطق تحت سلطه را به دو بخش تقسیم کردند (خانات غربی شامل ماوراءالنهر و خانات شرقی شامل فرغانه و کاشغر). آن‌ها بر حاکمیت ظاهری خلفای عباسی صحه گذاشتند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم اسلام را در بین مردمان ماوراءالنهر، کاشغر، و حوزهٔ تاریم[1] گسترش دادند. آن‌ها همچنین از خلق ادبیات ترکی جدیدی که بر پایهٔ الگوهای فارسی و عربی بود، حمایت نمودند و بدینوسیله امکان احیای مجدد محتوای ادبی و مذهبی تمدن خاورمیانه‌ای اسلامی - در لباسی ترکی -را فراهم آوردند. درست همانطور که سامانیان از تشکیل یك فرهنگ ایرانی اسلامی حمایت نمودند قراخانیان نیز از خلق یك تمدن ترکی اسلامی پشتیبانی کردند.

در حالی که قارلوق‌ها ماوراءالنهر را به تصرف خود درآوردند اغوزها نیز در سال ۱۰۲۵ تحت رهبری خانوادهٔ سلجوقیان از رود جیحون گذشتند. آن‌ها در سال ۱۰۳۷ نیشابور را تصرف کردند و در سال ۱۰۴۰ غزنویان را شکست داده، خراسان را تحت کنترل خود درآوردند. این پیروزی‌ها آغازی بود برای تشکیل امپراتوری سلجوقیان. رؤسای سلجوقی (طغرل‌بیگ و برادرش چغری بیگ) پس از تصرف خراسان نیروهای طرفدار خود را به سمت غرب ایران هدایت کرده، آل بویه را شکست دادند و بالاخره در سال ۱۰۵۵ توانستند بغداد و دستگاه خلافت را تحت کنترل خود در آورند. بدین‌ترتیب بود که سلجوقیان به عنوان سلاطین یك امپراتوری جدید خاور میانه‌ای که از خراسان تا عراق کشیده می‌شد ظهور پیدا کردند. آنان همچنین به ارمنستان، آذربایجان و آناتولی حمله نمودند. آن‌ها در سال ۱۰۷۱ در جنگ مانزیکرت[2] ارتش بیزانس را شکست داده و

1. Tarm basin
2. Manzikert

امپراتور بیزانس را دستگیر نمودند. با پیروزی سلجوقیان بر بیزانس راه سلطهٔ ترکان بر کل آسیای صغیر هموار گردید. سلجوقیان همچنین بین‌النهرین را به تصرف خود درآوردند و سلطهٔ امپراتوری خود را تا مدیترانه گسترش دادند.

بدین ترتیب سلجوقیان اکثر مناطقی را که روزی جزء امپراتوری عباسیان بودند مجدداً به‌هم پیوند دادند و آرزوی اتحاد مسلمانان و تشکیل یك امپراتوری جهانی را دوباره زنده کردند. حکومت سلجوقیان از سوی ایرانیانی که روزی در خدمت غزنویان قرار داشتند حمایت می‌شد. سلاطین این حکومت درصدد بودند تا دولتی متمرکز و امپراتوری بزرگی را به‌وجود بیاورند. آن‌ها تصمیم گرفتند تا قالب‌های اداری و بوروکراتیك گذشته را احیا کنند و برای کسب مشروعیت، از فعالیت‌های مذهبی اسلامی حمایت نمایند. سلجوقیان در آرزوی تشکیل یك امپراتوری پایدار و یکپارچهٔ خاورمیانه‌ای بودند اما امکانات تشکیلاتی و نهادی لازم برای تحقق بخشیدن به چنین آرزویی را نداشتند. اقتصاد عراق به هیچ‌وجه قادر نبود یك حکومت متمرکز را از نظر مالی تأمین کند. به‌علاوه در جامعه‌ای که تحت تسلط زمینداران نظامی قرار داشت (زمینداران بزرگی که جایگزین اشراف زمیندار اواخر دورهٔ ساسانیان و اشراف زمیندار دورهٔ عباسیان شده بودند) دیگر هیچ امکانی برای احیا و ترمیم دستگاه اداری وجود نداشت. همچنین نهادها و مفاهیمی که میراث زندگی چادرنشینی سلجوقیان بودند می‌توانستند در راه تحقق آرزوی آن‌ها موانعی ایجاد کنند. سلجوقیان در حالی که ظاهراً تحت حاکمیت سلطان واحدی قرار داشتند هیچ نظر مشخصی در رابطه با چگونگی انتخاب جانشین پادشاه نداشتند و فقط بر این موضوع تأکید داشتند که حق حکومت کردن کلاً به خانوادهٔ حاکم اختصاص دارد. از اینرو هر یك از اعضای خانوادهٔ حاکم به نمایندگی از یکی از زیرگروه‌های قبیله ادارهٔ بخشی از قلمرو سلجوقیان را در دست داشت. به‌علاوه سلجوقیان در بین سنن قبیله‌ای خود نهادی داشتند به‌نام «اتابك». اتابك درواقع معلم و نایبی بود که پرورش یك شاهزادهٔ کوچك و حکومت کردن با نام او، بر وی محول می‌شد. در زمانی که این شاهزادهٔ صغیر می‌مرد اتابك اجازه داشت با مادر وی ازدواج کند و بدین ترتیب شخصاً از حق فرمانداری برخوردار گردد. بسیاری از امیرنشینان مستقل سلجوقی در آغاز بدینگونه تشکیل یافتند. سلجوقیان همچنین به هریك از گروه‌های



سلسله‌های اتابکی

دمشق	بوریان، ۵۴_۱۱۰۳
موصل ـ حلب	زنگیها، ۱۲۲۲_۱۱۲۷
اربیل	بگتگینها، ۱۲۳۲_۱۱۴۴
دیار بکر	ارتقیها(۱)، ۱۲۳۲_۱۰۹۸
بین‌النهرین، مارضین	ارتقیها(۲)، ۱۴۰۸_۱۱۰۴
ارمنستان (خلات)	شاه ارمنها، ۱۲۰۷_۱۱۰۰
آذربایجان	ایلدکزیها، ۱۲۲۵_۱۱۳۷
فارس	سلغوریها، ۱۲۷۰_۱۱۴۸
الموت	اسماعیلیها، ۱۲۵۶_۱۰۹۰

نمودار ۵ . سلسلهٔ‌های دورهٔ سلجوقیان

قبیله‌ای مناطق مشخصی را واگذار کردند تا در آن‌جا سکنی گزینند و دام‌های خود را پرورش دهند. خلاصه این که ابعاد مختلف به‌جای مانده از زندگی چادرنشینی سدی در برابر یکپارچگی و تشکیل یك امپراتوری بزرگ بودند.

سلاطین سلجوقی برای ازمیان برداشتن این موانع به نهادهای آل‌بویه و غزنویان

روی آوردند. آن‌ها سعی کردند با تشکیل ارتشی متشکل از بردگان ترك، کرد، یونانی، خراسانی، گرجی و مانند این‌ها وابستگی خود را به ترك‌هایی که با کمك آن‌ها امپراتوری خود را تأسیس کرده بودند کاهش دهند. آن‌ها همچنین همانند آل‌بویه زمین‌ها یی را در عوض حقوق به سربازان خود واگذار نمودند. با وجود این تدابیر، امپراتوری سلجوقیان فقط از سال ۱۰۵۵ تا زمان مرگ ملك‌شاه در سال ۱۰۹۲ توانست یکپارچگی خود را حفظ کند. چراکه با مرگ ملك‌شاه پسرهای وی ایالت‌های مختلف را بین خود تقسیم نموده، سلسله‌های مستقلی در عراق، آناتولی، آذربایجان، بین‌النهرین، سوریه، خوزستان، فارس، کرمان و خراسان تشکیل دادند. سلسله‌های مذکور رژیم‌های ناپایداری بودند که توان تثبیت قدرت خود و دفاع از مرزهای خویش را نداشتند. پیامد تشکیل این رژیم‌ها از سرگرفته شدن تهاجمات چادرنشینان بود. در اواخر قرن دوازدهم قراختائیان[1]، مردمان مغولی که در قرن یازدهم بر نواحی شمالی چین تسلط داشتند، کنترل ماوراءالنهر را از دست قراخانیان خارج کردند. آن‌ها همچنین مناطق تحت تصرف غزها را اشغال کردند، خراسان را مورد حمله قرار دادند و در سال ۱۱۵۳ آخرین دیوار دفاعی سلجوقیان در برابر تهاجمات چادرنشینان آسیای مرکزی را نابود کردند. پس از قراختائیان، نیمن‌ها[2] و مغول‌ها تهاجمات خود را آغاز کردند. این تهاجمات از نظر جمعیت‌شناسی دارای نتایج و پیامدهای درازمدتی بودند. برای مثال در اثر این تهاجمات (قرن یازدهم) ارمنستان، آذربایجان، و بخش‌هایی از بین‌النهرین که مورد اسکان ایرانی‌ها یا کردها قرار داشتند به مناطقی ترك‌نشین تبدیل شدند. همچنین به‌دنبال این تهاجمات یونانی‌های آناتولی به سوی تغییر دین خود گام برداشتند. ایران در این زمان که با تهاجمات بی‌وقفهٔ چادرنشینان مواجه بود از بین رفتن حاکمیت دولت‌های خود و همچنین ویرانی بی‌سابقه‌ای را تجربه کرد. اعدام آخرین خلیفه عباسی در سال ۱۲۵۸ نماد پایان این عصر پر آشوب می باشد.

---

1. Qarakhitay
2. Nayman

دولت‌ها و حکومت‌های برده‌ای

در بین سال‌های ۹۵۰ و ۱۲۰۰ علی‌رغم وجود رژیم‌های متعدد و ناپایدار ایالتی نهادهای حکومتی واحدی در خاورمیانه شکل گرفتند. این نهادها نشأت گرفته از مفهوم خلافت در اواخر دورهٔ عباسیان و تعاریف چادرنشینان از خانواده و حکومت و همچنین حاصل استفاده از بردگان به‌عنوان نیروی نظامی و واگذاری اقطاع بودند. نهادهای مذکور برای اولین‌بار در ایالات شرقی امپراتوری زوال یافته عباسیان شکل گرفتند (توسط آل‌بویه، غزنویان و سلجوقیان).

با سقوط امپراتوری عباسیان مفهوم جدیدی از حاکمیت دولت به‌وجود آمد تا با واقعیات متغیر سیاسی سازگاری داشته باشد. اگرچه سلسلهٔ عباسیان تا سال ۱۲۵۸ به‌حیات خود ادامه داد اما از سال ۹۴۵ به‌بعد خلفا دیگر از اختیارات سیاسی انحصاری برخوردار نبودند. در این دوره که پادشاهانی در مصر، شمال آفریقا و اسپانیا خواستار بازگشت اختیارات کامل خود بودند قدرت نظامی و اجرایی خلفا تا حد زیادی کاهش یافته بود. با این‌حال آن‌ها توانستند نقش خود را در امور مذهبی و قضایی حفظ کنند.

لذا در دورهٔ مذکور (۹۴۵ تا ۱۲۵۸) خلیفه به‌عنوان رهبر و رئیس تشکیلات مذهبی تلقی می‌شد و این اختیار را داشت اجرای عدالت را مسکوت بگذارد و یا انجام بعضی از عبادات را به حالت تعلیق در آورد. خلفا همچنین در این زمان از نفوذ اخلاقی زیادی برخوردار بودند و می‌توانستند با مداخلهٔ خود سیاست‌های فرمانروایان غیر مذهبی را تعدیل کنند. گذشته از همهٔ این‌ها، آن‌ها در این دوره توانستند نقش نمادین خود به‌عنوان رهبر جامعهٔ مسلمانان را حفظ کنند. در طول این دوره کلیه حکام ایالتی نمایندگان خلیفه محسوب می‌شدند و با نام وی حکومت می‌کردند.

با این وجود جنگ سالاران فاتح در صدد بودند تا علاوه‌بر حفظ حمایت خلیفه مشروعیت خود را بر پایهٔ مستقلی قرار دهند. حکام آل‌بویه با وجود این که قدرتشان بر پایهٔ وفاداری‌ها و حمایت‌های شخصی و مادام‌العمر جنگجویان و مسؤولان قرار داشت سعی کردند به مشروعیتی عمومی دست یابند. آن‌ها عناوین و القاب ایران باستان از جمله عنوان

«شاهنشاه» را زنده کردند، اسامی اسلامی را برای خود انتخاب کردند، برای نشان دادن نمادها و نشان‌های سلطنتی از جمله تاج و تخت خود، جشن‌ها و مراسمی را برپا نمودند، و با بیان این مطلب که پادشاه از سوی خدا انتخاب می‌شود (از طریق الهام در خواب، معجزه یا وحی) ابهت و عظمتی به دستگاه سلطنت بخشیدند. آل‌بویه همچنین شجره‌نامه‌های دروغینی برای خود تهیه کردند که آن‌ها را هم‌تبار پادشاهان ایران باستان معرفی می‌کردند. آن‌ها همچنین از فعالیت‌های عمرانی، ادبیات و هنر که نمادهای نظام سلطنتی بودند حمایت نمودند. غزنویان نیز در حالی که نسبت به تأیید حکومتشان توسط خلفا اهمیت نشان می‌دادند و بدون چون وچرا مسؤولیت دفاع از اسلام را پذیرفته بودند با به کار بردن معماری باشکوه در کاخهای خود و اعمال تشریفات درباری جلال‌انگیز و همچنین با احداث مساجد و مناره‌های شکوهمند سعی کردند شکوه و عظمت حکومت خود را بیش از پیش افزایش دهند. سلجوقیان نیز همانند حکومت‌های قبلی، خود را نمایندهٔ خلیفه و خادم اسلام و نهادهای دینی معرفی کردند اما در کنار آن با هدف تأکید بر قدرت انحصاری و تمام‌عیار خود لقب «سلطان» را برای خود برگزیدند. بعدها این عنوان به اسم عامی برای پادشاهان خاورمیانه تبدیل شد.

تقسیم قدرت و حاکمیت بین خلفا و سلاطین سلجوقی حد ثابت و مشخصی نداشت. تا زمانی که پادشاهان قدرتمند و با نفوذی بر سر کار بودند خلفا به قدرت سیاسی محدود خود اکتفا می‌کردند اما هنگامی که سلاطین ضعیفی به‌قدرت می‌رسیدند خلفا وسوسه می‌شدند که بر حاکمیت سیاسی خود نسبت به بغداد و نواحی اطراف آن پافشاری کنند. سلاطین سلجوقی باوجود این که برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود نیاز به خلفا داشتند در صدد برآمدند تا با حمایت از یك زندگی مذهبی و با این ادعا که حق حکومت کردن و مسؤولیت حمایت از افراد تحت سلطه مستقیماً از سوی خدا به آن‌ها واگذار شده است وجهه‌ای مذهبی و الهی به‌خود ببخشند. به‌طور کلی می‌توان گفت پس از امپراتوری عباسیان بعد اسلامی حاکمیت سیاسی بیش از پیش اهمیت یافت، انتصاب از سوی خلیفه به شرط لازم برای برخورداری از مشروعیت تبدیل شد و حمایت از نهادهای اسلامی به اصلی‌ترین عامل توجیه کنندهٔ وجود حکومت بدل گشت. با این حال در این دورهٔ

تعاریف و تعابیر باستان و ترك‌ها از مقام سلطنتی نیز ازبین نرفت.

تشکیلات جدید و مفاهیم و تعابیر تازه‌ای از حکومت و حاکمیت که در این دوره شکل گرفتند مشخص کنندهٔ آن از دورهٔ قبلی می‌باشند. کلیه رژیم‌های پس از امپراتوری عباسیان توسط نخبگان نظامی بیگانه و خارجی بوجود آمدند. حکومت‌های آل‌بویه، غزنویان، قراخانیان و سلجوقیان همه توسط اقلیت‌های نژادی ازجمله سربازان مزدور کنارهٔ دریای خزر و مردمان ترك آسیای مرکزی پا به‌عرصهٔ وجود گذاشتند. این نخبگان هیچگونه ارتباط نژادی، فرهنگی، زبانی و یا تاریخی با مردم تحت حکومتشان نداشتند. در این نوع حکومت‌ها با وجود این که یك نفر در رأس دولت قرار داشت حاکمیت بین خانواده‌های قدرتمند تقسیم شده بود. پادشاهان این حکومت‌ها به‌منظور تعدیل نفوذ نظامی و سیاسی چادرنشینان گاردهای محافظی از سربازان برده برای خود تشکیل دادند. این بردگان در دوران نوجوانی از آسیای مرکزی خریداری می‌شدند و در دربار سروران خود پرورش داده می‌شدند. به‌علاوه این حکومت‌ها به‌منظور حفظ قدرت پادشاه سیاست ایجاد اختلاف و درگیری بین فوج‌های مختلف برده را دنبال می‌کردند. همچنان که در مورد غزنویان شاهد بودیم گاهی بردگان کنترل حکومت را در دست می‌گرفتند و به‌مقام سلطانی می‌رسیدند.

حکومت‌های برده‌ای و ارتش‌های متشکل از بردگان دو نهاد خاص و منحصر به‌فرد این دوره می‌باشند. سربازان برده همانند دیگر بردگان جزء اموال شخصی و قابل خرید و فروش سرور خود محسوب می‌شدند (عرب‌ها بردگان را غلام یا مملوك می‌نامیدند). آن‌ها خدمتگزارانی بودند که برای تأمین امنیت و آسایش خود به سرورانشان نیاز داشتند. با این‌حال بردگی این افراد در موقعیت اجتماعیشان تأثیری نداشت بلکه موقعیت اجتماعی آن‌ها انعکاسی از موقعیت اجتماعی و مقام سرورشان بود. برای نمونه بردهٔ سلطان می‌توانست به فرماندهی سپاه یا به وزارت دولت برسد و بردهٔ فرماندهٔ سپاه می‌توانست جزء یکی از فرماندهان نظامی و یا رئیس اداره‌ای باشد. بنابراین برده (مملوك یا غلام) شخصی بود که ملزم به اطاعت از صاحب خود بود اما لزوماً از شأن و موقعیت محقری در جامعه برخوردار نبود. بردگان نظامی نهایتاً به افرادی آزاد تبدیل شده و یا به‌عنوان «موالی» سرور

خود در می‌آمدند؛ موالی آن‌هایی بودند که از سوی سرور خود به حق مالکیت محدود، حق ازدواج و حق ایمنی دست پیدا می‌کردند. آن‌چه که برای صاحبان بردگان و موالی اهمیت داشت وفاداری آن‌ها بود؛ این وفاداری برای حفظ تفوق سیاسی پادشاهان و حفظ تشکیلات دولت‌های پس از امپراتوری عباسیان ضروری می‌نمود.

نظام مدیریت مالی حکومت‌های به‌وجود آمده پس از امپراتوری عباسیان شدیداً با تشکیلات نظامی مرتبط بود. چنانچه می‌دانیم عباسیان در آغاز برای اخذ مالیات‌ها و پرداخت هزینه‌های دربار و ارتش از الگوها و متدهای بوروکراتیك استفاده می‌کردند. کارمندان حکومت مرکزی درآمدها را از اطراف جمع‌آوری می‌نمودند و سپس به‌صورت نقد یا جنس، حقوق مسؤولان و سربازان دولت را می‌پرداختند. با این‌وجود با زوال تشکیلات اداری عباسیان و اضمحلال حکومت مرکزی واگذاری اقطاع به‌طور فزاینده‌ای جایگزین متدهای بوروکراتیك و اداری گردید. سلسلهٔ آل‌بویه نیز هنگامی که در سال ۹۴۵ تشکیل شد برای اولین‌بار در عوض حقوق، اقطاع را به نظامیان خود واگذار کرد. غزنویان نیز روش مشابهی در پیش گرفتند و سلجوقیان هم این روش برای پرداخت حقوق نظامیان را از عراق و غرب ایران تا خراسان گسترش دادند. این الگو همچنین توسط سلجوقیان در سوریه و سپس در دوران سلسلهٔ ایوبیان در مصر پیاده شد.

البته شرایط این واگذاری‌ها تا حد زیادی متفاوت بود. در دورهٔ غزنویان و اوایل دورهٔ سلجوقیان حکومت مرکزی با وجود واگذاری اقطاع کنترل خود را بر روی آن‌ها حفظ می‌نمود. در این زمان کسانی که اقطاع به آن‌ها واگذار می‌شد از بند مسؤولیت‌های نظامیشان رها نمی‌شدند و با ارادهٔ پادشاه می‌بایست زمین خود را به دیگران می‌دادند؛ مالکیت این زمین‌ها نیز از راه توارث منتقل نمی‌شد. همچنین مأموران حکومت مرکزی دفاتر ثبتی داشتند که در آن ارزش مالیات‌ها، تعداد سربازان لازم و همچنین شرایط رسیدگی ذکر گردیده بود.

با این حال در اواخر دورهٔ سلجوقیان حکومت مرکزی دیگر قادر به حفظ کنترل خود بر اقطاع نبود. لذا اقطاع موروثی شدند و اقطاع‌داران زمین‌های مربوطه را غصب کرده آن‌ها را ملك شخصی خود قرار دادند؛ اقطاع‌داران نه تنها مالیات‌هایی را از کشاورزان این

زمین‌ها می گرفتند بلکه برای خود حقوق اربابی قائل شدند. قرار گرفتن کنترل مناطق روستایی در دست افراد نظامی و انتقال موروثی آن‌ها عاملی بود در ظهور امیرنشین‌های تقریباً مستقلی در بین‌النهرین و سوریه. به‌طور کلی می توان گفت اقدامات اجرایی سلجوقیان به تجزیهٔ شدید قدرت سیاسی و به‌وجود آمدن امیرنشین‌های کوچك در عوض دولت‌های بزرگ منجر گردید. اقدام سلجوقیان در واگذاری تیول‌هایی به اعضای خانوادهٔ حاکم، حمایت از استقلال اتابکها، کاهش نظارت حکومت مرکزی بر فرمانداران ایالتی، واگذاری گستردهٔ اقطاع در عوض پرداخت حقوق، و همچنین غصب اقطاع توسط اقطاع‌داران باعث تجزیهٔ حاکمیت سیاسی گردیدند.

بسیاری از دانشمندان، دوران پس از سقوط امپراتوری عباسیان را دوران فئودالیسم خاورمیانه‌ای می‌نامند. آن‌ها اضمحلال امپراتوری عباسیان را مشابه سقوط امپراتوری روم و توزیع گستردهٔ اقطاع در خاورمیانه را شبیه توزیع گستردهٔ فیف‌ها[۱] در اروپا تلقی می کنند. اما در واقع این دوره با دورهٔ تحولی که در اروپا رخ داد متفاوت است. اگرچه فئودالیسم اروپایی نیز از فروپاشی یك دولت متمرکز -امپراتوری شارلمانی[۲]- و توزیع زمین‌ها در فرانسه بین تعدادی از زمینداران کوچك (در اواخر قرن دهم و قرن یازدهم) نشأت می گرفت اما باید گفت که این فئودالیسم (فئودالیسم اروپایی) نه بر پایهٔ فرآیند تمرکززدایی و ازدیاد امیرنشین‌های کوچك متعدد، بلکه بر پایهٔ سنت‌ها و رسوم خاصی قرار داشت که بر روابط بین کشاورزان و اربابان و همچنین روابط بین اربابان حاکم بودند.

در فئودالیسم اروپایی رابطهٔ بین کشاورز و ارباب در محدودهٔ تیول بود. تیول مجموعه‌ای بود که از محل اقامت ارباب به همراه زمین‌ها ی کوچك اطراف آن که کشاورزان در آن‌ها فعالیت می کردند تشکیل می‌شد. وقتی چنین مجموعه‌ای از طرف ارباب بزرگ به خرده‌ارباب واگذار می‌شد کشاورزان می‌بایست در ازای استفاده از زمین مبلغی را به‌عنوان اجاره به خرده‌ارباب بپردازند. تیول‌ها از کنترل و نظارت حکومت فارغ

---

۱. Fiefs؛ تیولهای عصر فئودالیسم در اروپا را فیف می‌نامیدند.

2. Carolingian Empire

بودند و لذا ارباب‌ها کم کم امر قضاوت در محدودهٔ تیول‌های خود را در دست گرفته و مستأجران خود را به‌عنوان افراد تحت سلطهٔ سیاسی خود قرار دادند. بالاخره و شاید مهمتر این که کشاورزان به‌عنوان نوکران شخصی اربابان درآمدند. آن‌ها نمی‌توانستند کار برروی زمین ارباب را رها کنند و حتی فرزندان آن‌ها نیز به‌طور غیرارادی متعلق به آن زمین تلقی می‌شدند. کشاورزان تنها می‌بایست برروی زمین ارباب خود کار می‌کردند. البته ارباب می‌توانست با ارادهٔ خود آن‌ها را به تیول‌های دیگران انتقال دهد. کشاورزان همچنین می‌بایست حق ازدواج کردن را از ارباب خود می‌خریدند. بدین ترتیب توانمندی اقتصادی یك زمیندار بزرگ، حقوق قضایی و مالی دولت، به‌همراه حق داشتن سلطهٔ پدرانه بر اعضای تیول در فردی به‌نام ارباب جمع شدند و لذا مجموعه‌ای بانام فیف شکل گرفت.

در قرن دوازدهم بر روند توزیع فیف‌ها نوعی نظم سلسله‌مراتبی برقرار شد. از این زمان به بعد فیف‌ها به‌عنوان امتیازاتی تلقی می‌شدند که از سوی ارباب مافوق به یکی از واسال‌هایش[1] داده می‌شد. واسال‌ها در عوض این لطف ارباب مافوق خود را از نظر نظامی کمك می‌کردند. در واقع کلیهٔ ارباب‌های فیف‌ها واسال‌های اربابان عالی‌رتبه بودند. پادشاه که عالی‌رتبه‌ترین ارباب (ارباب همه) تلقی می‌گردید به‌عنوان منبع و منشأ دیگر ارباب‌ها شناخته می‌شد. در نظام فئودالی روابط بین ارباب‌ها و واسال‌هایشان به شکل روابط بین فرودست و فرادست نبود بلکه این روابط بر پایهٔ وابستگی متقابل قرار داشتند. واسال‌ها در مقابل وفاداری خدمت به اربابان خود از حمایت و پشتیبانی آن‌ها برخوردار می‌شدند. رابطهٔ بین ارباب و واسال قراردادی بود که بانقض آن توسط یکی از طرفین اصل قرارداد باطل می‌شد، واسال از خدمت ارباب خود محروم می‌گردید، و فیف مربوطه مجدداً دردست ارباب قرار می‌گرفت. یکی از ویژگی‌های مهم رابطهٔ بین ارباب و واسال این بود که اختلاف بین آن‌ها می‌بایست توسط دادگاهی متشکل از واسال‌های دیگر حل می‌شد. هر واسال به‌عنوان یك وظیفه یا حق می‌بایست برای حل اختلاف بین واسال‌های دیگر و ارباب خود

1. Vassals

در دادگاه شرکت می کرد.

در فرانسه با ضعیف شدن ارباب‌ها، واسال‌ها حضور خود در فیف‌هایشان را تثبیت کردند؛ آن‌ها فیف‌های خودرا که در مقابل ارائهٔ خدمت به اربابان دریافت کرده بودند موروثی نمودند. این عمل امتیازات ارباب‌ها را از بین برد. با موروثی شدن فیف‌ها که به خاطر مطیع بودن واسال‌ها به آن‌ها داده می‌شد امکان باز پس گیری کاملشان توسط اربابان از بین رفت. در نهایت نیز ارائهٔ خدمت نظامی به ارباب قطع گردید. بدین ترتیب فیف‌ها به املاك شخصی و حوزه‌های قضایی و اداری موروثی تبدیل شدند.

دارا بودن یك فیف به عنوان ملکی قابل انتقال از طریق توارث همچنین مشخص کنندهٔ پایگاه اجتماعی طبقهٔ جنگجو بود. صاحب تیول نه‌تنها از مزایای اقتصادی، خدمتگزاران شخصی و حق قضاوت در محدودهٔ آن برخوردار بود بلکه همچنین از امتیازات ویژهٔ اشراف نیز بهره‌مند بود. لذا فئودالیسم نه‌تنها نظامی بود که اختیارات دولتی را با ارادهٔ شخصی افراد جمع کرده بود بلکه همچنین نوع خاصی از جامعه بود که در آن شغل و کار، موقعیت اجتماعی، قدرت سیاسی، نوع زندگی، نوع فرهنگ، و ثروت همه و همه با تملك زمین پیوند خورده بودند.

فئودالیسم خاورمیانه‌ای به‌معنای فئودالیسم اروپایی نمی‌باشد. اگرچه در خاورمیانه نیز سقوط امپراتوری عباسیان باعث تمرکززدایی و تجزیهٔ حاکمیت سیاسی، ظهور پادشاهان خرد و جزء و توزیع زمین‌هابه‌عنوان اقطاع گردید، وضعیت این منطقه از چند جهت با وضعیت اروپا تفاوت داشت. در خاورمیانه حاکمیت دولت محو نگردید و تمایز بین حوزهٔ حکومتی با حوزهٔ شخصی هیچگاه از بین نرفت. در این منطقه با وجود این که حاکمیت تجزیه گردید اما فرد زیردست پادشاه یك واسال محسوب نشد؛ بلکه وی همیشه فرماندار یا نمایندهٔ پادشاه به حساب می آمد. پادشاه بود که افراد را به مقام و منصب می‌رساند و با ارادهٔ خود می توانست این افراد را از مقام خود محروم کند. البته گاهی پادشاه با نمایندگان خود معامله می کرد اما هیچ قراردادی با آن‌ها منعقد نمی کرد. آن‌ها بدانگونه که واسال‌ها حق شرکت یافتن در دادگاه ارباب را داشتند از حق مورد شور قرار گرفتن برخوردار نبودند. البته همچنان که در اروپا واسال وابستهٔ شخصی ارباب خود محسوب می‌شد در خاورمیانه

نیز معمولاً فرماندار وابستهٔ شخصی سلطان بود، اما به‌هر حال این دونوع رابطه با هم تفاوت داشتند. واسال انسان آزادی بود که با اختیار و به‌واسطهٔ انعقاد پیمانی خود را وابستهٔ ارباب قرار می‌داد اما در جهان اسلام بردگان یا بردگان آزاد شده جمعیت وابستگان را تشکیل می‌دادند. همچنین در خاورمیانه ارتباط شخصی جایگزین ارتباط سیاسی نگردید بلکه تنها در کنار آن قرار گرفت؛ انتصاب از سوی پادشاه بود که به فرماندار قدرت و مشروعیت می‌بخشید نه روابط شخصی. فردی که به‌عنوان فرماندار برگزیده می‌شد می‌بایست وظایف تعیین شده از سوی رئیس و مافوق سیاسی خود را اجرا می‌کرد. در مواردی که این فرد بردهٔ پادشاه بود امکان وفاداری فرماندار نسبت به پادشاه افزایش می‌یافت.

اختلاف دوم وجود تفاوت بین قطیع (جمع اقطاع) و فیف می‌باشد. واگذاری اقطاع به کسی در واقع به معنای واگذاری حق جمع‌آوری مالیات به آن فرد در عوض حقوقش بود. این عمل مکانیسمی بود برای تمرکززدایی در روند جمع‌آوری مالیات‌ها. اقطاع که در مقابل ارائهٔ خدمات نظامی واگذار می‌شدند ویژهٔ دوران حیات فرد واگذار شونده بودند یعنی با مرگ وی به وارثانش منتقل نمی‌شدند. اقطاع توسط پادشاه واگذار می‌شدند و درصورت تمایل وی از واگذار شوندگان باز پس گرفته می‌شدند. همچنین امکان کاهش یا افزایش وسعت اقطاع توسط پادشاه وجود داشت. به‌علاوه اقطاع جزء اموال شخصی محسوب نمی‌شدند؛ آن‌ها قابل فروش یا اجاره دادن نبودند و از راه توارث منتقل نمی‌شدند. همچنین شخص اقطاع‌دار حق قضاوت در محدودهٔ اقطاع خود را نداشت. وی از هیچگونه سلطهٔ سیاسی، قضایی و یا شخصی نسبت به کشاورزان برخوردار نبود؛ چرا که کشاورزان افراد تحت سلطهٔ دولت محسوب می‌شدند نه بندگان و خدمتگزاران اقطاع‌داران. داشتن اقطاع نیز هیچگونه امتیازات اجتماعی و یا حقوق قضایی به‌دنبال نداشت. موقعیت اجتماعی اقطاع‌دار هیچ ارتباطی با اقطاع‌دار بودن وی نداشت بلکه مقام و مسؤلیت وی و میزان نزدیکی او به پادشاه تعیین کنندهٔ موقعیت و جایگاه اجتماعی وی بودند. خلاصه این که اقطاع فیف نبودند چرا که اقطاع‌داران نمی‌توانستند آن‌ها را به افراد زیردست خود واگذار کنند؛ اقطاع امتیازاتی بودند که فقط توسط پادشاه به افسران و مأموران حکومتی اعطا می‌شدند. اما با این حال افراد مذکور باتوجه به وسعت اقطاع خود می‌بایست مردانی را در خدمت

حکومت قرار می‌دادند.

با گذشت زمان اقطاع‌داران به اختیارات و توانایی‌های خاصی دست یافتند که در هنگام واگذاری اقطاع به آن‌ها اعطا نشده بود. بعضی از آن‌ها اقطاع خود را موروثی کردند. اقطاع‌داری چنان ثروتی برای اقطاع‌دار به ارمغان می‌آورد که می‌توانست با آن زمین‌های دیگر منطقه را خریده ضمیمهٔ اقطاع خود کرده و بدینوسیله ملك شخصی گسترده‌ای به‌وجود آورده، آن را موروثی نماید. همچنین برخی از اقطاع‌داران کشاورزان را مجبور کردند زمین‌های خود را به آن‌ها واگذار کنند و به‌عنوان وابستگان شخصی آن‌ها درآیند. در بعضی موارد نیز اقطاع‌داران در محدودهٔ زمین‌های خود از اختیارات حکومتی برخوردار شدند. در اثر جمع شدن این اختیارات در دست اقطاع‌دار به همراه تسلط شخصی وی بر زمین و کشاورزان چیزی شبیه فیف بوجود آمد. این انحرافات اگرچه در دورهٔ سلجوقیان نیز گسترش یافتند اما هیچگاه به عنوان یك نظام به رسمیت شناخته نشدند. لذا باوجود این که بعضی از اقطاع به فیف تبدیل شدند اما یك نظام فئودالی در منطقه جا نگرفت. بنابر این تمرکززدایی در خاورمیانه باعث ایجاد تحولات بنیادی در این منطقه نگردید و حتی در دوره‌های خاصی مجدداً تمرکز در این منطقه برقرار گردید؛ توسط ممالیك، عثمانیان و صفویان امپراتوری‌های متمرکزی در این منطقه تشکیل گردیدند.

به هر حال از سال ۹۵۰ تا سال ۱۲۰۰ دیگر خبری از یکپارچگی دوران امپراتوری عباسیان نبود و دولت‌هایی که در این دوره ظهور پیدا کردند دولت‌هایی ناپایدار و ایالتی بودند. با این حال علی‌رغم وجود رژیم‌های متعدد و متفاوت شباهت‌های ویژه‌ای بین مفاهیم و نهادهای سیاسی رایج در منطقه وجود داشت. در این‌دوره با وجود این که قدرت سیاسی در دست فاتحان چادرنشین و جنگ‌سالاران برده قرار داشت اما همهٔ رژیم‌های حاکم بر لزوم حاکم بودن خلیفه و اصول اسلامی اذعان داشتند. همچنین در این‌دوره برخی از نهادهای زندگی چادرنشینی در سراسر منطقه گسترش پیدا کردند، پادشاهان مناطق مختلف از بردگان به عنوان محافظان شخصی و کارمندان دستگاه اداری استفاده نمودند و همچنین واگذاری اقطاع به صورت‌های مختلف در سرتاسر منطقه رواج پیدا کرد. به‌علاوه در همه‌جا مفاهیم سیاسی و نهادهای نظامی و اداری ابداع شده در عصر عباسیان با نهادها و

مفاهیم فاتحان چادرنشین آمیخته شده، در نظام حکومتیِ جدیدی به کار گرفته شدند. در عصری که قدرت به‌طور بی‌سابقه‌ای بین افراد مختلف تجزیه گردیده بود و بی ثباتی فوق‌العاده‌ای وجود داشت این نهادها در همه‌جا دیده می‌شدند. نهادهای مذکور در دولت‌ها و حکومت‌های کوچك خاورمیانه مورد استفاده قرار گرفتند و بدین ترتیب به میراث ماندگاری برای حکومت‌های اسلامی بعدی تبدیل شدند.

دربارهای محلی و فرهنگهای منطقه‌ای:

اسلام در جامعهٔ ایرانی

با تشکیل دولت‌های خاورمیانه‌ای دوران جدیدی از توسعهٔ فرهنگ اسلامی اشرافی و جهان‌شمول آغاز گردید. در دوران پس از امپراتوری عباسیان دو جریان عمده مشاهده می‌شود. جریان اول استمرار فعالیت‌های عباسیان برای دو شاخه کردن فرهنگ اسلامی یعنی تشکیل یك فرهنگ جهان‌شمول اسلامی و یك فرهنگ مذهبی اسلامی می‌باشد. دربار، رژیم و نخبگان حاکم این دوره علاوه بر این که از هنر معماری، شعر، علوم طبیعی و قالب‌های خاصی از ادبیات نثر حمایت می‌نمودند از انجام مطالعات مذهبی اسلامی نیز پشتیبانی می‌کردند. بعضی از موضوعات دیگر از جمله تاریخ، مطالعات سیاسی، و برخی از اقسام فلسفه و کلام نیز هم در دربار و هم در محیط‌های شهری این دوره مورد توجه بودند.

جریان دوم بروز تنوع فرهنگی در منطقه بود. با وجود این که در این دوره اصول و سنت‌های هنری، ادبی و مذهبی عصر عباسیان حفظ شد رژیم‌های متعدد حاکم بخش‌هایی از فرهنگ‌های ایالتی را وارد فرهنگ اسلامی کردند. با زوال بغداد شهرهای سمرقند و بخارا، نیشابور و اصفهان، قاهره، فاس[1] و کوردوا[2] به پایتخت‌های جدید تمدن اسلامی تبدیل شدند. هر یك از این پایتخت‌ها حکومت و دربار خاص خود را داشتند. این حکومت‌ها به

1. Fez
2. Cordova

جریان ترویج و اشاعهٔ فرهنگ اسلامی حیات تازه‌ای بخشیدند. در هر پایتختی ترکیب و آمیزه‌ای از طرح‌های اسلامی و میراث محلی جایگزین فرهنگ جهان‌شمول واحد عباسیان شد و از این‌رو در این دورهٔ معماری اسلامی از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر متفاوت بود. آجرکاری‌های سامانی، مناره‌های غزنوی، گنبدهای اصفهانی و مرقدهای فاطمی برجای مانده از این دوره همه بر وجود تنوع فرهنگی در دورهٔ مذکور دلالت دارند.

در این‌دوره ما شاهد تمایل برای تقسیم قلمرو امپراتوری عباسیان به دو ناحیهٔ زبانی و فرهنگی می‌باشیم: ناحیهٔ ویژه فرهنگ عربی و ناحیهٔ ویژه فرهنگ فارسی. در مناطق غربی از جمله عراق، سوریه، مصر و همچنین غرب دور اسلامی از جمله شمال آفریقا و اسپانیا زبان عربی به زبان غالب تبدیل شد (چه از نظر گفتاری و چه از نظر ادبی)، و در مناطق شرقی از جمله ایران و ماوراءالنهر زبان فارسی به زبان غالب ادبی تبدیل گردید. در این‌دوره اشعار و داستان‌های حماسی که در شرق خلق می‌شدند به زبان فارسی بودند در حالی که قصیده‌ها و رباعی‌های بغداد و کوردوا به زبان عربی نوشته می‌شدند. با این حال این دو ناحیهٔ فرهنگی دارای ارزش‌ها و نهادهای مذهبی مشترکی بودند.

در این دوره بغداد همچنان موقعیت خود را به‌عنوان مرکز مهم انجام مطالعات مذهبی و ادبی حفظ نمود. اشعار، آثار تاریخی و دیگر آثار ادبی که در دو قرن دهم و یازدهم در بغداد خلق گردیدند همه تحت تأثیر آثار ابن قطیبه قرار داشتند. در این دوران زبان نوشتاری در بغداد عربی و زبان مکاتبه نیز نثر پیچیدهٔ مسجعی بود که نیاز به مهارت زیادی داشت. شاید بتوان مقامات الحریری (وفات ۱۱۲۲) که با نثری استادانه و ظرافت لغت‌شناسانهٔ خاصی نوشته شده است را بزرگترین نثر از این نوع دانست. در این دوره نگارش تاریخ نیز رونق گرفت و تاریخ‌نگاری درباره دستگاه خلافت جای خود را به تاریخ‌نگاری دربارهٔ جهان، تاریخ‌نگاری محلی، زندگینامه نویسی و نگارش حکایت‌های تاریخی ـ که برای سرگرمی یا بیان تاریخ نوشته می‌شدند ـ داد. نثر عربی نیز سخت تحت تأثیر نقدی ادبی قرار گرفت که به ویژگی‌های صوری و ظاهری نگارش، سبك نگارش و مهارت نویسنده در استفاده از لغات توجه داشت، به شدت نوآوری را رد می‌کرد و برای محتوای متون اهمیتی قایل نمی‌شد. با این حال اشعاری که در بغداد سروده می‌شدند همچنان از قالب‌های قرن نهم پیروی

می کردند. قصیده و غزل دو قالب مهم شعر عربی در این دوره بودند.

متنبی (وفات ۹۶۵) و ابوالعلاء مروی (وفات ۱۰۵۷) بزرگترین شعرای عرب این دوره هستند. اشعار عرفا در این زمان تجارب عرفانی را با تمثیل گرفتن از مستی حاصل از عشق و شراب به تصویر می کشیدند.

فرهنگ و زبان فارسی باوجود این که طی قرون متمادی در مناطق مختلف و متعددی رواج داشته به‌طور قابل توجهی یکپارچه باقی مانده است. خاستگاه این زبان مناطق شرقی ایران می‌باشد. زبان فارسی در قرن نهم دچار تحول شد. سجستان، خراسان و ماوراءالنهر مراکز عمدهٔ این تحول بودند. با این‌حال تنها در اواخر قرن دهم و در قرن یازدهم بود که زبان متحول شدهٔ فارسی به غرب ایران منتقل شد و به‌عنوان زبان رایج آن منطقه در آمد. در دورهٔ طاهریان، سامانیان و غزنویان پایه و اساس تمدن جدیدی به‌وجود آمد و نسل‌های بعدی یعنی سلجوقیان، غزنویان، ایلخانیان و تیموریان به توسعهٔ آن کمك کردند. فرهنگ فارسی تنها در محدودهٔ ایران رواج نیافت بلکه این فرهنگ به عامل مهمی در توسعهٔ فرهنگ اسلامی در آسیای مرکزی، هند، و اندونزی تبدیل شد.

زبان فارسی جدید تحت تأثیر دو عامل به‌وجود آمد. عامل اول وضعیت زبانی در شرق ایران، قبل از فتوحات عرب ها بود. در اواخر دورهٔ ساسانیان زبان پهلوی یا فارسی میانه زبان ادبی و مذهبی رسمی به حساب می آمد. دری نیز لهجه ای از این زبان بود که در اکثر نقاط ایران تکلم می‌شد. زبان فارسی علاوه بر زبان رسمی پهلوی و لهجهٔ گفتاری دری دارای بعد دیگری نیز بود با نام ادبیات شفاهی.[1] این ادبیات که توسط شعرا و هنرمندان با هدف سرگرم کردن مردم عادی و ارباب های محلی بوجود آمد به لهجهٔ دری بود. هرسه بعد فوق (زبان رسمی پهلوی، لهجهٔ دری، و ادبیات شفاهی) به تشکیل زبان فارسی جدید کمك کردند.

عامل دوم فتح ایران توسط عرب ها بود که به طور عمیق و ناباورانه ای وضعیت زبانی منطقه را تغییر داد. تحت سلطهٔ عرب ها زبان عربی به زبان اصلی دینی و اداری در این

1. Oral literature

منطقه تبدیل شد. لذا زبان فارسی رو به زوال گذاشت و عمدتاً توسط روحانیان زردشتی ساکن غرب ایران حفظ گردید. ترجمهٔ آثار کلاسیك فارسی به عربی روند جانشینی زبان عربی به جای زبان فارسی را تسهیل کرد. بدین ترتیب زبان عربی به ظرف اصلی فرهنگ والای ایرانیان تبدیل شد و این حقیقت تا قرن یازدهم ادامه یافت. با این حال فاتحان عرب کمك کردند تا لهجهٔ دری به زبان گفتاری مشترك در خراسان، افغانستان و مناطق آن‌سوی رود جیحون تبدیل شود. شگفت این که در دوران سلطهٔ اعراب و اسلام، در مناطقی که هیچگاه به طور یکپارچه زبان فارسی تکلم نمی‌شد شاهد ظهور نواحی فرهنگی خاص زبان فارسی هستیم.

از میان این وضعیت پیچیدهٔ زبانی زبان فارسی جدید سر برآورد. در قرن نهم فرمانروایان طاهری خراسان (۷۳-۸۲۰) برای اولین بار الفبای عربی را به جای الفبای پهلوی به کار بردند. در این دوره حکام مناطق شرقی ایران نیز در محدودهٔ امیرنشین‌های کوچك خود از اشعار درباری محلی که به زبان دری پیشرفته ای سروده می‌شدند حمایت می‌کردند. این اشعار از قالب‌های شعر عربی الهام گرفته بودند و لذا طرفداران ایرانی آن‌ها که با زبان عربی آشنا نبودند می‌توانستند از چنین اشعار برجسته و شکوه‌بخشی - که به سبك بغدادی سروده شده بودند - لذت ببرند. این نوع شعر در مناطقی که نفوذ فرهنگ عربی عباسیان کم بود و همچنین در مناطقی که هیچ رقابتی از سوی ادبیات کلاسیك فارسی میانه متوجه آن نبود رشد و گسترش پیدا کرد.

شعر مذکور هم قالب‌های ادبی عربی را قرض گرفت و هم سنت ادبیات شفاهی ایرانی را مورد توجه قرار داد. این نوع شعر که قالب اصلی‌اش قصیده بود و بر پایهٔ الگوهای موزون و طرح‌های قافیه‌دار عربی قرارداشت عمدتاً برای مدح و ستایش شاهزاده‌ها و حکام ایرانی به کار می‌رفت. ادبیات شفاهی[1] فارسی و ویژگی‌های ذاتی این زبان باعث بوجود آمدن الگوی موزون جدیدی برای این نوع شعر شدند. دو شاعر درباری سامانیان، - رودکی (وفات ۴۱-۹۴۰) که پدر شعر جدید فارسی تلقی می‌شود و

1. Oral literature

دقیقی (وفات ۹۸۰) که به ویژه در انتقال جنبه‌های مختلف زندگی روزمره در اشعار خود موفق بوده است - از مهمترین شعرای نخستین این نوع شعر می‌باشند. شعرای دو زبانهٔ این دوره در زمینهٔ ترجمهٔ اشعار عربی و سرودن شعر به هر دو زبان عربی و فارسی فعالیت می کردند.

میراث ادبی فارسی، موجود در قصه‌ها، داستان‌ها، حکایت‌ها و تاریخ نگاره‌های سلسله‌های حکومتی نیز پایهٔ نوع جدیدی از شعر حماسی گردید. سامانیان باعث احیای علاقهٔ ایرانیان نسبت به تاریخ پادشاهان دوران باستان و مجموعه‌های ادبی دورهٔ ساسانیان شدند. به همین سبب بود که از قلم فردوسی (وفات ۲۱-۱۰۲۰ یا ۲۶-۱۰۲۵) اشعار حماسی و تاریخی قابل ملاحظه ای پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. کتاب او با نام «شاهنامه» نه تنها دربر گیرندهٔ مطالب تاریخی جمع آوری شده در دورهٔ ساسانیان می‌باشد بلکه همچنین دورهٔ زندگی اسطورهٔ بزرگ (رستم) را به تصویر می کشد. فردوسی در کتاب خود به مسائل و مشکلات مربوط به حکومت داری، به مسألهٔ فئودالیسم، همچنین به جنگ بین خوب و بد پرداخته است. شعر وی که به زبان فارسی جدید سروده شده است و لغات عربی نفوذ معتدلی در آن دارند به استاندارد ادبی عصر جدید تبدیل گردید.

نثر نیز در شکل گیری فارسی جدید دارای نقشی برابر با نقش نظم بود. در سالهای قبل از ظهور فارسی جدید ما شاهد ترجمهٔ آثاری از جمله آثار تاریخی، آثار تفسیری، رساله‌های عرفانی، متون فقهی و دیگر متون مذهبی از زبان عربی به زبان فارسی هستیم. همچنین در این سال‌ها آثاری در رابطه با جغرافیا، فلسفه و علوم طبیعی به زبان فارسی نگارش یافتند. این ترجمه‌ها و نگارش ها عموماً به سبکی روان بودند و از تصنع های ادبی اشعار حماسی یا غزل برخوردار نبودند. در اثر این ترجمه‌ها و نگارش ها زبان دری بیش از پیش عربی‌زده شد تا این که زبان «فارسی جدید» شکل گرفت: زبانی که شدیداً تحت تأثیر نحو و واژگان زبان عربی قرار داشت.

این زبان و ادبیات جدید در دربارهای منطقه‌ای رشد و غنی یافت. سلطان محمد غزنوی (۱۰۳۰-۹۸۸) که در صدد بود با کمك شعر به حکومت خود مشروعیت ببخشد و آن را بحق جلوه دهد از شعرا حمایت می کرد. عنصری (وفات ۴۰-۱۰۳۹) یکی از شعرای

مورد حمایت وی بود. فردوسی، بیرونی (دانشمند و جغرافیدان) و مورخانی که در زمینهٔ ثبت وقایع فعالیت می کردند نیز از دیگر کسانی بودند که مورد حمایت سلطان محمود قرار داشتند. سلجوقیان نیز که در قرون یازدهم و دوازدهم حکومت داشتند به‌طور قابل توجه‌ای به رشد و غنای شعر فارسی کمك کردند. به‌علاوه در اثر مسافرت شعرا از درباری به دربار دیگر فعالیت های ادبی در مناطق مختلف ایران از نوعی انسجام و یکپارچگی برخوردار شدند.

ادبیات فارسی جدید در دورهٔ سامانیان و غزنویان چند نوع نثر و نظم را بر دیگر انواع نظم و نثر ترجیح داده، بدین ترتیب تنها چهار قالب شعری قصیده، غزل، رباعی، و مثنوی رواج یافتند. قصیده عمدتاً قالب اشعار مدح کنندهٔ درباری بود. غزل شعری بود با موضوع عشق که هفت تا پانزده بیت داشت و شاعر از طریق آن احساسات شخصی خود را با نمادها و سمبول‌های متداولی از قبیل بلبل و گل بیان می‌داشت. رباعی چیزی به غیر از غزل بود. شاعر در رباعی سعی می کرد با استفاده از قالب شفاهی محکمی، عقیدهٔ واحدی را که معمولاً در خصوص موضوعی مرتبط با عشق عرفانی یا عشق دنیوی بود بیان دارد. مثنوی نیز قالب شعری بازی بود که برای بیان داستان‌ها، حکایت‌ها، افسانه‌ها و سرگذشت ها مورد استفاده قرار می گرفت. ادبیات فارسی درچنین حوزهٔهایی دارای غنا می‌باشد. ماجراهای سندباد، گزارش‌هایی از زندگی قهرمانانه اسکندر، داستان‌های کلیله‌ودمنه، و زندگینامه‌های اولیاءو مردان مقدس از این جمله می‌باشند. محصول ویژه شعرای درباری اشعار مدح کننده‌ای بودند که برای بدست آوردن پول، و در قالب قصیده یا مثنوی سروده می‌شدند (شعر درباری).

اشعار درباری در برگیرندهٔ تصویرسازی‌هایی از پادشاه بودند که او را به عنوان فرمانروای شهرها، فردی سخاوتمند و اشرافزاده معرفی می کردند. از جمله مهمترین شعرای درباری انوری (۸۹ـ۱۱۱۶) بود که زندگی خود را در شهرهای مرو، نیشابور، بلخ گذرانده. این دسته از شعرا در پی بیان نظرات خود، نوآوری، خلاقیت و یا رسیدن به شناخت شخصی نبودند. کار آن‌ها در واقع عبارت بود از توصیف زندگی درباری برای عموم و آراستن آن در قالب کلمات. لذا آن‌چه که برای آن‌ها ارزش به حساب می آمد مهارت در

پرداختن به سوژه‌ها و مضامین واحد بود. شعر درباری تدریجاً صورت آرمانی به خود گرفت و از کیفیات واقعی هنری دور شد. این نوع شعر که در واقع شعر صورت‌های ساختگی بود و از مسیر اصلی خود منحرف گردیده بود از موضوعی به موضوع دیگر می‌پرید تا ابزاری باشد برای ستایش‌های لذت‌بخش و یا بیان افکار فلسفی.

دیگر انواع شعر نیز رشد یافتند. اشعار عاشقانه در آذربایجان مورد توجه بودند. در دربارهای این منطقه شعرا داستان‌هایی از قهرمانانی را ذکر می‌کردند که در راه عشق واقعی جان خود را از دست می‌دادند، و یا قهرمانانی که عاشق یك زن کامل اما غیر قابل دسترس بودند. شاعر دربار به موضوع عاشقی می‌پرداخت که آرزوی یك نگاه گذرا بر معشوق خود را داشت و تنها آرامش‌بخش وی شراب بود. این‌ها داستان‌های عاشقانه‌ای بودند که بر پایهٔ سنت‌ها واصول ادبی قرار داشتند نه بر اساس تجارب شخصی. شاید مهمترین نویسنده از این نوع نظامی(۱۲۰۹ـ۱۱۴۰) باشد که داستان‌های اسکندر در جستجوی آب حیات، داستان عاشقانهٔ شیرین و پرویز، و داستان مجنون (کسی که به خاطر تمایل شدید برای دستیابی به لیلا دیوانه شد و هیچگاه به او نرسید) را نوشته است. شعر نظامی که توجه زیادی را به خود جلب نمود واژگان محلی وبومی را وارد ادبیات منظوم فارسی کرد.

شعر عرفانی نیز از قرن دوازدهم به بعد اهمیت یافت. در این شعر از شراب، شرابخواری و عشق دنیایی برای بیان آرزوی رسیدن به خدا و عشق به او استفاده می‌شد. مهمترین نویسنده از این نوع فریدالدین عطار (۱۲۲۱ـ۱۱۴۲) می‌باشد. وی به خاطر نگارش سر گذشت برخی از صوفیان و همچنین به دلیل تألیف کتاب‌های اسرارنامه، منطق‌الطیر و الهی‌نامه مشهور است. دوری از تمایلات دنیوی و سفر روح برای رؤیت جهان ماوراءطبیعت از موضوعات اساسی الهی‌نامه می‌باشند. عطار در آثار خود به چهل مرحله برای عبور از این جهان اشاره می‌کند. فرد مسافر با عبور از این مراحل به تدریج این جهان را پشت سر می‌گذارد تا به جهان دیگر برسد. رومی[۱] (۷۳ـ۱۲۰۷) شاید بزرگترین

---

۱. مولوی

شاعر عرفانی فارسی باشد که در پی ملحق کردن وجود خود به وجود الهی بوده است. وی در مثنوی معنوی که در برگیرندهٔ غزل‌های پر احساس و داستان‌های دلنشینی می‌باشد موضوعات غیردینی و عرفانی را با هم ترکیب نموده است.

با شکل گیری و توسعهٔ این ادبیات جدید امکان انتقال فرهنگ عربی ـ اسلامی بغدادی (فرهنگ به‌وجود آمده در زمان عباسیان) به زبان فارسی و احیای آن توسط این زبان فراهم گردید و بدینوسیله برای اولین بار ارتباط اسلام با زبان عربی قطع شد. پس از آن با حمایت قراخانیان که به جای سامانیان بر ماوراءالنهر تسلط یافته بودند فرهنگ اسلامی از طریق زبان ترکی رواج یافت. زبان ترکی جدیدی که در اثر ترجمهٔ ادبیات فارسی به ترکی ظهور پیدا کرد تمدن اسلامی را به سرتاسر آسیای مرکزی انتقال داد. خلاصه این که اسلام در حال تبدیل شدن به یك دین و تمدن جهانی در چند محیط زبانی بود.

همچنین در زمان سلجوقیان ما شاهد ظهور یك سبك هنری ایرانی هستیم. در قرن نهم دو شهر سمرقند و نیشابور تحت تأثیر اجناس چینی، کار ساخت ظروف سفالی سفیدی که با خط کوفی تزئین می‌شدند را آغاز کردند. این ظروف که با اشکالی از حیوانات، پرندگان و گیاهان نیز آراسته می‌شدند مورد علاقهٔ طبقهٔ متوسط شهری بودند. علاه بر این در این دو شهر با تقلید از الگوهای ساسانیان کار ساخت ظروف نقره‌ای و طلایی نیز آغاز گردید. در زمان سلجوقیان در دو شهر کاشان و ری نیز دو نوع جدید سفال ساخته شدند: یکی سفالی بود با طرحی گل‌دار یا خوشنویسی شده به رنگ فیروزه‌ای که روی آن لعاب داده می‌شد و دیگری سفالی بود دارای نقاشی رنگارنگی که روی لعاب کشیده می‌شد و مناظر درباری و یا افسانه‌های تاریخی را به نمایش می گذاشت.

معماری ایرانی در این دوره (دوران پس از امپراتوری عباسیان) نیز از آهنگ مشابهی برخوردار می‌باشد. مهمترین ساختمان‌های ایرانی این دوره آرامگاه‌های پادشاهان و مردان مقدس می‌باشند. بر بالای این آرامگاه‌ها گنبدی ساخته می‌شده و در اطراف آن‌ها نیز مجموعه ساختمان‌هایی بنا می گردیده است که به عبادت و مطالعه اختصاص می‌یافتند. مرقد سامان در بخارا، ساخته شده قبل از سال ۹۴۳ و «گنبد کاووس» ساخته شده در ۰۷ـ۱۰۰۶ از جمله مشهورترین این آرامگاه‌ها می‌باشند. همچنین مساجد

ساخته شده در این دوره دارای گنبد، مناره‌های گروهی و طاقگان‌های[1] ماندگاری هستند که از سنت‌های ایرانی سرچشمه گرفته‌اند. مشخصه‌های معماری ایرانی در اواسط قرن یازدهم عبارتند از آجرکاری، ساخت طاقگان‌ها، مقرنس کاری، و گچکاری‌های تزئینی که دارای طرح‌های هندسی و گیاهی بودند و برای پوشاندن سطوح ساختمان‌های بزرگ مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

جالب توجه‌ترین موضوع در معماری این دوره ظهور طرح و نقشهٔ جدیدی برای مساجد می‌باشد که در قرن دوازدهم به‌سرعت در سرتاسر ایران گسترش یافت و جایگزین طرح رایج الهام گرفته از عرب‌ها (ساخت مسجدی گرداگرد یك حیاط ستون بندی شده[2]) گردید. این طرح که از تحول و تکامل طرح‌های پیشین بوجود آمد شامل یك حیاط بزرگ مرکزی بود که طاقگان‌هایی آن را احاطه کرده بودند. بزرگترین طاقگان که در سمت قبله قرار داشت دارای گنبد بزرگی بود. این مساجد عمدتاً از آجر ساخته می‌شدند و دارای طاقهای قوسی نوکداری بودند. به‌علاوه در این مساجد در محل اتصال گنبد با زیربنا، مقرنس کاری می‌شد. در دو قرن دوازدهم و سیزدهم علاوه بر ساخت چنین مساجدی، آرامگاه‌ها و مقبره‌های گنبددار و سربه‌فلك کشیده‌ای نیز بنا گردیدند. این امر به ویژه در آذربایجان و ماوراءالنهر رایج بود.

حمایت دربار از ادبیات، شعر، معماری، و هنر باعث نفوذ شدید مفاهیم سیاسی و مذهبی در آثار هنری شد. هنر، معماری، و ادبیات درباری درپی مدح و ستایش پادشاه و نخبگان حاکم، موجه جلوه دادن حکومت آن‌ها و ترغیب به اطاعت از آن‌ها بودند. از سوی دیگر حکومت سلطنتی سعی می‌کرد با ساخت و تزئین مساجد، مدارس، مقبره‌ها، مناره‌ها، و دیگر ساختمان‌های مذهبی مشروعیت خود را افزایش دهد. این عمل باعث ایجاد پیوند و رابطهٔ بین دین و هنر گردید. آمیخته شدن موضوعات مذهبی و غیر مذهبی در اشعار عاشقانهٔ فارسی شاهدی بر غیر قابل تفکیك بودن هنر و ادبیات از دین می‌باشد.

1. Arcade
2. Colonnaded

در دورهٔ مورد بحث (دوران پس از امپراتوری عباسیان) با تلفیق و ترکیب طرح‌های مذهبی و غیر مذهبی در هنرهای درباری، فرهنگ اشرافی دچار تغییر و تحولاتی شد. درحالی که در دورهٔ عباسیان فرهنگ اشرافی از اسلام فاصله داشت، در عصر سلجوقیان مطالب آموزشی یك اشراف‌زاده عبارت بودند از علوم ادبی یا غیردینی از جمله شعر، ادبیات، تاریخ، ریاضیات و فلسفه به اضافهٔ علوم اسلامی. علوم غیردینی برای آماده کردن اشراف‌زادگان جهت مناصب اجرایی به آن‌ها تعلیم داده می‌شدند و آموزش‌های مذهبی نیز به‌منظور ایجاد شرایط روحی لازم در آن‌ها برای به‌وجود آوردن یك زندگی موفق دنیوی ارائهٔ می‌شدند.

با این‌حال هنر از نقطه‌نظر صرف مذهبی پدیده‌ای غیر قابل اعتماد بود. در عقاید و تعالیم اسلامی تنفر شدیدی نسبت به تصویر وجود داشت. این عقاید مخالف سحر، به‌رخ کشیدن ثروت خود بر دیگران، و برانگیختن احساسات بودند. آن‌ها همچنین با افسانه‌هایی که ممکن بود جای قرآن را بگیرند مخالف بودند. عقاید خشك این دین همچنین مخالف شراب، موسیقی، ابریشم و برخی چیزهای دیگر بودند. اسلام همچنین با ساخت مجسمه که ممکن بود انسان را به بت‌پرستی وسوسه کند مخالفت می‌ورزید. خلاصه این که شریعت اسلامی هیچ مشروعیتی را برای هنرهای مهم و اصلی قایل نبود. از اینرو بود که در حمایت دستگاه سلطنتی و دربار از هنر نوعی ابهام دیده می‌شد. هنر از یك‌سو به اسلام عظمت می‌بخشید و آن‌را می‌آراست و از سوی دیگر اعتقادات مذهبی مسلمانان را تهدید می‌کرد.

در دورهٔ مورد بحث که هنر در خدمت اهداف مذهبی و سیاسی بود طرح‌ها و تصاویر هنری فاقد مفاهیم کیهان‌شناختی و خیالی بودند. همچنین مجسمه نیز در هنرهای اسلامی این دوره ناشناخته بود. هنرمندان این دوره از ساخت پیکرهای انسانی و حیوانی امتناع می‌کردند. هنر اسلامی در این دوره صرفاً برپایهٔ نمایش تجسمی یا کلامی مفاهیم و پدیده‌ها قرار داشت و بر مهارت هنرمند، و خلاقیت وی متکی بود. تکرار طرح‌های خوشنویسی، طرح‌های عربانه[1]، و یا طرح‌های هندسی در مناطق مختلف عامل وحدت‌بخشی برای هنر

1. Arabesgues

اسلامی در این دوره بود. تصاویر و چهره‌های انسانی که در هنر اسلامی این دوره به کار می‌رفتند به‌صورت تصاویری غیرشخصی و عام بودند نه به‌عنوان تصویری از وجودی بشری یا نمادی اسطوره‌ای.

هنر اسلامی این دوره که از افسانه‌های جهانی اجتناب می‌کرد و هرچه کمتر از تصویرسازی استفاده می‌نمود خود را با عقاید فلسفی و کلامی اسلامی دربارهٔ جهان وفق داد. براساس عقاید اسلامی، جهان که از هیچ خلق شده و با آفرینش و بازآفرینی مستمر حیاتش حفظ می‌شود توسط خدا اداره می‌گردد. نظم این جهان، ذاتی خود طبیعت نیست بلکه نتیجهٔ لطف و مرحمت الهی می‌باشد. این نظم برای بشر کامل‌ترین و مطلوب‌ترین نظم می‌باشد. همچنین براساس عقاید اسلامی دستاوردهای معنوی و اخلاقی مانند نظم جهان نیستند که از جانب خدا به بندگانش اعطا شوند بلکه این دستاوردها در نتیجهٔ اجرای دستورات الهی که در قرآن و سنت ذکر گردیده‌اند حاصل می‌شوند. زندگی بشری مجموعه‌ای از فعالیت‌ها است. انسان باید سعی کند تا فعالیت‌هایش مطابق و سازگار با فرامین الهی باشند و در این‌صورت است که می‌تواند به کمال معنوی برسد.

به هر ترتیب نثر اسلامی در دوران پس از امپراتوری عباسیان با هدف عظمت بخشیدن به دربار، پادشاه، و نخبگان حاکم پرورش و توسعه یافت. هنر این دوره بنیان‌های فرهنگ اسلامی را به نمایش می‌گذاشت. آثار ادبی و هنری که در این دوره خلق گردیدند سعی می‌کردند حساسیت و تعصب دینی پادشاه را به نمایش بگذارند و همچنین تعصب دینی را به عنوان صفتی خوب معرفی کنند.

فصل دهم

جمعیت‌های مسلمان[1] و جوامع خاورمیانه‌ای[2]

در قرون بعد از سقوط امپراتوری عباسیان علاوه بر نهادهای حکومتی زندگی گروهی و مذهبی محلی نیز دچار تحول گسترده‌ای شد. ظهور نخبگان سیاسی چادرنشین و جنگ سالاران برده، به همراه نابودی زمینداران محلی و دیگر اشراف راه را برای وقوع تحولاتی گسترده در نظام تشکیلاتی جوامع شهری و روستایی هموار کردند. تشکیل گروه‌های مذهبی جدید تحت رهبری علما (فرقه‌های مختلف شیعی، مکاتب فقهی و کلامی اهل‌سنت و طریقت‌های صوفیگری) تحول عمده‌ای در این دوره می‌باشد. این گروه‌ها به دلیل وجود کشمکش‌های تلخ در میانشان و حمایت شدید دولت‌ها از نهضت‌های شیعی یا سنی به سرعت انتشار یافتند و وارد بافت جوامع شهری و روستایی خاورمیانه شدند. در ضمن در این دوره توده‌های مردم خاورمیانه نیز به اسلام گرویدند و جذب یکی از گروه‌های مذهبی اسلامی شدند. بدین ترتیب اسلام که در ابتدا دین نخبگان

1. Muslim communities
2. Middle Eastern Societies

سیاسی و شهری بود به دین و هویت اجتماعی اکثر مردم خاورمیانه تبدیل شد. در صفحاتی که در پیش‌رو داریم ما ابتدا در رابطه با گروه‌ها و دسته‌های اجتماعی ـ مذهبی دوره پس از امپراتوری عباسیان صحبت می کنیم سپس به روند گرویدن مردم خاورمیانه به اسلام، و شکل گیری «جامعهٔ اسلامی» می‌پردازیم.

تقریباً از همان قرون هفتم و هشتم جریان شکل گیری یك هویت گروهی و مذهبی جدا از خلافت آغاز شده بود. خلیفه در شکل آرمانی و اولیهٔ خود یگانه حاکم جامعه‌ای واحد، و حافظ اصول مذهبی و منافع سیاسی آن تلقی می‌شد. با این حال از همان آغاز، مؤمنان متقی به دلیل دنیاگرایی رژیم های خلافتی سرخورده شدند. این سرخوردگی برای اولین بار در نهضت‌هایی که توسط خوارج، شیعیان و عباسیان برای بازگرداندن خلافت به افراد شایسته آغاز شده بودند، تجلی پیدا کرد. با پیروزی عباسیان و ناکام ماندن خوارج و شیعیان در رسیدن به آرزوهای خود، مخالفان سیاسی خلافت عباسیان سیر مراحل رشد خود را در قالب فرقه‌های مذهبی آغاز نمودند.

گروه‌های شیعی

شیعه اولین گروه فرقه‌ای جدیدی بود که بوجود آمد. چنانچه قبلاً ملاحظه کردیم شیعیان اولیه با توجه به نظرشان در خصوص این که چه کسی جانشین بحق (امام) جعفر می‌باشد به دو گروه تقسیم می‌شدند. گروه اول شیعیان دوازده امامی بغدادی بودند که به امامت عبدالله(ع)[1] و خلافت وی اعتقاد داشتند. گروه دوم به امامت اسماعیل ـ پسر دیگر جعفر(ع) ـ و فرزندان وی معتقد بودند. شیعیان بغدادی از زمان (امام) جعفر(ع) به بعد نظراً با حکومت خلفای عباسی مخالف بودند اما عملاً به حکومت آن‌ها تن دادند. آن‌ها از این زمان به بعد بیش از پیش به آموزش علوم دینی روی آوردند. در سال ۸۷۳ آخرین امام این گروه ناپدید شد و در سال ۹۴۱ نیز تماس مستقیم با وی قطع گردید. از دست دادن هدایت مستقیم الهی باعث تغییر کامل چهرهٔ مذهبی و اجتماعی شیعیان بغدادی شد. آن‌ها پس از این واقعه

---

۱. امام موسی کاظم(ع)، فرزند امام جعفر(ع)

به تدوین میراث مذهبی و فرهنگی خود روی آوردند و برای جبران فقدان امام، زندگی فرقه‌ای جدیدی را آغاز نمودند. در اواخر قرن دهم بود که این گروه لعن و نفرین به معاویه، دشمن علی(ع)، را به عنوان یکی از آداب عمومی خود در آورد، روز عاشورا را به خاطر شهادت حسین(ع) در کربلا روز عزاداری عمومی قرار داد، و روز انتصاب علی(ع) به عنوان جانشین محمد(ص) (روز غدیر خم) را روز جشن و سرور خود اعلان کرد. در این زمان همچنین انجام سفرهای زیارتی به مرقد علی(ع) در نجف، مرقد حسین(ع) در کربلا، و مرقد رضا(ع) در مشهد به مناسك مذهبی مهمی برای این گروه تبدیل شدند. عزاداری پرشور برای حسین، آگاهی از مصیبت‌های وارده بر وی، به همراه اعتقاد به مسأله مهدویت که در بزرگداشت واقعهٔ کربلا به طور ضمنی دیده می‌شود عمقی عاطفی و مذهبی به فرقهٔ شیعهٔ دوازده امامی بخشیدند.

در همین دوره (دورهٔ پس از غیبت مهدی(عج)) آموزه‌های شیعهٔ دوازده امامی در زمینهٔ حدیث، فقه، و کلام شکل نهایی خود را به دست آوردند. شیخ کلینی (وفات ۹۴۰) اولین کسی بود که مجموعه‌های منظمی از احادیث، مناسك و فقه شیعه را تهیه کرد. در این دوره مسألهٔ اجتهاد در بین علمای امامیه[۱] به بحث گذاشته شد؛ آن‌ها به این موضع پرداختند که آیا اعتقادات شیعیان صرفاً باید بر پایهٔ تعالیم ائمه باشد یا این که استفاده از داوری شخصی در مسائل و موضوعات فقهی نیز مجاز می‌باشد. همچنین در این زمان مفهوم امامت با اصطلاحات نوافلاطونی و عرفانی تعریف شد. علمای امامیهٔ این عصر امام را به عنوان فیضان وجود الهی، عقل کل، و عالِم کامل نسبت به حقایق سری و حالات معنوی ـ که منجر به اتحاد مجدد روح بشر با خدا می‌شوند ـ معرفی نمودند. بدین ترتیب مفاهیم نوافلاطونی برداشت اولیهٔ شیعیان از ائمه را در یك بستر متافیزیکی قرار دادند و راه را برای ورود عرفان به این فرقه باز کردند.

تا اواسط قرن یازدهم امامیه توانست نوعی از زندگی دنیوی را که بر پایهٔ انتظار بی‌وقفه برای آمدن جهان دیگر قرار داشت بنیاد نهد. تا این زمان فرقهٔ مذکور که دائماً با رژیم‌های

---

۱. شیعهٔ دوازده امامی

سیاسی سر مخالفت داشت توانست خود را به عنوان دین نجات و رستگاری معرفی کند. به نظر این فرقه رستگاری از طریق زندگی بر طبق احادیث پیامبر و امامان، از طریق اظهار حزن واندوه از مصائب وارد آمده بر آن‌ها، و یا از طریق دستیابی به بینشی عرفانی نسبت به فیضان‌های وجود الهی حاصل می‌شد. خلاصه این که شیعیان بغدادی با تثبیت اعتقادات نظری خود به شکل مکتوب، با توسعهٔ زندگی عبادی گروهی، و با به رسمیت شناخته شدن از سوی مقامات حاکم به عنوان یك گروه فرقه‌ای در بدنهٔ اسلام جای گرفتند.

مکاتب فقهی و فرقه گرایی اهل سنت

در دورهٔ عباسیان به تدریج نسل جدیدی از رهبران مذهبی در محافل سنی ظهور پیدا کردند که متعهد به خلفا بودند اما به آن‌ها وابستگی نداشتند. این رهبران (علمای قرآن و حدیث، و محققان فقه و کلام) گروه‌های علمی خاص خود را تشکیل دادند، نظر عموم را به خود جلب کردند، و از مرجعیت مستقلی در زمینهٔ امور دینی برخوردار شدند. گروه‌های علمی مذکور با کمك مرجعیت دینی و اعتبار بدون خدشهٔ رهبران خود توانستند از جریان سقوط دستگاه خلافت در قرن دهم جان سالم به در ببرند. تثبیت و تقویت گروه شیعیان بغدادی و موفقیت مبلغان اسماعیلی، علمای سنی را نیز بر آن داشت تا دست به اقدامات مشابه بزنند. از این‌رو مراکز تجمع معلمان و شاگردان از جمله مکاتب فقهی و کلامی و انجمن‌های صوفیگری به کانون تحولات مهم نهادی و جمعی تبدیل شدند.

نقطهٔ آغازین ظهور مکاتب فقهی به اواخر قرن هفتم- یعنی زمانی که گروه‌هایی از علما بوجود آمدند که هریك دکترین فقهی والگوی بررسی حقوقی مشترکی را قبول داشتند- بر می‌گردد. این مکاتب که تا قرن نهم توانستند به عنوان مجموعه‌هایی آموزشی و به عنوان نهادهایی برای رسیدگی به دعاوی حقوقی جای خود را باز کنند، به تدریج از خاستگاه‌هایشان در مدینه، بصره، بغداد، و فسطاط به سراسر قلمرو عباسیان انتشار یافتند. مسافرت علما و شاگردان آن‌ها برای یافتن احادیث جدید و همچنین انتصاب قضات ایالتی از بین اعضای مکاتب فقهی عامل توسعه و گسترش این مکاتب در ایالات دیگر بود. مکتب حنفی که در عراق بوجود آمد به سرعت در مناطق غربی ایران و ماوراءالنهر گسترش یافت.

مکتب حنبلی نیز که خاستگاهش بغداد بود در شمال عراق و سوریه انتشار پیدا کرد. در دمشق و حمص برای قضاوت از قضات حنبلی استفاده می‌شد. به‌علاوه مکتب حنبلی پیروانی نیز در شهرهای مهم ایران داشت. مکتب شافعی ابتدا در مصر گسترش یافت، ، اما تا قرن دهم توانست در سوریه، بغداد و در کلیهٔ شهرهای مهم ایران غربی، خراسان، و ماوراءالنهر نیز گسترش پیدا کند. مکتب مالکی نیز عمدتاً در مصر و شمال آفریقا متمرکز بود. مکاتب مذکور در اثر مسافرت‌های محصلان خود ـ که با هدف تحصیل در کنار اساتید بزرگ و کسب تأییدیهٔ آن‌ها مبنی بر دانستن مطالب کتاب‌های مطالعه شده انجام می‌گرفت یکپارچگی خود را حفظ کردند. این محصلان که مطالب گسترده‌ای را از معلمان مختلف می‌آموختند در صورت کسب موفقیت‌های علمی با یکی از اساتید مشهور خو می‌گرفتند و در نهایت پس از مرگ وی جای او را پر می‌کردند. نظام ارتباطی مذکور اگر چه غیر رسمی و ابتدایی بود اما برای حفظ یکپارچگی مکاتب فقهی کفایت می‌کرد.

با این که مکاتب فقهی مهمترین مکاتب بودند امابا این حال مکاتب کلامی نیز توانستند موقعیت اجتماعی شایسته‌ای بدست بیاورند. دو مکتب معتزله و اشاعره اگرچه همانند مکاتب فقهی دارای نقش‌های قضایی و اجرایی نبودند اما نهضت‌های مذهبی مهمی به شمار می‌آمدند. جنبش کرامیان نیز که اصول کلامی را با سنن و عادات صوفیان ترکیب کرد و عمدتاً مورد توجه طبقات پایین قرار گرفت در خراسان، ماوراءالنهر، و افغانستان از نفوذ قابل توجهی برخوردار بود.

در جریان دو قرن دهم و یازدهم مکاتب فقهی الگوی تشکیلاتی جدیدی را برای خود بنیاد نهادند. در این دوره ما شاهد ظهور واحدی به نام «مدرسه» هستیم. مدرسه که به عنوان مرکز مطالعات فقهی عمل می‌کرد ساختمانی بود متشکل از محلی برای تدریس، و محلی برای زندگی اساتید و محصلان. همچنین عموماً هر مدرسه دارای کتابخانه‌ای نیز بود. مدارس ازمنابع درآمدی مادام‌العمری برخوردار بودند (از قبیل زمین) که با عنوان «وقف» و برای همیشه در اختیار آن‌ها گذاشته می‌شدند. درآمدهای حاصل از این موقوفات صرف پرداخت حقوق اساتید و مستمری محصلان می‌شد. اهدا کنندگان که با این عمل از تجزیهٔ ملك خود توسط قوانین مربوط به ارث ممانعت به عمل می‌آوردند وارثان خود را

به‌عنوان مدیران و سرپرستان این املاك قرار می دادند. بنابراین با پرداخت حقوق علما از این موقوفات و ادارهٔ آن‌ها توسط وارثان واقف، علما در واقع به یك طبقهٔ «اجاره‌خوار» یا «موجر» تبدیل شدند.

احتمالاً خاستگاه مدارس که به عنوان واحدهای ظاهراً سازمان یافته فعالیت می کردند ایالت خراسان باشد. چرا که قبل از پیدایش مدارس، فقه اسلامی در این منطقه در خانه‌های ویژه‌ای تدریس می‌شد. با پیدایش مدارس در این منطقه خانه‌های مذکور به محل های اقامت علما و محصلان مسافر تبدیل شدند. مدارس موجود در بغداد از یك مسجد به عنوان محل تدریس، یك «خان» به عنوان محل اقامت محصلان، به همراه چند کتابخانه تشکیل می‌شدند. خلاصه این که با تشکیل مدارس، آموزش غیر رسمی علوم فقهی به نهادی که دارای مکان مشخص و منابع در آمدی دائمی بود اختصاص یافت و امکان مطالعه تمام‌وقت و تخصصی در زمینهٔ فقه و تربیت گستردهٔ معلمانی برای علم فقه و مدیرانی برای دستگاه قضایی فراهم گردید.

مدارس از نظر آموزشی، مدارسی غیر رسمی بودند. آن‌ها فاقد یك برنامهٔ تحصیلی مرحله‌بندی شده بودند و هیچ مدرکی را به فارغ‌التحصیلان خود ارائه نمی کردند. در واقع مدارس مذکور جولانگاه مطلق اساتید بودند. رابطهٔ بین معلم و محصل در این مدارس رابطه‌ای شدیداً شخصی بود. استاد نه تنها دانش تخصصی خود را به محصل منتقل می کرد بلکه دید و نظرات مذهبی‌اش را نیز به وی انتقال می‌داد. این رابطهٔ شخصی که سرمنشأش به خود پیامبر بر می گشت ابزار عمدهٔ انتقال حقایق و اطلاعات اسلامی بود.

بنابراین مدارس فقهی دارای برنامه‌های تحصیلی ثابت و مشخصی نبودند. این مدارس با وجود این که مراکز آموزش فقه اسلامی به حساب می آمدند اما در اکثر آن‌ها برداشت‌های ویژهٔ اساتید از مکاتب خود تدریس می‌شد. در این مدارس عمدتاً دروس مربوط به قرآن و حدیث و نحو عربی تدریس می‌شدند. اساتیدی نیز علم کلام و صوفیگری را در این آموزشگاه‌ها تعلیم می‌دادند. در هر حال اهل سنت به اهمیت زیاد تربیت افرادی به عنوان دانشمندان اسلامی، برای مقابله با شیعه و اسماعیلیه واقف بودند. به‌علاوه مدرسه نه تنها مرکزی علمی بود بلکه به عنوان کانونی برای تبلیغات مذهبی و

فعالیت‌های سیاسی نیز عمل می کرد.

مدرسه به سرعت به ابزار رایج سنیان برای آموزش علوم مذهبی و فقهی تبدیل شد. نهاد مذکور از ایران به سرتاسر قلمرو سامانیان و غزنویان گسترش یافت و سپس به همراه فتوحات سلجوقیان به سمت غرب انتشار پیدا کرد. نظام‌الملك، وزیر مشهور اوایل دورهٔ سلجوقیان (۹۲-۱۰۶۳)، از جمله کسانی بود که از مدارس حمایت می کرد. وی هزینهٔ کلیهٔ مدارس حنفی و شافعی واقع در شهرهای مهم امپراتوری سلجوقیان را می‌پرداخت. او سیاست حمایت از تحصیل سازمان یافتهٔ علوم مذهبی را به عنوان یکی از سیاست‌های دولت قرارداده بود. حنبلی‌ها در اوایل قرن دوازدهم آموزش از طریق مدارس را به عنوان روش آموزشی خود برگزیدند.

همچنان که مدارس به مراکزی برای مکاتب فقهی تبدیل می‌شدند این مکاتب نیز خود به صورت جنبش‌های مذهبی عمومی در می آمدند. در ابتدا هر مکتب بر گرد هسته‌ای از طرفداران ثروتمند خود، قضات، علما و شاگردانشان و مأموران دربار تشکیل شده بود. اما به تدریج رهبری این مکاتب به توده‌ها نیز گسترش یافت. این مکاتب در ابتدا با انجام کارهای خیریه، خدمات آموزشی و قضایی آغاز کردند و سپس رهبری اجتماعی - سیاسی غیر رسمی توده‌ها را در دست گرفتند.

حنبلی‌ها اولین کسانی بودند که حمایت‌های غیر رسمی و مردمی را تبدیل به یك جنبش فرقه‌ای کردند. چنانچه قبلاً ملاحظه کردیم آن‌ها با تلاش‌های دستگاه خلافت عباسیان برای ترویج دکترین‌های مذهبی مورد نظر خود به مخالفت برخاستند، ادعای مأمون درخصوص داشتن مرجعیت دینی را نپذیرفتند، و اعلان کردند که اطاعت از خلیفه در امور حکومتی حق وی است اما مرجعیت دینی به علمای قرآن و حدیث اختصاص دارد. علمای این مکتب با تبلیغ بر روی طرفداران خود که در بین سربازان سابق عباسیان و ساکنان منطقهٔ حربیهٔ بغداد قرار داشتند توانستند حمایت عمومی گسترده‌ای را جمع کنند. آن‌ها بر برخورداری خود از مرجعیت دینی و رهبری اجتماعی مستقل از حکومت تأکید می کردند. بدین ترتیب علمای حنبلی اولین گروه اسلامیِ جدا از خلافت را در بین اهل سنت بوجود آوردند.

شکل گیری جنبش های فرقه‌ای سنی و شیعی عاملی بود در گسترش دسته‌بندی های مذهبی. مبلغان حنابله در سراسر دو قرن نهم و دهم تلاش خود را برای برانگیختن مخالفت‌های عمومی علیه سیاست‌های دستگاه خلافت ادامه دادند. حنابله یك گروه پرطرفدار جنجال برانگیز بودند که سعی در پیاده کردن نظرات مذهبی خود داشتند. آن‌ها گروه‌هایی از خود تشکیل داده بودند که مخالفان مکتب حنبلی را مورد حمله قرار می‌دادند و از انجام کارهای غیر اخلاقی از جمله شرابخواری و فاحشه گری ممانعت به‌عمل می آوردند. زمانی که شیعیان جنبش‌های مذهبی عمومی را برای خود ترتیب دادند حنابله نیز در صدد برآمدند تا با برپایی جشن‌هایی دوران حکومت خلفای راشدین، دوران حکومت معاویه و دیگر نمادهای هویت دینی خود را گرامی بدارند. مبلغان حنبلی در دوران تبلیغ خود شورش‌هایی را علیه شیعیان رهبری می کردند و با مکاتب کلامی معتزله و اشاعره به مقابله می پرداختند. برای مثال در بین سال‌های ۱۰۶۸ و ۱۰۷۲ شهر بغداد به خاطر مسأله ابن‌عقیل دچار ناآرامی شده بود. ابن عقیل دانشمندی بود که به دلیل تظاهرات و مخالفت‌های حنبلیان نهایتاً مجبور شد همکاران معتزلی خود را ترك کرده و با طرد عقاید مذهبی معتزلیان به آئین خشك حنبلی روی آورد. این شهر به دلیل کشمکش بین گروه‌های مذهبی در حدود بیش از یك قرن در آشوب به سر برد. در مناطق شرقی ایران نیز مکاتب فقهی باعث بوجود آمدن گروه بندی‌های مختلف مذهبی شدند. در دو قرن دهم و یازدهم مکاتب فقهی شافعی، حنفی و دیگر مکاتب مذهبی به مبناهایی برای دسته‌بندی‌های مذهبی در این مناطق تبدیل شدند. گروه‌های شافعی، حنفی، کرامی، و اسماعیلی در این مناطق برای بدست آوردن هرچه بیشتر نفوذ اجتماعی و سیاسی محلی با یکدیگر رقابت می کردند. به هر حال در طول دو قرن دهم و یازدهم حنبلی‌های بغداد، و شافعی‌ها و حنفی‌های ایران اجتماعات کوچك و بسته‌ای را از خود تشکیل دادند و بدین ترتیب باعث تقسیم‌بندی و بخش بخش شدن شهرهای خاورمیانه گردیدند. بنابراین می توان گفت در طی این دو قرن دین جایگزین هویت‌های قبیله‌ای و محلی در خاورمیانه گردید.

تاریخ قرن یازدهم، دوازدهم نیشابور به خوبی وجود دسته‌بندی‌های مذهبی حاصل از مکاتب فقهی را در این منطقه نشان می‌دهد. مکتب حنفی در این منطقه با تکیه بر حمایت

بازرگانان مشهور، علما و مأمورانی که کنترل دستگاه قضایی شهر را در دست داشتند، و همچنین با تکیه بر درآمدهای حاصل از موقوفات به حیات خود ادامه می‌داد. مخالفان عمدهٔ این مکتب شافعیان بودند که اکثر جایگاه‌های تدریس در مدارس این منطقه را اشغال کرده بودند و بیشتر موقوفات مهم را به خود اختصاص داده بودند. تعداد طرفداران مکتب شافعی نیز از تعداد طرفداران مکتب حنفی بیشتر بود، چون شافعیان با اشعری‌ها و صوفی‌ها دارای ارتباط و پیوستگی بودند. اختلاف بین این دو مکتب از کشمکش برای تصاحب جایگاه‌های تدریس و پست‌های قضایی شروع شد به رقابت بر سر کسب حمایت هر چه بیشتر حکومت و نهایتاً وقوع درگیری‌های سخت بین آن‌ها منتهی گردید. در این درگیری‌ها تعداد زیادی از مردم شهر و روستاهای اطراف آن شرکت داشتند. در نتیجهٔ این کشمکش‌ها و درگیریها که تا اواسط قرن دوازدهم ادامه داشت نیشابور از نظر فیزیکی و اجتماعی به نابودی کشیده شد.

خلاصه این که در مناطق بسیاری مکاتب فقهی (که در قالب گروه‌های علمی و سازمان‌های اجرایی و قضایی قرارداشتند) به جنبش‌های گروهی تبدیل شدند و مدارس نیز به عنوان ابزارهای نهادینه شده‌ای در دست علما قرار گرفتند. علما می‌توانستند از طریق مدارس، مکاتب فقهی مورد پذیرش خود را زنده نگه دارند. مکاتب فقهی در گردآوری حمایت مردمی برای علما عوامل مؤثری بودند.

طریقت‌های صوفیگری[1]

روند توسعهٔ نهضت صوفیگری از بسیاری جهات همانند روند توسعهٔ مکاتب فقهی می‌باشد. صوفیگری در جریان سال‌های بین قرن دهم تا قرن چهاردهم به عنوان یك نهضت اجتماعی به بلوغ خود رسید. در این سال‌ها همچنین فلسفهٔ متافیزیك صوفیگری به تکامل رسید، و اندیشه‌ها و سنت‌های صوفیان به نوعی هماهنگی و سازگاری با دیگر اشکال اعتقادی و عبادی اسلامی دست یافتند. صوفیان تا اواسط قرن دهم توانستند خود را به عنوان

1. Sufi Brotherhoods و انجمن‌های صوفیگری

یکی از گروه‌های مسلمانی که در جستجوی یافتن حقیقت اسلامی می‌باشند معرفی کرده و به هویت مشخص و یکپارچه‌ای دست یابند. با وجود این که صوفیگری امری شدیداً فردی بود خانه‌های ملاقاتی که توسط صوفیان بنا شدند (رباط) نوعی هویت جمعی به آن‌ها بخشیدند. رباط در اصل به محل اقامت جنگجویان مسلمانی اطلاق می‌شد که در امتداد مرزهای امپراتوری بیزانس در شمال آفریقا مستقر بودند؛ در مرزهای مناطق شرقی ایران نیز به محل اسکان رزمندگان داوطلبی که با نام جهاد به جبهه آمده بودند رباط گفته می‌شد. سپس صوفیان قرن هشتم با الگوگیری از رباط‌های مرزی خانه‌های ملاقات مشابهی را در آبادان، دمشق، و رامله بنا کردند و آن‌ها را نیز رباط نامیدند.

واژهٔ خانقاه در اواخر قرن نهم ظهور یافت و به سرعت برای نامیدن محل‌های سکونت صوفیان مهاجر در خراسان و ماوراءالنهر مورد استفاده قرار گرفت. سپس محمد بن کرام[۱] (۶۹-۸۰۶) عارف و متکلم قرن نهم این واژه را که جهت نامیدن محل اقامت صوفیان مهاجر به کار می‌رفت برای اهداف فرقه‌ای خود مورد استفاده قرار داد. وی که توانست از بین طبقات پایین ماوراءالنهر، افغانستان، و شرق ایران طرفداران زیادی بدست بیاورد مراکزی برای انجام فعالیت‌های تبلیغی خود ساخت و آن‌ها را خانقاه نامید.

مرشدهای صوفی مسلك دیگری نیز روش وی را دنبال کردند. از جمله این افراد شیخ ابواسحاق ابراهیم کازرونی (۱۰۳۳-۹۶۳) می‌باشد. او که توانست در زادگاه خود واقع در غرب ایران پیروان زیادی را بدست بیاورد در راه دعوت غیرمسلمانان به اسلام تلاش کرد و بدینوسیله توانست زردشتیان و یهودیان زیادی را مسلمان کند. به‌علاوه وی جنگجویانی داشت که در مرزهای امپراتوری بیزانس خدمت می‌کردند. طرفداران کازرونی حدود ۶۵ خانقاه در مناطق جنوب غربی ایران دایر کردند. این خانقاه‌ها به عنوان

---

۱. محمد بن کرام محقق حدیث، متکلم، و عارف قرن نهم می‌باشد که در مناطق جنوبی و شرقی ایران به تبلیغ پرداخت. وی شیوهٔ خاصی را برای زندگی تبلیغ می‌کرد که بر پایهٔ ریاضت کشی جسمی و وقف کردن خود برای انجام فرامین الهی قرار داشت. او همچنین تلاش می‌کرد دکترین کلامی خود را نیز در بین مردم تبلیغ کند. وی با نگاهی ظاهری به قرآن، اعتقاد پیدا کرده بود که خدا از نظر وجودی شبیه انسان است یعنی مانند انسان دارای وجودی مادی بوده و برخوردار از یك تن می‌باشد.

مراکزی برای انجام فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی و همچنین به عنوان اماکنی برای توزیع صدقات در بین فقرا عمل می کردند. ابوسعیدابی‌الخیر (۱۰۴۹-۹۶۷) که تقریباً همزمان با کازرونی می‌زیست اولین مرشدی تلقی می‌شود که قواعدی را برای پرستش خدا تعیین کرد، اصول رفتاری مشخصی را ارائه نمود، و زندگی گروهی در خانقاه را نظم بخشید. به هر حال تا اواخر قرن یازدهم خانقاه به محلی برای رفع نیازهای اشخاص و گروه‌هایی تبدیل شد که شیفته و علاقمند به سرور مشخصی بودند. با پایان یافتن قرن یازدهم خانقاه‌ها علاوه بر حفظ کارکردهای عبادی، آموزشی و تبلیغی، خود به محل‌هایی برای دفن «پیرهای» بزرگ صوفی درآمدند و همچنین به محل‌هایی زیارتی برای مسلمانان عادی تبدیل شدند.

از قرن دهم تا قرن سیزدهم تغییرات مهمی در عقاید و نظرات صوفیان بوجود آمد که در نتیجهٔ آن تمایل صوفیان برای تشکیل گروه‌های منسجم مذهبی افزایش یافت. با تغییر نظر صوفیان در خصوص رابطهٔ بین مرشد و شاگرد راه ایجاد تشکیلاتی منظم‌تر هموار گردید. در طول دو قرن نهم و دهم صوفی مبتدی کسی بود که تنها دروسی را از استاد خود فرامی گرفت. اما در قرن یازدهم چنین کسی به عنوان شاگردی تلقی می‌شد که می‌بایست همانند اطاعت بنده از پروردگار، خود را مطیع کامل استادش قرار می‌داد. بدین‌ترتیب قدرت اساتید به طور گسترده‌ای افزایش یافت. برای مثال در حوزهٔ دینی آن‌ها نه تنها یك معلم راهنما تلقی می‌شدند بلکه به عنوان شفا دهندهٔ جان‌ها و منبع فیض‌الهی محسوب می گردیدند. این قید و بندهای تازه به پایه‌ای برای وفاداری طولانی‌تر شاگردان نسبت به اساتید خود و تحکیم تسلط و نفوذ اساتید بر نسل‌های مختلف مسلمانان تبدیل شدند.

همچنین در این دوره (قرن دهم تا سیزدهم) آداب و رسوم جدیدی شکل گرفتند که نمادی از نظم جدید بودند. در دورهٔ قبل، محصلان با تمام کردن تحصیل در نزد استاد خود تنها به صورت لفظی از سوی وی اجازه می‌یافتند که دروس فراگرفته را تدریس کنند اما در دورهٔ جدید خرقهٔ استاد به عنوان علامتی از اجازه داشتن فرد محصل برای تدریس به وی داده می‌شد. همچنین در این زمان برای به عضویت پذیرفتن شاگردان جدید در آئین

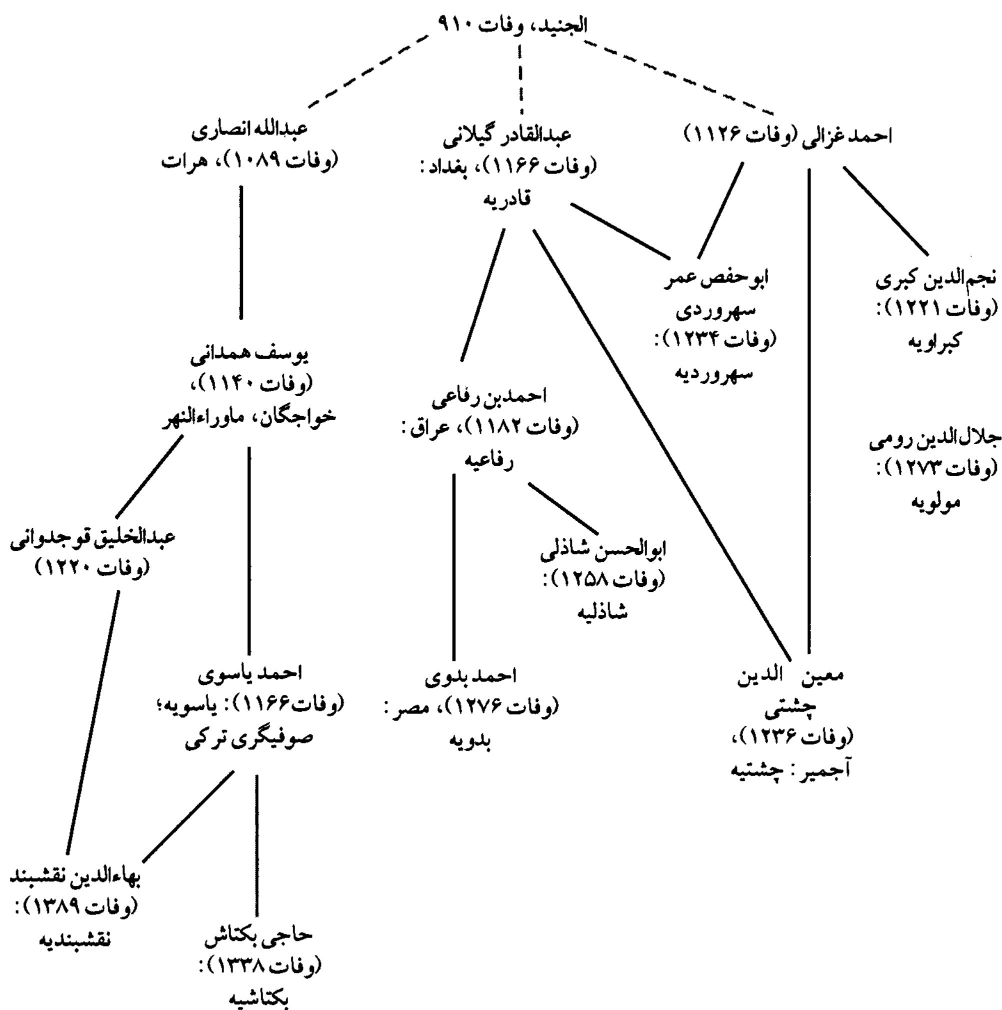
بیدارمانی مشترك، مناجات‌های تحلیل‌دار، و دیگر انواع عبادات مراسم خاصی انجام می‌گرفت که پاگشایی نام داشت. با افزایش قدرت و مقام اساتید شجره‌نامه‌های معنوی[۱] آن‌ها و شاگردانشان نیز اهمیت یافتند. لذا در جریان دو قرن دوازدهم و سیزدهم شجره نامه‌هایی بوجود آمدند که منبع مشروعیت و مرجعیت اساتید حاضر را با واسطهٔ نسل‌هایی به علی(ع) و پیامبر پیوند می‌دادند. بدین ترتیب مشروعیت و مرجعیت هر صوفی بر پایهٔ سلسله ارتباط‌هایی قرار داشت که وی را به پیامبر متصل می‌کردند.

با وقوع این تحولات و تغییرات پایهٔ فکری لازم برای تشکیل «طریقت‌های» صوفیگری (انجمن‌های صوفیگری) فراهم گردید. خاستگاه و منشأ طریقت‌های صوفیگری نامشخص است. اما گمان می‌رود که این مفهوم در ذهن شاگردان اساتید بزرگ دو قرن دوازدهم و سیزدهم متبلور شده باشد. زیرا آن‌ها علاوه بر این که الگوهای عرفانی خود را مشخص کرده و تشکیلات جمعی مشخصی را بنیاد نهاده بودند، اعمال و نظرات خود را به یکی از اساتید و شیوخ گذشته نسبت می‌دادند و تأکید می‌کردند اصولاً کلیه صوفی‌های یك عصر که دارای جد معنوی مشترکی می‌باشند با هم مرتبط هستند. به هر حال طریقت‌های صوفیگری با نام اساتید گذشته تشکیل شدند. این اساتید به عنوان واسطه‌های انتقال تعالیم صوفیگری به بنیانگذاران طریقت‌های صوفیگری تلقی می‌شدند.

حقایق شناخته شده از چگونگی تشکیل طریقت‌های صوفیگری چندان نمی‌باشد. طریقت سهروردیه که به ابونجیب سهروردی نسبت داده می‌شود در واقع توسط نوهٔ وی یعنی عمر سهروردی (۱۲۳۴ـ۱۱۴۵) تأسیس شد. عمر که از سوی خلیفه ناصر (۱۲۲۵ـ۱۱۸۰) به ریاست رباط‌های موجود در بغداد منصوب شده بود رساله‌ای در خصوص چگونگی رفتار صوفیان مبتدی نوشت و با این عمل باعث بوجود آمدن عرفی عرفانی شد. فرقهٔ شاذلیه نیز که در اواخر قرن سیزدهم وارد مصر شد برای اولین بار در اثر

---

۱. هر شجره نامهٔ معنوی در واقع زنجیره‌ای از اسامی اساتید دوران‌های مختلفی بود که مشروعیت و مرجعیت صاحب شجره‌نامه به طور مستقیم و یا غیر مستقیم به آن‌ها برمی‌گشت. این نوع شجره‌نامه‌ها را «سلسله» می‌گفتند.



نمودار ۶. طریقت‌های نخستین و مؤسسان آن‌ها

تلاش‌ها و تبلیغات ابو میدان (وفات ۱۱۹۷) در مراکش پا به عرصه وجود گذاشت. شاگرد وی، شاذلی (وفات ۱۲۵۸)، در سال ۱۲۴۴ به اسکندریه مهاجرت کرد و در آن‌جا توانست پیروان و شاگردانی برای خود جمع کند. انجام فعالیت‌های خاص عبادی، اجتناب از برقراری روابط نزدیك بامقامات حکومتی و زندگی در متن اجتماع که از مشخصات مهم این فرقه می‌باشند توسط شاذلی بنیاد نهاده شدند. فرقهٔ قادریه در ابتدا به شکل انجمنی محلی

بود که جلسات آن در کنار آرامگاه عبدالقادر گیلانی در بغداد تشکیل می‌یافت اما در اواخر قرن چهاردهم مکان مشخصی در دمشق به آن اختصاص یافت و از آن پس در کلیهٔ مناطق جهان عرب و آفریقای زیر صحرا گسترش یافت. فرقه‌ای که با نام نجم‌الدین کبری شناخته می‌شود در واقع توسط سمنانی (وفات ۱۳۳۶) بوجود آمد و به طور گسترده‌ای در خراسان، خوارزم و ماوراءالنهر گسترش یافت. سمنانی پایه‌گذار جنبشی بود که بر اتحاد همهٔ مسلمانان تأکید می‌کرد. طرفداران وی که متشکل از شیعی و سنی بودند اعضای خانوادهٔ پیامبر از جمله علی(ع) را در کنار بزرگان اهل سنت (عمر، ابوبکر، ...) محترم می‌شماردند و تلاش می‌نمودند بودایی‌ها و مشرکان را به دین اسلام در آورند. از نظر این فرقه صوفیگری صورت فراگیری از دین اسلام بود که در آن سوی تقسیم‌بندی‌های فرقه‌ای قرار می‌گرفت.

تا پایان قرن چهاردهم طریقت‌های مختلف صوفیگری توانستند به خوبی موقعیت خود را در سراسر خاورمیانه تثبیت کنند. در مناطق شرقی ایران و ماوراءالنهر فرقه کبراویه بیشترین اهمیت را بدست آورد، در عراق فرقهٔ سهروردیه به فرقهٔ غالب تبدیل شد، در سوریه دو فرقهٔ قادریه و رفاعیه به موقعیت تثبیت شده‌ای دست یافتند، و در مصر نیز فرقه‌های رفاعیه، قادریه، شاذلیه و بدویه به خوبی گسترش پیدا کردند. فرقه‌های رایج در مصر از حمایت حکومت، شرکت سلاطین در عبادات آن‌ها و همچنین از طرفداران قابل توجهی برخوردار بودند.

به هر حال از قرن دهم تا قرن چهاردهم نهادهای سازمان یافتهٔ صوفیگری شکل گرفتند و تثبیت یافتند. در این فاصله مریدان هر استاد گروه‌های کوچکی از خود تشکیل دادند و برگرد وی جمع شدند، خانقاه‌ها به کانون‌هایی برای زندگی تبدیل گردیدند، و مفهوم، «طریقت» شکل گرفت و غنی یافت. با این حال هنوز صوفیان و مریدان و طرفداران عادی آن‌ها بودند که به عنوان پایه‌های اساسی صوفیگری به حساب می آمدند نه طریقت. طریقت فقط به عنوان وسیله‌ای برای یکپارچه و همسان کردن عقاید و آموزه‌های بیشمار اساتید صوفی عمل می کرد. صوفیگری در واقع فرهنگ مشترك معلمان صوفی بود نه یك جنبش شدیداً سازمان یافتهٔ مذهبی و اجتماعی.

عقاید و نظرات صوفیان در بین مردم از نفوذ قابل توجهی برخوردار شدند. صوفیان در هر جامعه‌ای که نفوذ پیدا می‌کردند در رقابت با مکاتب فقهی و فرقه‌های مختلف کلامی روش جدیدی را برای کسب حمایت‌های مردم پیاده می‌نمودند. این نهضت در مناطق مرزی واقع در شمال آفریقا، آسیای مرکزی و هند از اهمیت و نفوذ بیشتری برخوردار شد. انجام فعالیت‌های تبلیغی توسط صوفیان و روی آوردن غازی‌ها به این نهضت (جمع شدن صوفیگری با اعتقاد به جهاد در راه خدا) از جمله عواملی بودند که باعث شدند این مناطق حاشیه‌ای به مراکز عمدهٔ توسعهٔ نهضت صوفیگری تبدیل شوند. صوفیان در دربار پادشاهان نیز پذیرفته می‌شدند. در این مکان با صوفیان مشورت می‌شد و همچنین از آن‌ها خواسته می‌شد که پادشاه و دربار را مورد دعای خیر خود قرار دهند. صوفیان این حق را داشتند که برای افراد وابسته به خود، در نزد پادشاه طلب شفاعت کنند. به‌علاوه صوفیان با روی آوردن به مکاتب فقهی حنبلی و شافعی توانستند تأثیرات عمیقی بر روی اصول مذهبی و حقوقی اسلامی بگذارند. اما مهمتر از همه این که آن‌ها از نفوذ بسیار زیادی در بین مردم برخوردار شدند. خانقاه‌های صوفیان مراکزی بودند برای برگزاری مجالس وعظ عمومی، ارائهٔ آموزش‌های مذهبی، و انجام عبادات مشترك با شرکت عموم. همچنین این اماکن با توجه به این که محل دفن عرفای برجسته بودند مسلمانان را به سوی خود می‌کشاندند. توده‌های مسلمانان به منظور انجام عبادت، نیایش، شفا یافتن، و برخورداری از حمایت‌های مادی و معنوی صوفیان به این مکان‌ها سفر می‌کردند. انجام عبادت در مرقدهای عرفای برجسته، به ابزار اصلی صوفیان برای توسعهٔ نهضت خود تبدیل شد.

گروه‌های مذهبی مسلمانان و دولت

مکاتب فقهی اهل سنت، فرقه‌های کلامی آن‌ها، گروه‌های مختلف شیعی، و انجمن‌های صوفیگری به دلیل این که از اهمیت مذهبی و اجتماعی بسیاری برخوردار بودند سخت مورد توجه رژیم‌های سیاسی قرار داشتند. گسترش مذهب شیعه در جریان دو قرن نهم ودهم در حقیقت زنگ خطری علیه برتری مذهب سنی بود. در این دو قرن رژیم‌های شیعی مختلفی تشکیل شدند. رژیم‌های آل بویه، همدانیان، و قرمطیان از آن

جمله بودند. آل‌بویه شیعیان اثناعشری بغداد را مورد حمایت قرار می‌دادند. آل بویه نه تنها به این گروه اجازه دادند که تشکیلاتی را برای خود بوجود بیاورند بلکه همچنین آن‌ها را در ایجاد این تشکیلات حمایت و راهنمایی کردند. فاطمیان هم مبلغان اسماعیلی را مورد حمایت قرار دادند. مناطقی که هدف فعالیت‌های تبلیغی این مبلغان قرار داشتند عبارت بودند از شمال آفریقا تا خراسان به همراه افغانستان و ماوراءالنهر. با موفقیت خاندان‌های شیعی در بدست گرفتن قدرت و بروز ناآرامی‌های اجتماعی و سیاسی فراگیر در خاورمیانه امکان وقوع یك انقلاب ادبی و فرهنگی در این منطقه فراهم گردید که به دنبال آن اندیشه‌های یونانی مآب، سکولاری و فلسفی رونق پیدا کردند. علمای سنی در پاسخ به این تحولات تلاش کردند تا آن چه را که خود به عنوان اسلام شناخته بودند تقویت کنند. آن‌ها در حوزهٔ فرهنگی سعی کردند تعریف دقیقتری از فرهنگ اسلامی ارائه دهند و در حوزهٔ اجتماعی تلاش نمودند تا زندگی گروهی منسجم‌تری را برای خود بوجود بیاورند.

شهر بغداد در جریان دو قرن دهم و یازدهم به کانون تضاد شیعی ـ سنی تبدیل شد. در این دوره خلیفه‌القادر (۱۰۳۱ـ۹۹۱) رهبری مبارزهٔ سنیان علیه شیعیان را در دست گرفت و تلاش کرد تا با تشکیل یك هیئت مذهبی از علمای سنی آئین‌های اسلامی فراموش شده را زنده کند. وی که از برگزاری جشن‌های مذهبی توسط سنیان حمایت می‌کرد رسماً مذهب حنبلی را به عنوان مذهب رسمی قرار داد. القادر طی سخنرانی که در سال ۱۰۱۹ انجام داد تفسیرهای تمثیلی از قرآن را مردود دانست و عقیده به حدوث قرآن را نادرست شمرد. وی همچنین اعلان کرد که چهار خلیفهٔ اول با توجه به ترتیب زمانی که به حکومت رسیدند دارای مقام و اهمیت می‌باشند (یعنی ابوبکر برترین خلیفه می‌باشد. پس از او عمر، سپس عثمان و در آخر علی(ع) قرار دارد). جانشین القادر، القائم، (۷۵ـ۱۰۳۱) نیز تلاشی را برای تبیین و تشریح عقاید خشك و سنتی اسلامی با کمك اصطلاحات و مفاهیم حنبلی آغاز نمود و همچنین سعی کرد حمایت مردمی را برای برقراری مجدد تسلط خلیفه بر امور مذهبی و سیاسی جلب کند. بدین ترتیب اهل سنت در قرن یازدهم نه تنها سعی کرد عقاید و آئین‌های سنتی اسلامی را زنده کند بلکه تلاش نمود تا خلیفه را مجدداً به عنوان رئیس و رهبر جامعهٔ اسلامی قرار دهد.

ظهور سلجوقیان در سال ۱۰۵۵ روابط بین گروه‌های فرقه‌ای و دولت را عمیقاً دچار تحول کرد. سلجوقیان از همان آغاز گرفتار اختلافات مذهبی موجود بین فرقه‌های مختلف شدند و لذا به زودی سیاست خود مبنی بر اتحاد با برخی از گروه‌های اسلامی را به اجرا گذاشتند. سلجوقیان از یك سیاست ضدشیعی سازش‌ناپذیر پیروی می‌نمودند و به سرکوبی فعالیت‌های شیعیان در سراسر قلمرو خود کمك می‌کردند. دشمنی آن‌ها با شیعیان تا حدی نتیجهٔ رقابتشان با فاطمیان بود و تا حدودی نیز از نگرانی آن‌ها نسبت به نابودی و براندازی حکومتشان توسط نهضت‌های زیرزمینی شیعیان نشأت می‌گرفت. با این حال خطر شیعیان آن‌قدر نبود که کاملاً توجیه کنندهٔ عناد و مخالفت سلجوقیان با آن‌ها باشد. علی‌رغم این که بسیاری از رژیم‌های خاورمیانه‌ای در دورهٔ سلجوقیان رسماً متعهد به مذهب شیعه بودند و مناطق بسیاری تحت کنترل اسماعیلیان قرار داشت این مذهب به هیچ‌وجه از حمایت مردمی لازم جهت تبدیل شدن به خطری جدی برای سلجوقیان برخوردار نبود. در عین حال سلجوقیان خود را با شیعیان در تضاد می‌دیدند و آن‌ها را خطر بزرگی برای خود تلقی می‌نمودند. سیاست ضد شیعی سلجوقیان باعث تغییر موضع این رژیم در قبال مکاتب رقیب سنی گردید. سلجوقیان ابتدا خود را در کشمکش بین حنفی‌ها ـ شافعی‌ها و حنبلی‌ها ـ اشعری‌ها داخل کردند، مکتب حنفی را مورد حمایت قرار دادند، و فعالیت‌های دو مکتب اشعری و شافعی را شدیداً سرکوب کردند. ولی در سال ۱۰۶۳ نظام‌الملك، وزیر جدید سلجوقیان، سیاست سلف خود را به طور کلی تغییر داد و بدون اجحاف در حق دیگر مکاتب سنی تعالیم دو مکتب شافعی و اشعری را نیز تا حدودی مورد حمایت قرار داد. وی سعی می‌کرد تا با حمایت از دو مکتب حنفی و شافعی کشمکش‌های مذهبی بین سنیان را فرو نشاند و بین آن‌ها نوعی اتحاد و همبستگی بوجود بیاورد. احداث مدارس در شهرهای مهم واقع در قلمرو سلجوقیان ابزار اصلی نظام الملك در اجرای این سیاست بود. بنابراین تحت حمایت سلجوقیان مدارس متعددی بنا گردیدند و بدینوسیله پایگاه‌های بسیار زیادی برای انجام فعالیت‌های آموزشی توسط معلمان سنی فراهم گردیدند. همچنین تحت حمایت سلجوقیان جبههٔ گسترده‌ای از سنی‌ها علیه فاطمیان و اسماعیلیان تشکیل شد. گمان می‌رود که نظام الملك در نظر داشت تا از گروه‌های مذهبی سنیان در جهت تحکیم

پایه‌های حکومت استفاده کند و از مکاتب فقهی و کلامی آن‌ها به عنوان ابزاری برای دست یابی به نفوذ سیاسی در بین توده‌ها بهره بجوید.

از زمان نظام‌الملك به بعد سیاست حمایت از فعالیت‌های مذهبی سنیان به یکی از سیاست‌های دائمی سلجوقیان تبدیل شد. بعد از مرگ وی در سال ۱۰۹۲ سلجوقیان مدتی از حنفی‌ها و مدتی دیگر از شافعی‌ها حمایت نمودند؛ تا اواسط قرن دوازدهم حنفی‌ها مورد علاقه‌ترین گروه برای حکومت بودند اما در نیمهٔ دوم این قرن شافعی‌ها و حنبلی‌ها مورد توجه قرار گرفتند و صاحب مدارس وقفی جدیدی گردیدند. با این حال در اواخر قرن دوازدهم دولت سیاست حمایت از مکتب واحدی را کنار گذاشت و چهار مکتب عمدهٔ فقهی (حنبلی، حنفی، ملکی و شافعی) را به یك اندازه به رسمیت شناخت. در این زمان علاوه بر مدارس که هر یك آموزه‌های یکی از مکاتب فقهی را تدریس می کردند کانون آموزشی جدیدی بوجود آمد با نام دارالحدیث. دارالحدیث که برای تدریس و تعلیم گفته‌های پیامبر تأسیس شد به مکتب فقهی واحدی اختصاص نداشت بلکه تأمین کنندهٔ منافع مشترك مسلمانان بود. در سال ۱۲۳۴ نیز به عنوان نمود بیشتری از سیاست سنی گرائی سلجوقیان مدرسهٔ جدیدی در بغداد بوجود آمد که هر چهار مکتب عمدهٔ فقهی در آن تدریس می‌شد. بدین ترتیب در جریان یك دورهٔ صد و پنجاه ساله سلجوقیان سیاست خود برای نزدیکی با برخی از نهضت‌های فرقه‌ای را کنار گذاشتند و در عوض سیاست احیای عقاید و آئین‌های سنتی اسلامی و همچنین سیاست توجه به کلیهٔ مکاتب مهم فقهی و اکثر گروه‌های کلامی را پیاده نمودند.

همچنین سلجوقیان دریافتند که خانقاه نیز به عنوان یك مرکز صاحب نفوذ در بین مردم و محل ارائهٔ آموزش‌های مذهبی از همان اهمیتی برخوردار می‌باشد که مدرسه برخوردار است. لذا آن‌ها در کنار حمایت از مدارس، خانقاه‌ها را نیز مورد پشتیبانی خود قرار دادند. خانقاه برای اولین بار توسط سلجوقیان به بغداد آورده شد و با نام «رباط» در آن‌جا شهرت یافت. رباط‌های بغداد به محل اقامت محدثان، فقها، متکلمان و به ویژه مبلغان تبدیل شدند؛ مبلغان کسانی بودند که در راستای منافع سلاطین سلجوقی به تبلیغات سیاسی و مذهبی می‌پرداختند.

بدین ترتیب نظام‌الملك با حمایت از مدارس، مکاتب فقهی، گروه‌های کلامی، و خانقاه‌ها سیاستی را پایه‌گذاری کرد که سعی داشت تا به وسیلهٔ حمایت از نهادهای مذهبی اهل سنت نوعی مشروعیت به حکومت ببخشد و ثبات سیاسی را در امپراتوری برقرار کند. به‌علاوه با اجرای این سیاست خصومت‌های فرقه‌ای از بین می‌رفت، امکان ایجاد نظام یکپارچه‌ای در تشکیلات قضایی فراهم می‌گردید، و همچنین نظام واحدی در آموزش امور فقهی و حقوقی بوجود می‌آمد. خلاصه این که در دورهٔ سلجوقیان مدارس و خانقاه‌ها به پایگاه‌هایی برای آموزش علوم فقهی و حقوقی، ابزارهایی برای کسب حمایت مالی جهت انجام پژوهش‌های دینی، و مراکزی برای تربیت کادرهای مذهبی و اداری، تبدیل شدند. همچنین مدارس و خانقاه‌ها در این دوره به‌عنوان پایگاه‌هایی برای تبلیغ اسلام اهل تسنن و جهانی کردن این مذهب عمل کردند.

نهادهای اسلامی و جامعهٔ اسلامی توده‌ای

نهادینه شدن فرقه‌های شیعی مکاتب فقهی اهل سنت، و انجمن‌های صوفیگری تنها بُعدی از ابعاد فرآیند بزرگی بودند که به دنبال آن جمعیت‌های مختلف خاورمیانه‌ای در درون یك «جامعهٔ اسلامی» قرار گرفتند. تحولات گستردهٔ تاریخی که باعث شدند رهبران و تشکیلات مذهبی اسلامی به عنوان پایه‌های زندگی جمعی و سازمان یافته در سراسر منطقه قرار بگیرند نیز یکی دیگر از ابعاد این فرآیند می‌باشند.

انتقال نهادهای اسلامی به درون جامعهٔ خاورمیانه مستلزم مسلمان شدن گستردهٔ مردم این منطقه بود. جای تعجب دارد که این امر در دورهٔ امپراتوری عباسیان رخ نداد. این امپراتوری که اولین اشکال فرهنگ ادبی، مذهبی و درباری اسلامی را بوجود آورد هیچگاه نتوانست اسلام را به دین اکثر مردم خاورمیانه تبدیل کند. در این دوران علی‌رغم این که بسیاری به اسلام پیوستند اما گروه‌های زیادی در عراق، بین‌النهرین، سوریه و مصر مسیحی باقی ماندند و زردشتیان زیادی در ایران دین خود را حفظ کردند. به عبارت دقیقتر تا دو قرن پس از فتح خاورمیانه تنها نخبگان حکومتی بودند که جمعیت مسلمانان این منطقه را تشکیل می‌دادند.

اولین گرِوَش گستردهٔ مردم به اسلام در مصر رخ داد (اواسط قرن نهم). در سال ۸۲۳ کشاورزان قطبی مصر شورش گسترده‌ای را به راه انداختند که در نهایت به شکست منتهی شد. پس از این شورش بادیه نشینان به روستاهای مسیحیان حمله کردند، و کلیسا را وادار به بر آوردن خواسته‌های خود نمودند. سرکوب شورش سال ۸۲۳، حملهٔ بادیه نشینان، و ضعف کلیسا از جمله عواملی بودند که باعث کم شدن علاقهٔ مسیحیان به دین خود گردیدند. از این رو مردم مناطقی از مصر که مسلمانانی در آن جا سکونت یافته بودند ـ از جمله مردم مناطق شرقی دلتای رود نیل و ساکنان بخشهایی از شمال مصر ـ به طور گسترده‌ای به اسلام گرویدند.

در هر حال تنها پس از سقوط امپراتوری عباسیان و بروز ناآرامی‌ها و آشوب‌های گسترده بود که توده‌های مردم خاورمیانه به اسلام گرویدند. در نتیجهٔ بروز درگیری‌های بلندمدت، عدم وجود امنیت در روستاها، به همراه نابودی نخبگان پیشین و اجتماعات روستایی، ایرانیان زیادی به اسلام روی آوردند. به نظر می‌رسد مبلغان صوفی نیز نقش زیادی در مسلمان کردن مردم ایران داشته‌اند. شیخ کازرونی و پیروانش توانستند روستاهای زیادی را در غرب ایران مسلمان کنند. در شرق ایران نیز فعالیت‌های تبلیغی از موفقیت خوبی برخوردار بود؛ مبلغان معتزلی و کرامی در این منطقه به موفقیت‌هایی دست یافتند. ساکنان منطقهٔ کنارهٔ دریای خزر نیز توسط شیعیانی که از بغداد بدانجا فرار کرده بودند به اسلام روی آوردند. تا اواخر قرن دهم اسلام به دین غالب در ایران تبدیل شد. صوفیان همچنین به آسیای مرکزی قدم گذاشتند و مردم ترك آن منطقه را نیز مسلمان کردند. در قرن یازدهم اسلام نه تنها آئین مورد پذیرش اقلیت حاکم بود بلکه دین اکثریت مردم ساکن عراق و ایران نیز به حساب می آمد (با این وجود تا اواخر قرن سیزدهم تعداد زیادی از مردم شمال بین‌النهرین و سوریه مسیحی باقی ماندند.)

در این عصر پر آشوب (دوران پس از فروپاشی امپراتوری عباسیان) مسلمانان قدیمی و تازه مسلمانان از نهادهای اسلامی به عنوان مبنایی برای ایجاد یك زندگی سازمان یافتهٔ گروهی استفاده کردند. درست همانطور که در عصر امپراتوری عباسیان از اسلام برای تعریف هویت نخبگان سیاسی و جامعهٔ شهری عرب ـ مسلمان استفاده شد در عصر جدید

نیز این دین برای تبیین هویت جمعی تودهٔ مردم خاورمیانه مورد استفاده قرار گرفت. در جریان دورهٔ بین قرن دهم تا قرن سیزدهم گروه‌های فرقه‌ای اسلامی و رهبران مذهبی توانستند رهبری جمعیت‌های خاورمیانه‌ای را در دست بگیرند و به این جمعیت‌ها هویتی اسلامی بدهند. چنین عملی به سهولت انجام گرفت. چون اشراف زمین دار و صاحب منصبان قدیمی قدرت خود را از دست داده بودند و به جای آن‌ها رژیم‌های نظامی جدیدی که تحت تسلط سربازان برده و رؤسای قبایل چادرنشین قرار داشتند حاکمیت سیاسی را در دست گرفته بودند. این فرمانروایان جدید موالی و گاهی بندگانی بودند که از نظر زبانی و نژادی با جوامع تحت تسلط خود اختلاف داشتند و از هیچ پیوند و ارتباط تاریخی با آن‌ها برخوردار نبودند. آن‌ها اگر چه توانستند حکومت‌های ایالتی را مجدداً برقرار کنند اما نتوانستند جای طبقهٔ زمین دار و صاحب منصبان قدیمی را بگیرند. در این دوره که نخبگان نظامی با سنت‌های محلی ناآشنا بودند علما توانستند با تکیه بر نفوذ مذهبی، و اختیارات آموزشی و قضایی‌شان موقعیت خود را به عنوان شخصیت‌های برجسته در بین مردم تثبیت کنند. آن‌ها با خانواده‌های بازرگانان، مقامات، و زمین داران بزرگ پیوند ازدواج برقرار کردند، و خود را به جای نخبگان محلی پیشین قرار داده، بدینوسیله طبقهٔ جدیدی را بوجود آوردند که دارای هویتی مذهبی بود.

علما علاوه بر این که موقعیت اجتماعی نخبگان پیشین را به خود اختصاص دادند نقش‌های آن‌ها را نیز از آن خود کردند. آن‌ها تصدی امور مربوط به جمع‌آوری مالیات‌ها، امور مربوط به آبیاری و همچنین تصدی امور قضایی و امنیتی را در دست گرفتند. آن‌ها اغلب در دولت‌های مختلف سلجوقیان با عنوان مسؤول یا کارگزار فعالیت می‌کردند. بنابراین علما از نخبگان علمی و مذهبی صرف که فقط دارای وظایف قضایی بودند به نخبگانی اجتماعی و سیاسی تبدیل شدند. غالباً هنگامی که رژیم‌های نظامی از بی‌ثباتی نسبی برخوردار می‌شدند علما به عنوان نمایندگان شهرها و مناطق محل زندگی خود از قدرت زیادی برخوردار می‌شدند و حتی گاهی فرمانداری این مناطق را نیز در دست می‌گرفتند. گاهی خانواده‌های علمای برجسته همانند رؤسای قبایل، زمین داران محلی، شاهزاده‌ها و فرماندهان نظامی بر شهرهای محل سکونت خود حکومت می‌کردند. برای

مثال خانواده‌هایی که از نسل «ابوبرده» بودند برای چندین قرن بر شیراز حکومت کردند، خانوادهٔ میکالی‌ها نیز حکومت نیشابور و خانوادهٔ برهن هم حکومت بخارا را برای مدتی در دست گرفتند. میکالی‌ها و برهن‌ها با چادرنشینانی که مناطق شرقی ایران و ماوراءالنهر را به تصرف خود در آورده بودند همکاری می نمودند. در دست گرفتن قدرت سیاسی با عقیدهٔ نخستین علما مبنی بر عدم دخالت در سیاست تعارض داشت اما این تغییر موضع با زوال و نابودی نهاد خلافت قابل توجیه بود.

نفوذ و قدرت اجتماعی علمای برجسته نه بر پایهٔ پست‌های دولتی آن‌ها قرار داشت و نه از تأمین منافع گروهی توسط آن‌ها ناشی می شد. قدرت واقعی آن‌ها قدرتی مشخص بود که از رابطهٔ شخصی آن‌ها به عنوان معلمین مذهبی با شاگردان و طرفدارانشان نشأت می گرفت. برای یك امام شیعی، بزرگ یك مکتب فقهی، و یا یك شیخ صوفی، رابطهٔ شخصی بین وی و طرفدارانش (که در حقیقت رابطهٔ بین عالم و فرد عادی، عابد و مبلغ، راهنمای مذهبی و فرد متعصب، و مراد و مرید بود) رابطه‌ای بسیار مهم و حیاتی بود. در این دوره با توجه به این که مقام و صلاحیت شخص عالم ضرورتاً از سطح علم و دانش وی و شهرت او به زهد و تقوا نشأت می گرفت هیچ سازمانی بوجود نیامد تا جریان انتصاب علما را به عنوان عالم یا رهبر دینی در دست بگیرد، به آن‌ها اجازه بدهد که با عنوان عالم و رهبر مذهبی فعالیت کنند، و یا این که رهبری مذهبی آن‌ها را تأیید نماید. در واقع صلاحیت و مرجعیت مذهبی هر عالم با تأیید و تصدیق دیگر علما و مردم عادی تعیین می‌شد. علما همچنین با حمایت از توده‌های مردم نفوذ خود را هر چه بیشتر در بین مردم افزایش دادند و بدینوسیله بین خود به عنوان نخبگان علمی و مردم عادی نوعی پیوند و ارتباط برقرار کردند. خلاصه این که آنچه در جامعه نقش اصلی را بازی می کرد شبکه‌ای از روابط شخصی بود نه مجموعه‌ای از نهادها و سازمان‌ها.

با این حال فرقه‌های شیعی، مکاتب فقهی اهل تسنن و انجمن‌های صوفیگری از نفوذ خوبی در سطح جامعه برخوردار بودند. مکاتب فقهی که به عنوان کانال‌هایی برای سازماندهی سیاسی محلی عمل می کردند، از فرقه‌های شیعی و انجمن‌های صوفیگری نفوذ بیشتری در جامعه پیدا کردند. این مکاتب در واقع گروه‌های سازمان یافته‌ای بودند

متشکل از تیم های مطالعاتی، معلمان و محصلان پیروان این مکاتب، اعضای ذینفع جامعه، و کارمندان دستگاه قضایی (از جمله معاونان حقوقی قضات، دفترداران و منشیان). علمای مکاتب فقهی روابط نزدیکی با خانواده های بازرگانان، بوروکرات ها و مقامات دولتی داشتند. حامیان عادی علما نیز اغلب در محل هایی یافت می شدند که مساجد و مدارسی با نام آن‌ها ساخته شده بود. در قرن یازدهم هر فرد به عضویت یکی از چهار مکتب عمدهٔ فقهی در آمده بود. هر فرد مکتب خود را با توجه به مکتب مورد پذیرش خانوادهٔ خود و یا مکتب رایج در محله، شهر یا منطقهٔ محل زندگیش بر می گزید. طرفداران هر مکتب عقاید و نظرات مکتب خود را به عنوان قواعد و احکام الهی تلقی می کردند. آن‌ها هنگامی که با مسائل و مشکلاتی در زمینهٔ تکالیف دینی خود روبه‌رو می شدند و همچنین به هنگام مواجهه با مشکلات و مسائلی در زمینهٔ موضوعات حقوقی و تجاری به رأی و نظر علمای فقه رجوع می کردند. بدین ترتیب مکاتب فقهی ارتباطات اجتماعی خود را افزایش دادند و به عامل برقرار کنندهٔ پیوند بین مردم و علما تبدیل شدند.

در کنار گروه‌های مذهبی اسلامی گروه‌های دیگری نیز در این دوره (دوران پس از سقوط امپراتوری عباسیان) وجود داشتند. این گروه‌های کوچك در کنار گروه‌های مذهبی توانستند اهمیت اجتماعی و سیاسی خود را حفظ کنند. گروه‌های کوچکی از قبیل خانواده، روستا، و محلات شهری که بر پایهٔ روابط خانوادگی، نژادی، فرقه‌ای و یا شغلی تشکیل یافته بودند از جمله گروه‌های غیر مذهبی فعال این دوره بودند. همچنین در این دوره گروه‌هایی از جوانان وجود داشتند که «فتیان»، «عیارون» یا غازی‌ها نامیده می شدند. این گروه‌ها از جوانانی تشکیل یافته بودند که از طبقهٔ کارگر برخاسته و از خانواده، قبیله و فعالیت‌های شغلی خود کناره گرفته بودند. آن‌ها که از شجاعت و بی باکی زیادی برخوردار بودند نقش پیچیده‌ای در زندگی اجتماعی شهرها و روستاها داشتند. عیارون عراق و ایران عمدتاً گروه‌های تبهکاری بودند که گاهی بعنوان مردانی خشن به اشراف محلی، محلات شهری و یا فرقه‌های مذهبی خدمت می کردند، گاهی به عنوان غارتگران متجاوز عمل می نمودند و گاهی از ساکنان زادگاه خود دفاع می کردند. غازی‌های مناطق روستایی واقع در شرق ایران نیز عناصر مهمی در مقاومت محلی علیه تهاجمات چادرنشینان به حساب می آمدند.

به احتمال زیاد وجود یك فرهنگ مردسالار در خاورمیانه به همراه وجود تمایل برای انتقام‌گیری در این منطقه باعث تمایل برای گروه‌بندی در بین مردم این منطقه گردیده بود. در اثر تشکیل گروه‌های سازمان یافته در خاورمیانه اگرچه شهرهای این منطقه به مناطقی ناآرام و آشوب‌زده تبدیل شدند با این حال قدرت مقاومت این شهرها در برابر رژیم‌های چادرنشین و برده‌ای تا حدودی افزایش یافت. بنابراین هریك از شهرها و روستاهای خاورمیانه به گروه‌ها و دستجات متعددی تقسیم می‌شدند. این گروه‌ها بر پایهٔ روابط محلی، فرقه‌ای و شغلی تشکیل یافته بودند و هیچگاه گروهی بر پایهٔ طبقهٔ اقتصادی در این منطقه شکل نگرفت. در شهرهای ایران مسؤولان دولتی، متخصصان، زمینداران و بازرگانان سعی می‌کردند بر گروه‌های تشکیل شده توسط طبقات پائین‌تر تسلط داشته باشند. اما با این حال گروه‌های اجتماعی و سیاسی این منطقه اغلب بر پایهٔ روابط محلی و منطقه‌ای تشکیل یافته بودند نه بر پایهٔ ارتباط‌های طبقاتی. در نتیجهٔ وجود این روابط محکم جمعی و محلی به ندرت روستا یا شهر یکپارچه و یکدستی در خاورمیانه دیده می‌شد.

در خاورمیانهٔ پس از عباسیان مکاتب فقهی و انجمن‌های صوفیگری معمولاً در قالب گروه‌های محلی و منطقه‌ای قرار داشتند. این گروه‌ها اغلب برای بدست گرفتن پست‌های قضایی و آموزشی با یکدیگر به کشمکش می‌پرداختند و غالباً بر سر عقاید مکتب خود و برای دفاع از اعتبار و حیثیت مکتبشان گرفتار درگیری‌های تلخی با یکدیگر می‌شدند. با این حال مکاتب فقهی و انجمن‌های صوفیگری به ایجاد پیوند بین مردمان مختلف شهری و بوجود آوردن گروه‌های بزرگی از مسلمانان به جای گروه‌های محلی کمك کردند. این مکاتب و انجمن‌ها که در فراسوی مرزهای شهری، منطقه‌ای و محلی قرار می‌گرفتند در حاشیهٔ دولت‌ها و امپراتوری‌ها دارای سازماندهی خوبی بودند و در نواحی داخلی، نیز به‌عنوان انجمن‌های گسترده‌ای متشکل از محصلان و علمای هم‌عقیده فعالیت می‌کردند. برخوردار شدن این مکاتب و انجمن‌ها و همچنین بوجود آمدن پیوستگی بین همهٔ مسلمانان به عنوان یك امت واحده تأثیر مهمی در بیداری اجتماعی مسلمانان داشتند. مکاتب فقهی و طریقت‌های صوفیگری که در اثر مسافرت‌های علما، صوفیان، بازرگانان و محصلان و همچنین در اثر پذیرش نظرات مشترك به هم نزدیك شده بودند هم در تشکیل و

شکل گیری زندگی جمعی محلی عوامل مهمی به شمار می آمدند و هم در پیوند دادن هر منطقه با دیگر مناطق مسلمان. به عبارت دیگر روابط گروهی مسلمانان هم ماهیتی محلی داشت و هم ماهیتی فرامحلی.

این الگوی ارتباطی به عنوان الگوی حاکم بر خاورمیانه موقعیت خود را تثبیت کرد. در این الگو شهرها و روستاها از هیچ حس شهروندی مشترك در بین ساکنان خود برخوردار نبودند، به هیچ وجه یك مجموعهٔ واحد را تشکیل نمی‌دادند، و هیچ حکومت مستقلی بر آن‌ها حاکم نبود. به‌علاوه در این الگو هیچ نهادی با حقایق اجتماعی و روانشناسی زندگی شهری و روستایی تطبیق نداشت. در چنین جوامعی که دارای ترکیبی از هویت‌های محلی و فرامحلی بودند و ازیکپارچگی سست و شکننده‌ای برخوردار بودند مردم برای حل مشکلات مشترك به وساطت و میانجیگری غیر رسمی علمای برجسته متوسل می‌شدند. حمایت و طرفداری افراد و گروه‌های مختلف از علما به آن‌ها این قدرت را می‌داد که بتوانند در منازعات محلی میانجیگری کنند، افراد محلی را در صورت لزوم بسیج کنند، و منافع مذهبی و سیاسی مشترك مردم منطقه را تعریف نمایند. مردم شهرها توانستند بر پایهٔ نفوذ شخصی علما و توافق‌های غیر رسمی به نوعی همبستگی و اتحاد دست پیدا کنند.

جوامع شهری و روستایی خاورمیانه معمولاً جوامعی خودگردان نبودند. علمای برجستهٔ این جوامع نه در امور حکومتی فعالیت داشتند و نه در امور نظامی. آن‌ها نه مهارت‌های لازم برای اداره کردن جنگ‌ها را داشتند و نه از مهارت‌های لازم برای اداره کردن املاك و سرپرستی درآمدهای حاصل از آن‌ها برخوردار بودند. این جوامع فاقد مهارت‌های فنی، مبانی تشکیلاتی، و بنیان‌های اقتصادی لازم برای حصول به استقلال سیاسی بودند. آن‌ها از انسجام داخلی لازم برای کسب استقلال سیاسی برخوردار نبودند و از برهم خوردن نظم داخلی خود نگرانی بیشتری داشتند تا از وجود دست سنگین رژیم‌های بیگانه بر سر خود.

البته ما نمی‌خواهیم بگوییم که فقدان استقلال سیاسی در این جوامع تقصیر خودشان بود. قرار داشتن این مناطق در دستان مردمان چادرنشین و جنگ‌سالاران برده‌ای که از نظر نظامی و اقتصادی بر آن‌ها و حتی بر کل کشور تسلط داشتند امکان دستیابی این جوامع به

استقلال را ناممکن می‌ساخت. تنها در دوره‌های فترت یعنی در زمان عدم وجود رژیم‌های قوی نظامی -با قیام علمای برجسته و همراهی طرفداران محلی آن‌ها- امکان دستیابی نیروهای محلی به استقلالی موقتی فراهم می‌گردید. با روی کار آمدن رژیم‌های ضعیف نظامی به‌علاوه مقاومت مردم شهرها در برابر استثمار، شورش علیه فرمانداران منفور و اعتراض علیه اخذ مالیات‌ها رایج و شایع می‌شد. در مواردی که امپراتوری‌های حاکم ضعیف بودند شورش‌های عیارون یا نیروهای غازی به رهبری علما حتی می‌توانست سرنوشت امپراتوریها را رقم بزند. در سال ۹۹۲ سامانیان که با نیروهای در حال پیشروی قراخانیان مواجه شدند به آخرین راه چارهٔ خود یعنی توده‌های مردم بخارا متوسل شدند اما علمای مذهبی این خطه مردم را به بیطرفی دعوت کردند. به همین ترتیب علما و شخصیت‌های برجستهٔ نیشابور نیز عامل فتح این شهر توسط سلجوقیان شدند. آن‌ها که معتقد شده بودند غزنویان دیگر نمی‌توانند از خراسان دفاع کنند تسلیم سلجوقیان شدند و تودهٔ مردم این منطقه را در اختیار آن‌ها قرار دادند. اما به هر حال این امپراتوریها بودند که حکومت می‌کردند.

خلاصه این که در طی دورهٔ بین سال‌های ۹۵۰ و ۱۲۰۰ ساختارهای اجتماعی محلی در عراق و ایران و همچنین نخبگان این دو منطقه ماهیتی اسلامی پیدا کردند. رهبران مذهبی اسلامی از طریق مکاتب فقهی، طریقت‌های صوفیگری، و فرقه‌های شیعی توانستند نه تنها برای پیروان معدود خود بلکه برای توده‌های مردم خاورمیانه تشکیلاتی گروهی بنیاد بنهند؛ همچنین تحت رهبری و هدایت آن‌ها بین جوامع مسلمان نوعی پیوند و ارتباط برقرار شد. بدین ترتیب اسلام به خاورمیانهٔ پس از امپراتوری عباسیان هویت جدیدی داد و در حالی که فاتحان و رژیم‌هایی می‌آمدند و می‌رفتند موقعیت اسلام به عنوان پایه و اساس نظم اجتماعی و سیاسی منطقه بیشتر و بیشتر تثبیت می‌شد.

فصل یازدهم

آرمان مشترك

در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان نظریات سیاسی بسیاری در رابطه با نهادهای حکومتی، مردمی و مذهبی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. نظریات علمای اهل تسنن دربارهٔ خلافت، نظریات موجود در کتاب‌های راهنمای نوشته شده برای شاهزادگان، و نظریات شارحان اندیشه های افلاطون و ارسطو در خصوص دولت آرمانی از جمله عمده ترین نظریات سیاسی این دوره می‌باشند. این نظریات که تا حدودی واکنشی بودند در برابر شرایط متغیر اجتماعی باعث افزایش اهمیت سیاست و جامعه در نزد مسلمانان شدند.

علمای اهل تسنن نظریات خود در رابطه با خلافت را در رساله‌های کلامی و فقهی خود بیان کرده اند. آن‌ها در این رساله‌ها تلاش نموده‌اند تا فلسفهٔ وجودی نهاد خلافت، اهدافی را که این نهاد باید دنبال کند، صفات لازم برای یك خلیفه، چگونگی انتخاب خلفا، و وظایف افراد در قبال خلفا را تبیین و تشریح کنند. فرض اساسی موجود در این آثار این است که خلفا باید قدرت را در دست بگیرند تا شریعت را اجرا کنند و مانع از فروپاشی جامعهٔ اسلامی گردند.

تا قبل از اواسط قرن دهم مهمترین موضوع سیاسی مورد بحث در بین مسلمانان این بود که چه کسی حق در دست گرفتن خلافت را دارد و چه چیزی این توانایی را به خلفا

می‌دهد تا بتوانند وظایفشان را انجام دهند. اهل سنت می گفتند هر کسی که دارای شرایط و صفات لازم بود و طی فرآیندی انتخاب گردید خلیفه است. تا این زمان نویسندگان اهل تسنن تنها از انجام تشریفاتی برای واگذاری و بدست گیری قدرت (از جمله صدور حکم رسمی از سوی خلیفهٔ وقت برای تعیین جانشین خود، مشاوره با علمای مذهبی در هنگام انتخاب جانشین، سوگند خوردن خلیفهٔ جدید به هنگام نشستن بر مسند خلافت، و پیمان بستن او با جامعه) صحبت می کردند. اما از این زمان به بعد دیگر مشخص بود که خلفا نمی‌توانند وظایف سیاسی و مذهبی خود را انجام دهند.

در این زمان با روی کار آمدن حکومت‌های سلطنتی قدرت و اختیارات واقعی خلفا از چنگ آن‌ها خارج شد و با بروز درگیری‌ها و کشمکش‌های فرقه ای مرجعیت دینی آن‌ها نیز کاهش یافت. نظریه پردازان اهل تسنن در این زمان سعی کردند نظرات خود را با این واقعیات تطبیق دهند. یکی از این افراد ماوردی (وفات ۱۰۵۸) بود. این فقیه سنی مذهب کتابی نوشته است با نام «الاحکام السلطانیه» (اصول حکومتداری). وی در این کتاب حفظ دین و سنن اولیاء آن، اجرای آراء قضایی، و حمایت از مسلمانان را به عنوان وظایف اصلی خلیفه بر شمرده است. با این حال وی از تلاش خلیفه برای بازیافتن اختیارات سیاسی و مذهبی خود حمایت می کند و آن را امری مشروع تلقی می‌نماید. ماوردی نظریهٔ خود را با بحثی در رابطه با واگذاری قدرت، چگونگی انتخاب مسئولان حکومتی و مدت تصدی آن‌ها، و صفات اخلاقی و فردی لازم برای هر صاحب منصب دنبال می کند. او در کتاب خود دربارهٔ تشکیلات قضایی، چگونگی جمع آوری مالیات، چگونگی افزایش تولیدات کشاورزی، و همچنین دربارهٔ مجازات‌های مناسب برای جرم‌های کیفری[1] سخن رانده است. بدین ترتیب وی طرح جامعی را برای ایجاد یك حکومت اسلامی ارائه نموده است. در کتاب ماوردی علاوه بر بحث‌های علمی نوعی آرمان گرایی مذهبی و جهت گیری سیاسی هم به چشم می خورد. از نظر ماوردی خلافت هم یك مسئولیت مذهبی است و هم یك حقیقت سیاسی.

---

1. Criminal Offenses

غـزالی (۱۱۱۱ ـ۱۰۵۸) نیـز در کنار حـمـایت از اصـول و سنن دینی توجـه واقع‌بینانه‌ای به واقعیات سیاسی داشت. او نیز در صدد بود تا نقش اصلی خلفا یعنی دفاع از سنت پیامبر و شریعت را به آنها باز گرداند، اتحاد مسلمانان را مجدداً برقرار کند، و قدرت نظامی و دنیوی خلفـا را به آن‌ها باز گرداند. وی می‌دانست کـه برای نیل به این اهداف باید نخبگان نظامی ترك را با هم متحد کند، آن‌ها را مطیع خلیفه قرار دهد، دستگاه سیاسی را اصلاح کند، و به ویژه از توانمندی‌های خلفا و سلاطین حاکم برای سرکوب کردن دشمنان اسلام به خصوص شیعیان استفاده کند. مهمترین مسأله برای غزالی این بود که عقاید صحیحی را در اذهان فرد فرد مسلمانان قرار دهد، آن‌ها را به سوی تقوای خالصانه‌ای رهنمود گردد، و آن‌ها را در مسیر عمل صحیح به شریعت قرار دهد. وی با این که اعتقاد راسخی به خلافت داشت، با به قدرت رسیدن رؤسای قبایل چادرنشین و جنگ‌سالاران برده به طور سـازش پذیرانه ای نظرات خـود را اصـلاح کـرد. او به خـوبی می‌دانست این فرمانروایان نظامی هستند که خلفا را انتخاب می کنند و خلفا نیز در عوض به حاکمیت این نظامیـان مـشروعیت می‌بخشند. به نظر او حکومت اسلامی حکومتی بود متشکل از حاکمیت خلفا و اختیارات چشمگیر سلاطین.

نکتهٔ جالب توجه آن است که در دورهٔ مورد بحث (دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان) علمای اهل تسنن همواره بر لزوم اطاعت از حکومت تأکید می کردند و در این راه از آیات قرآن و احادیث به عنو ن مؤید استفاده می کردند. ابن‌باجه (وفات ۹۹۷)، متکلمی حنبلی مسلك، هر گونه شورش مسلحانه علیه حکومت را محکوم می کرد. وی اطاعت همهٔ افراد از حکومت را لازم می‌شمرد اما این اطاعت از نظر او محدودهٔ مشخصی داشت. چنانچه امر حکومت بر خلاف فرامین الهی بود افراد می‌بایست از انجام آن سر باز زنند. به همین ترتیب غزالی نیز معتقد بود که باید از حکام اطاعت نمود زیرا مخالفت با آن‌ها، حتی مخالفت با حکومت استبدادی اقدام نادرستی می‌باشد. وی با نکوهش جنگ‌های داخلی ادعا می کرد که هر حکومتی باید به عنوان پدیده ای مورد لزوم پذیرفته شود.

تعلق خاطر علمای اهل سنت به حفظ وضع موجود ناشی از پیش فرض‌های آن‌ها در خصوص واقعیات سیاسی و اخلاقی بود. فقهای اسلامی معتقد بودند که انسان‌ها را باید

وادار کرد تا از قانون اطاعت کنند و از انجام اقدامات ظالمانه دست بکشند. آن‌ها همچنین اعتقاد داشتند که در صورت فقدان یك حکومت قوی خصومت‌های گروهی منجر به بروز بی‌نظمی در جامعه خواهند شد (البته این نگرانی‌ها غیر واقع بینانه هم نبود). بنابراین فقهای مسلمان با توجه به ضروریات سیاسی به سوی پذیرش مشروعیت حکومت‌های موجود و کنار گذاشتن اصرار خود بر برتری و تفوق خلیفه گام بر داشتند.

با از بین رفتن نظام خلافتی در سال ۱۲۵۸ متفکران سیاسی اهل تسنن طرح نوع خاصی از حکومت اسلامی‌را که بر پایهٔ همکاری بین حکام غیر مذهبی و علمای مذهبی قرار داشت ارائه کردند. این نظریه‌پردازان سیاسی، علما را به عنوان مشاوران شاهزاده های حاکم معرفی کردند و بدین ترتیب نقش بزرگی را به علما اختصاص دادند. حنبلی‌ها از همان اوایل قرن نهم بر اهمیت حکم قرآنی «به امور خوب فرمان بده و از امور بد نهی کن» تأکید می کردند. آن‌ها عمل به این حکم را وظیفهٔ هر عالم و مسلمان می‌دانستند و عمل به این حکم را پایه و اساس اجرای شریعت در جامعه تلقی می کردند. به‌علاوه آن‌ها و دیگر متکلمان مسلمان با به قدرت رسیدن بردگان و رؤسای قبایل چادر نشین بر لزوم «نصیحت» نخبگان حاکم جهت ترغیب آن‌ها به رعایت و اجرای دستورات اسلامی اصرار می‌ورزیدند.

با محو شدن نظام خلافتی، علما و صوفیان به عنوان منادیان خواسته های مذهبی و گروهی مسلمانان از اهمیت و اعتبار خاصی بر خوردار شدند. درست همانگونه که مشروعیت خلفا بر پایهٔ جانشینی آن‌ها به جای پیامبر و بر اساس این فرض قرار داشت که آن‌ها علم، قوهٔ ادراك، و ویژگی‌های اخلاقی لازم برای اجرای تعالیم وحیانی را دارند اعتبار و مشروعیت علما و صوفیان نیز بر پایهٔ ترکیبی از دو عنصر جانشینی موروثی و جانشینی کاریزماتیك قرار داشت. در علم حدیث، اهل تسنن همیشه بر انتقال مستقیم احادیث از اساتید به شاگردانشان تأکید می کردند. از نظر آن‌ها سندیت هر حدیث به زنجیرهٔ انتقال آن که به پیامبر ختم می‌شد بستگی داشت. به همین ترتیب تعالیم متون فقهی نیز به صورت مستقیم از فقها به شاگردانشان انتقال می‌یافت. مشروعیت و اعتبار بزرگان صوفی نیز بر پایهٔ دستاوردهای شخصی و شجره نامهٔ معنوی آن‌ها قرار داشت. بدین ترتیب طرفداران خلافت، شاگردان علما و مریدان صوفیان به اصل مهم واحدی اعتقاد داشتند و آن امکان

انتقال شخصیت پیامبر در وجود افراد دیگر بود.

احمد بن تیمیه (۱۳۲۸ ـ ۱۲۶۳) از جمله نمونه‌های بارزی است که در عمل و نظر سعی کرد علما را به عنوان حافظان اصلی منافع مذهبی و گروهی مسلمانان قرار دهد. وی یکی از علمای برجستهٔ حنبلی در قرآن و حدیث بود و نویسندهٔ فعالی بود که در زمینه های مذهبی متنوعی آثاری را خلق کرده است. وی که متولد حران، در بین النهرین بود، با حملهٔ مغول‌ها به دمشق فرار کرد و در آن‌جا به دلیل این که فعالیتی را برای اعدام کردن یك مسیحی اهانت کننده به پیامبر رهبری کرد در بین مسیحیان مورد تنفر واقع شد. ابن تیمیه در موعظه‌ها، سخنرانی‌ها و در اعتقاد نامه های منتشر شدهٔ خود مخالفان مذهبی اش را سخت مورد حمله قرار می‌داد. وی با مکتب اشاعره و کلیهٔ اشکال کلام نظری مخالف بود، با تمام اشکال صوفیگری متافیزیکی مخالفت می‌ورزید، نظرات شاذ مذهبی و همچنین نظرات مذهبی مخالف اصول اخلاقی را رد می کرد، با حرمت داشتن آرامگاه‌های اولیاء و مردان مقدس مخالف بود، و همچنین با بعضی از مسائل حقوقی از جمله قانون طلاق مخالفت شدیدی داشت. او در تظاهرات‌هایی که برای از میان برداشتن عبادت‌های خاص فرقه‌ای انجام می گرفت شرکت می کرد، در لشکرکشی‌هایی که علیه اسماعیلیان، انجام می گرفت حضور می‌یافت، و همچنین مقاومت مسلمانان دمشق علیه تهاجمات مغول‌ها را رهبری می‌نمود. او شدیداً تأکید می کرد شریعت باید عامل تعیین کنندهٔ اساسی در زندگی روزانهٔ هر فرد مسلمان باشد.

ابن تیمیه معتقد بود علما وظیفه دارند تا با ارائهٔ پند و اندرز و نصیحت به حکام از شریعت حمایت کنند، اصول اخلاقی صحیح را به جامعهٔ مسلمانان بیاموزند، و «به انجام کارهای خوب فرمان دهند، و از انجام کارهای بد نهی کنند». وی حمایت از نهاد خلافت را رها کرد ـ ابن تیمیه معتقد بود که از دوران اولیهٔ اسلام به این طرف خلفای راستینی بر جامعه حکومت نکرده‌اند ـ و حکومت‌های حاکم بر جامعهٔ مسلمانان را به شرط توجه به پند و اندرزهای علما به عنوان حکومت‌هایی اسلامی معرفی کرد. لذا وی مفهوم جدیدی از دولت و جامعه را ارائه کرد که بازیگران اصلی آن علما بودند نه خلفا. وی همچنین خواستار دادن نقشی به مردم محلی در ادارهٔ حکومت‌های موجود گردید. بدین ترتیب علمای اهل

تسنن کم کم از اصرار خود نسبت به ایجاد حکومتی خلافتی دست برداشتند و سلاطین و علما را به‌عنوان چهره های کلیدی نظام سیاسی اسلامی پذیرفتند.

درحالی که نظریات سیاسی اهل تسنن در محافل مذهبی اسلامی متولد می شدند، به تقلید از ایرانیان کتاب‌های راهنمای ویژه‌ای نیز در زمینهٔ مسائل کشورداری نگارش می‌یافتند. (اولین کتاب‌های راهنمای کشورداری ایرانیان در جریان دو قرن هشتم و نهم به عربی ترجمه شدند تا راهنمای خلفای عباسی باشند). در اثر آشوب‌ها و ناآرامی‌های دو قرن دهم و پانزدهم مأموران حکومتی و علمای مذهبی به تقلید از ایرانیان الگوها و پند و اندرزهایی را برای شاهزاده ها به رشتهٔ تحریر در آوردند تا اصول و ویژگی های یك حکومت خوب را به اربابان ترك خود معرفی کنند.

مهمترین رساله از این نوع کتاب «الحکومه» نظام‌الملك می باشد. نظام‌الملك در این کتاب سلطان را به اجرای عدالت توصیه می کند و پند و اندرزهایی را در خصوص حکومت‌داری به او ارائه می‌دهد. این اثر به تبیین و تشریح وظایف مناسب برای سربازان، پلیس، جاسوسان، و مأموران مالی اختصاص یافته است. نظام‌الملك در این کتاب برای تبیین و تشریح پند و اندرزهای خود حکایت‌هایی را از پادشاهان بزرگ گذشته ذکر می کند. اثر مهم دیگر «قابوسنامه»، تألیف کیکاووس (وفات ۱۰۸۲) می‌باشد. این اثر دانشنامهٔ موجزی است از تعلیمات یك پادشاه پیر که برای فرزند مورد علاقه اش نوشته است و شامل پند و اندرزهایی در خصوص چگونگی ادارهٔ مناسب خانوادهٔ سلطنتی، بخش کشاورزی، مشاغل و حکومت می‌باشد. کیکاووس در اثر خود سعی می کند از فرزندش یك سیاستمدار، مرد شریف و مسلمان خوب بسازد. کتاب «نصیحة‌الموك» غزالی نیز یکی دیگر از این نوع کتاب‌ها است. درحالی که نظام‌الملك در کتاب خود مسائل واقع بینانه ای را مطرح کرده است و کیکاووس نیز در پی تربیت کردن و آموزش دادن به یك اشراف زاده می باشد، غزالی در کتاب خود نظرات اسلام، و ویژگی های اخلاقی مورد انتظار یك حاکم را بیان می دارد و به وظیفهٔ وی در دفاع از دین راستین اشاره می کند. وی با ذکر مثال‌هایی از پادشاهان ایران باستان و با نقل گفته‌های افراد خردمند سعی می کند تعالیم و نظرات خود را تشریح و تبیین کند و اثر خود را که اثری مذهبی می باشد با رنگ و بوی ادبیات فارسی آغشته نماید.

این آثار از نظر لحن و محتوی با هم بسیار متفاوت هستند اما همه آن‌ها به اهداف غایی از تشکیل حکومت پرداخته‌اند و در مورد چگونگی تربیت حاکمی بحث کرده‌اند که از بینش، شخصیت، و کاردانی لازم برای تحقق بخشیدن به این اهداف برخوردار باشد. از نظر این آثار غایت حکومت حمایت از اجرای عدالت می‌باشد. در کتاب نظام الملک پادشاه مسئوول تأمین رفاه مردمش شناخته شده است. از نظر اثر مذکور عدالت به این معنی است که هر طبقه ای از مردم ـ سربازان، کارگزاران، بازرگانان و کشاورزان ـ از حقوق ویژهٔ خود برخوردار شود، از ضعیف حمایت گردد، و قدرت تولید مردم نیز حفظ شود. از نظر نظام الملک در شرایط ویژه، عدالت بر پایهٔ عرف و شریعت مشخص می‌شود. همچنین به نظر او پادشاه وظیفه دارد از سنن اسلامی حمایت کند و قدرت تولید جامعه و ثبات آن را حفظ نماید؛ پادشاه برای انجام این وظایف در قبال خدا مسؤول است. «هر یك از شما چوپانی است و هر یك از شما در قبال گلهٔ خود پاسخگو می‌باشد».

غزالی نیز در نصیحة‌الملوك خود بر اهمیت عدالت تأکید می کند، وی در این کتاب می نویسد یك پادشاه باید بداند که خدا سلاطین عادل را دوست دارد ودر روز آخرت درمورد آن‌ها به قضاوت خواهد نشست. اوباید مراقب باشد تا مأموران، خادمان و بندگانش نیز همانند خودش منضبط و قانونمند باشند. مهمترین وظیفهٔ پادشاه این است که از بدعت گذاری و انجام کارهای بد و شیطانی دوری کند، سنت پیامبر را رعایت کند و افراد شریف را پاداش دهد و انسان‌های بد را طرد کند. از نظر غزالی (و همچنین نویسندگان غیرمذهبی) کارکرد اساسی نظام پادشاهی حمایت از نظم جامعه و تعالیم دین راستین می‌باشد.

بنابر عقیدهٔ این آثار (کتاب‌های راهنما) یك راهکار عمده و اساسی برای اجرای عدالت این است که پادشاه خودش فرد عادلی باشد. اگرچه مسائل سیاسی و غیرسیاسی متعددی هستند که برای اجرای عدالت باید بر آن‌ها فائق آمد اما تحقق عدالت نهایتاً به ویژگی‌های عقلانی واخلاقی پادشاه وابسته است. یك پادشاه مناسب برای اجرای عدالت فردی است عاقل، عالم، با تجربه، متین، محتاط، صبور و خویشتن‌دار. همچنین وی باید جدی، با وقار و قاطع بوده، ترس، وفاداری و رفتار شایستهٔ زیردستان و مردم خود را

برانگیزد. او می‌بایست از دروغ، حرص و آز، حسادت، و بزدلی پرهیز کند. اگر پادشاه دروغگو باشد مردم ترسی از وی نخواهند داشت. اگر اهل حرص و آز باشد هیچ امیدی به اجرای عدالت توسط وی نخواهد بود. اگر وی همیشه خشمگین باشد مردم به وی اعتماد نخواهند کرد. پسندیده‌ترین صفت یك پادشاه سخاوت وی می‌باشد. او باید به خادمان خود پاداش دهد و خزانه خود را صرف کسانی کند که وی را یاری می کنند. شخصیت خوب وی نه تنها حمایت و پشتیبانی زیردستان را برای وی به ارمغان می آورد بلکه آن‌ها را نیز ترغیب می کند با زیردستان خود خوب برخورد کنند. بنابراین صفات و ویژگی‌های اخلاقی پادشاه برای ایجاد توانایی در وی جهت برقراری عدالت عامل اساسی به شمار می آیند. از نظر غزالی این صفات خوب در اثر ترس از خدا در پادشاهان به‌وجود می آیند؛ زیرا که این افراد می‌دانند در این جهان به طور موقت اقامت دارند و تقدیر و سرنوشت نهایی آن‌ها در جهان آخرت قرار دارد.

پادشاه برای پروراندن این صفات در وجود خود باید با علما و خردمندان مشورت کند. آن‌ها به وی می آموزند که خداوند چه کارهایی را از او می خواهد؛ او را از بدعت گذاری باز می‌دارند و همچنین او را کمك می کنند تا به یك پادشاه عادل تبدیل شود. بنابراین علما از یك طرف صفات خوب و لازم برای پادشاه را برمی‌شمارند و از طرف دیگر پادشاه را کمك می کنند تا بتواند این صفات را در وجود خود قرار دهد. خلاصه این که کتاب‌های راهنما بر ویژگی‌های شخصی پادشاه به عنوان پایه‌ای برای تحقق عدالت اجتماعی تأکید می کنند.

نظریات سیاسی نوع سوم نظریاتی می‌باشند که از میراث علمی یونان سرچشمه گرفته‌اند. این نظریات توسط مسلمانان شارح آثار افلاطون و ارسطو یعنی فارابی (وفات ۹۵۰)، ابن سینا (۱۰۳۷-۹۸۰)، ابن رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶) و دیگران که مسألهٔ دولت آرمانی و حاکم آرمانی را بررسی کرده‌اند ارائه گردیده اند. تکامل بخشیدن به عقل نظری و دستیابی به سعادت از طریق مشاهدهٔ، عقلانی حقیقت الهی عالیترین اهداف نظریات سیاسی - فلسفی این دوره (دوره پس از امپراتوری عباسیان) می‌باشند. بنابر نظریات سیاسی - فلسفی این دوره ایجاد دولت آرمانی مستلزم همکاری انسان‌ها با هم می‌باشد.

فارابی بزرگترین نظریه‌پرداز سیاسی این دوره از منظر فلسفی می‌باشد. وی کتاب «المدینة‌الفاضله» خود را با ذکر خلاصه‌ای درباره اصول حاکم بر وجود الهی، چگونگی صدور و انتشار عقل‌های آسمانی، و رابطهٔ بین عقل و تصورات بشری با جهان قدسی آغاز می‌کند. هدف اصلی فارابی در این کتاب این است که ماهیت هستی و عقل را دریابد و به بینش روحانی از حقیقت دست پیدا کند. از نظر او فیلسوف دارای نقش مهمی می‌باشد. فیلسوف باید حقیقت را دریابد و برای واقعیت بخشیدن به آن در جامعه تلاش کند. فیلسوفی که به بینشی نظری در رابطه با حقیقت دست یافته است تنها شخصی است که شایستگی لازم برای حکومت کردن، آموزش دادن مردم، شکل دادن شخصیت آن‌ها براساس اصول اخلاقی، یاد دادن هنرهای سودمند به آن‌ها، و تشویق آن‌ها به انجام کارهای خوب (به طوری که به بالاترین درجهٔ کمال ممکن برسند) را دارا می‌باشد.

فارابی در کتاب «کلمات قصاری برای سیاستمداران»[1] می‌نویسد که دو نوع دولت آرمانی وجود دارد. یکی دولتی که توسط «فیلسوف ـ پیامبر ـ شاه» اداره می‌شود. فیلسوف ـ پیامبر ـ شاه شخصی است که از طریق وحی با خدا ارتباط دارد. دولت آرمانی نوع دوم دولتی است که بر طبق قوانین ارائه شده توسط «فیلسوف ـ پیامبر» اداره می‌شود. حاکم این دولت باید با قوانین ارائه شده توسط «فیلسوف ـ پیامبر» آشنا باشد، نظر خوبی در خصوص چگونگی اجرای آن‌ها داشته باشد، در برخورد با موقعیت‌ها و مسایل جدید از ابتکار عمل برخوردار باشد و از خردمندی کافی برای حل مسایلی که سنت از حل آنها عاجز است بهره‌مند باشد. دولت نوع دوم فارابی با جامعهٔ اسلامی که قوانین و حیانی بر آن حاکم باشد و تحت رهبری فرمانروایی قرار داشته باشد که شریعت را به اجرا بگذارد مطابقت می‌نماید. دولت نوع دوم وی شبیه نظریهٔ اهل تسنن دربارهٔ خلافت مطلوب اسلامی می‌باشد.

فلاسفهٔ سیاسی بعدی نیز اکثراً نظرات مشابهی را ابراز داشتند. ابن رشد دید جامعی را از جهان قدسی و جایگاه جامعهٔ انسانی در رابطه با آن ارائه داد. این نظرات در شرح وی بر کتاب «جمهوری» افلاطون بیان گردیده است. از نظر ابن رشد به کمال رساندن عقل نظری

---

1. Aphorisms of the statesmen

عالی‌ترین هدف زندگی بشر می‌باشد و جامعهٔ بشری برای کمك به تکامل این عقل تشکیل یافته است. جامعه برای نیل به این هدف به یك شارع و فیلسوف ـ شاه نیاز دارد. این شخص نظمی را ایجاد می‌کند که هر فردی می‌تواند در آن وظایف متناسب با طبیعت خود را انجام دهد. به نظر ابن‌رشد هنگامی که سه بعد روحی بشر ـ عقل، طبع، شهوات ـ به گونهٔ مناسبی در وجود بشر نمود پیدا کنند عدالت در جامعه و در هر فرد برقرار می‌گردد. حاکم از طریق تعلیم فلسفه به نخبگان و تعلیم کلام و شعر به دیگران می‌تواند عدالت را در سطح جامعه و فرد برقرار کند. حاکم همچنین با ارائهٔ قوانینی که انسان‌ها را به سوی انجام کارهای صحیح و شایسته رهنمون می‌شوند افراد جامعه را تربیت می‌کند. ابن رشد نیز همانند فارابی قائل به دو نوع جامعه آرمانی می‌باشد. جامعه نوع اول جامعه‌ای است که توسط یك فیلسوف ـ پیامبر تشکیل گردیده است. فیلسوف ـ پیامبر که از دانش، عقل و خلاقیت برخوردار می‌باشد بدون واسطه حقیقت را به توده‌های مردم انتقال می‌دهد. جامعهٔ نوع دوم برپایهٔ قانون قرار دارد. در این جامعه به وسیلهٔ قانون حقایق نظری شناخته شده توسط فلاسفه به اجرا گذاشته می‌شود. قانون، خواه به شکل ناموس‌های[1] عقلی یونانی باشد وخواه به شکل قوانین وحیانی اسلامی باشد منجر به تکامل روح آدمی می‌شود. در هر حال برای به وجود آوردن یك جامعهٔ خوب وجود حاکمی خوب ضروری می‌باشد.

این سه نوع نظریهٔ سیاسی که ما مورد بررسی قرار دادیم[2] دست آخر هدف از برقراری نظم اجتماعی در جهان را فراهم آوردن زمینه برای زندگی انسان‌ها براساس حقیقت و در نتیجه آماده کردن آن‌ها جهت دستیابی به سعادت اخروی بر می‌شمارند. بنابراین در این نظریات، سیاست وسیله‌ای است برای رسیدن به رستگاری معنوی. با این حال تعریف سعادت معنوی در این نظریات تاحدودی متفاوت می‌باشد. در نظریات سیاسی اهل سنت اجرای قانون به معنای اجرای قوانین وحی الهی تلقی می‌شود. در کتاب‌های راهنمای حکومت‌داری مسأله اجرای قوانین مذهبی مورد بحث قرار نگرفته است اما در این

1. Nomos

۲. نظریات سیاسی اهل تسنن، نظریات مطرح شده در کتاب‌های راهنمای حکومتداری، و نظریات سیاسی فلاسفه.

کتاب‌ها عدالت برابر با اجرا و تحقق اصول مذهبی دانسته شده است. در نظریات سیاسی - فلسفی نیز علم به جهان عقول و تزکیهٔ روح به عنوان وسیله‌ای برای آزاد شدن عقل بشر و اتصال یافتن آن با جهان قدسی تلقی می‌شود.

در عین حال هر سه نوع نظریهٔ مذکور در این موضوع با هم، هم‌عقیده هستند که برای نیل به سعادت اخروی وجود جامعهٔ سیاسی ضروری می‌باشد. در نظریات سیاسی فلاسفه آمده است برای پرورش روح که می‌تواند حقیقت نهایی را درك کند وجود یك جامعهٔ منظم و سازمان یافته ضروری می‌باشد. به اعتقاد فلاسفه و علمای اهل تسنن قانون ابزار لازم برای آموزش و تربیت انسان‌ها و ارائهٔ اصول اخلاقی برای آن‌ها می‌باشد؛ وجود دولت نیز برای اجرای قوانین و جلوگیری از مظلوم یا ظالم واقع شدن انسان‌ها ضروری است. در کتاب‌های راهنمای حکومتداری نیز اجرای عدالت، حفظ سنت‌ها و اجرای اصول دینی از جمله کمك‌هایی تلقی می‌شوند که یك جامعه می‌تواند در راه تحقق رستگاری بشر ارائه دهد. در این سه نوع نظریه وجود جامعه به عنوان ابزاری برای برقراری نظم و عدالت، تأمین نیازهای اساسی بشر، مطلع کردن انسان‌ها از وظایف اخلاقیشان، و حمایت از تلاش‌های آن‌ها برای ارتقاء معنوی ضروری تلقی می‌شود.

به علاوه این سه نوع نظریه جمعاً بر این اعتقادند که برای ایجاد نظم شایستهٔ اجتماعی نیاز به حاکمی خوب است. این حاکم یك فیلسوف، یك خلیفه، و یا یك سلطان می‌تواند باشد. براساس این نظریات تحقق سعادت و خوشبختی در جامعه به شخص حاکم بستگی دارد. در نظریات علمای اهل سنت حاکم با انتخاب مردم اما توسط خدا تعیین می‌گردد؛ وی باید فرامین الهی را به اجرا بگذارد. در کتاب‌های راهنمای حکومتداری حاکم خوب حاکمی است که ارمغان‌آور خوشبختی و امنیت باشد. از نظر فلاسفه نیز حاکم خوب وجود کمال یافته‌ای است که نظم اجتماعی کاملی را برقرار می‌کند.

به علاوه ادبیات سیاسی اسلامی در هر سه شکل خود حاکم را به عنوان نماد اتحاد یا ارتباط انسان‌ها با کیهان و خدا معرفی می‌کند. در نظریات سیاسی فلاسفه حاکم نه تنها از انجام امور مذهبی حمایت می‌کند بلکه از ایجاد هماهنگی بین شخص و جامعه با جهان قدسی نیز پشتیبانی می‌نماید. وی همچنین به استعداد های عقلی خود واقعیت می‌بخشد و

سعی می کند وجود خود را با عقل فعال و دیگر عقول آن جهانی مرتبط کند. نظریات فلسفی با اصطلاحاتی عرفانی حاکم را به عنوان مظهر اتحاد و پیوستگی انسان با خدا معرفی می کنند. ولی در نظریات علمای اهل تسنن و در کتاب‌های راهنمای حکومت‌داری حاکم دارای کارکردی عرفانی نیست. خلیفه نه وجودی الهی است و نه وجودی نیمه الهی. وی نه یك ناجی تجسم یافته در قالب انسان می‌باشد و نه یك انسان کامل. بلکه وی نمایندهٔ خدا، سایهٔ وی و ابزار او برای حفظ نظم در جامعه و برقراری شرایط لازم جهت اجرای شریعت اسلامی تلقی می‌شود. خلیفه همانند خدا حافظ نظم و عدالت می‌باشد. او همانند خدا قدرتمند و غیرقابل شناخت می‌باشد و اعمالش هرچه که باشد شایسته وفاداری است. درست همانطور که یك جهان منظم بدون خدا غیرقابل تصور است وجود یك جامعهٔ منظم نیز بدون یك حاکم غیرقابل تصور است.

در نظریات علمای اهل تسنن و کتاب‌های راهنمای حکومتداری حاکم نه تنها مظهر نظم هدفمند جامعه می‌باشد بلکه نماد وجود تضاد ذاتی بین نظم و بی‌نظمی نیز تلقی می‌شود. در این نظریات حاکم مطلوب به عنوان فردی اخلاقاً خوب، عادل و خداترس معرفی می‌شود. اشاره این نظریات به صفات مذکور دلالت بر این دارد که حکام واقعی انسان‌هایی هوسباز، خودرأی، خودپسند و ظالم می‌باشند. مقایسهٔ تلویحی حکام واقعی و آرمانی توسط این آثار حاکی از وجود کشمکش‌های عمیقی است که در نهاد هر فرد و در جامعه موجود می‌باشد. کشمکش‌های درونی در اثر تضاد بین شهوات و خویشتن‌داری و میانه‌روی به‌وجود می‌آیند و کشمکش‌های موجود در جامعه ناشی از خصومت‌های خانوادگی، جنگهای قبیله‌ای، کشمکش‌های گروهی، رقابت‌ها و همچنین ناشی از ظهور و سقوط رژیم‌ها می‌باشند.

نظریه‌پردازان سیاسی مسلمان چنان برای شخص حاکم اهمیت قائل شده اند که نهادهای سیاسی را نادیده گرفته‌اند. البته نظام‌الملك تا حدودی از این امر مستثنی می‌باشد. نویسندگان فیلسوف هیچ توضیح و توصیف مشخصی از آرمان شهر مورد نظر خود ارائه نمی‌دهند. آن‌ها اجرای قوانین طبیعی و قوانین وحیانی را به عنوان راه برقراری نظم اجتماعی تلقی می کنند اما در خصوص محتوی اعمال و آداب اجتماعی و عبادی هیچ

صحبتی نمی کنند. در آثار این افراد جامعه مجموعه‌ای است متشکل از طبقات مختلف اما طبقاتی که این آثار برای جامعه برشمرده اند صرفاً استعاره‌هایی هستند از صفات نیك يك روح تکامل یافته. در نظریات اهل سنت نیز تأکید و توجه عمده بر روی شخص خلیفه می‌باشد نه بر مکانیسم‌هایی که باعث پیاده شدن و اجرای اصول مذهبی می گردند. کتاب‌های راهنمای حکومتداری نیز به همین ترتیب دربارهٔ معنا و مفهوم عدالت و طبقات اجتماعی به‌طور گنگ و مبهمی صحبت رانده‌اند؛ در این آثار هیچ تعریف مشخصی از طبقات جامعه، حقوق این طبقات و وظایف آن‌ها ارائه نشده است. در ادبیات سیاسی این دوره به علاوه موضوعات اقتصادی جایگاه مهمی ندارند.

چند دلیل برای تأکید و توجه بسیار زیاد ادبیات سیاسی اسلامی بر شخص حاکم وجود دارد. دلیل اول این است که نظریات سیاسی این دوره انعکاسی از واقعیت‌های زمان خود می‌باشند. درحالی که نظریات سیاسی امروزی به دلیل ساختار شدیداً بوروکراتيك و قانون پرستانهٔ جوامع کنونی بر نهادها متمرکز شده‌اند. نویسندگان مسلمان در آن زمان توجه خود را بر روی حاکم متمرکز کرده بودند چرا که در زمان آن‌ها قدرت در دست حاکمان قرار داشت. در جامعه ای که تحت کنترل اشخاص قرار دارد تنها عامل مهار کنندهٔ قدرت حاکم، صفات و ویژگی‌های انسانی او می‌باشد.

به علاوه تأکید و توجه بر شخص حاکم، حکایت از ضعف نهادهای متشکل در آن زمان دارد. علما و صوفیان اگرچه در همه جا نفوذ داشتند اما از هیچگونه تشکیلات مرکزی مشخصی برخوردار نبودند. جوامع شهری به گروه‌های متعددی تقسیم شده بودند. زمین داران و دیگر نخبگان اقتصادی نیز با هم هیچ ارتباطی نداشتند و از هیچ نهادی برای ایجاد همبستگی در بین خود برخوردار نبودند. در آن زمان به جز طایفه، قبیله و خانواده هیچ جامعهٔ سیاسی متشکلی بوجود نیامده بود. حتی اغلب، دولت نیز متشکل از اعضای خانوادهٔ پادشاه بود.

و بالاخره اینکه بر شخص حاکم توجه و تأکید می‌شد زیرا وی تنها امید مسلمانان در اجرای عدالت و رسیدن به کمال فردی به شمار می‌رفت. در نظریات سیاسی ارائه شده از سوی فلاسفه مهمترین مسأله آموزش و تربیت فیلسوف می‌باشد. به همین ترتیب

مهمترین مسأله در نظریات اهل سنت نیز دستیابی به کمال می‌باشد ـ بنابر این نظریات کمال با پیروی از شریعت و قانون حاصل می‌شود. به همین گونه آثار راهنما نیز حاکم را به عنوان شخصی معرفی می کنند که کنترل امیال شیطانی خود و همچنین کنترل امیال شیطانی دیگران را در دست دارد. او الگویی است برای زندگی افراد. خلاصه این که پیش فرض اساسی آثار سیاسی مسلمانان در دوران پیش از امپراتوری عباسیان این است که دولت خوب حاصل و ثمرهٔ وجود انسان‌های خوب می‌باشد.

فصل دوازدهم

اخلاق فردی

با شکل گیری نهادهای دولتی، مکاتب فقهی، فرقه‌های کلامی و طریقت‌های صوفیگری اسلام در کالبد جوامع شهری و روستایی خاورمیانه جای گرفت. این فرآیند با تحکیم موقعیت اصول، ارزش‌ها و اعتقادات اسلامی در این جوامع و شکل گیری یك شیوهٔ زندگی اسلامی در این جوامع همراه بود. چنانکه می‌دانیم از آغاز اسلام تا قرن دهم آثار عمدهٔ اسلامی در خصوص تفسیر قرآن، حدیث، فقه، کلام، و عرفان تهیه شدند و در فاصلهٔ قرن دهم تا قرن سیزدهم به واسطهٔ این آثار برخی از اصول اخلاقی و معنوی در زندگی فردی و گروهی مسلمانان وارد شدند. در فاصلهٔ قرون دهم تا سیزدهم همچنین علی‌رغم عدم وجود حکومتی متمرکز در منطقه چندین نگرش و رویکرد به اصول اسلامی ظاهر گردیدند که در اشکال کلی و به هم پیوستهٔ خود به عنوان اسلام پذیرفته شدند. یکی از این بینش‌های مذهبی «نص گروی صوفیانهٔ اهل تسنن»[1] بود که به متداول ترین بینش پذیرفته شده از اسلام تبدیل شد. دیگر بینش‌های مذهبی عبارت بودند از مکتب تشیع، فلسفه

---

1. Sunni - Sharia - Sufi Islam

اشراق،[1] و دین عرفی.[2] بنابراین در دورهٔ بعد از سقوط امپراتوری عباسیان هم بینش‌های متعارفی از اسلام وجود داشت و هم بینش‌هایی نامتعارف.

اسلام متعارف: نص گرایی، صوفیگری و کلام

در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان نص به عنوان منبع اصلی تشخیص احکام اسلامی موقعیت خود را حفظ کرد. در این دوره قرآن همچنان به عنوان منبع اصلی عقاید اسلامی تلقی می‌شد. انسان مطلوبی که در این زمان از زبان قرآن معرفی می‌شد انسانی بود عامل به کارهای فرمان داده شده از سوی خدا، میانه‌رو، متواضع، مهربان، عادل، و بدون لغزش در مقابل امیال نفسانی. مسلمان واقعی نیز از دیدگاه قرآن به عنوان بردهٔ خدا معرفی می‌شد؛ او به موقعیت پست و حقیر خود در جهان باور دارد، هیچ‌وقت به قدرت و توانایی‌های بشری خود افتخار نمی‌کند و به آن‌ها دلگرم نمی‌شود؛ در عین‌حال وی به ارزش محدود مخلوقات دنیوی و همچنین اهمیت بسیار زیاد راضی نگه داشتن خدا توجه دارد.

تا قرن نهم حدیث نیز جایگاه مهمی در زندگی مذهبی اسلامی پیدا کرد و احادیث مهم همه گردآوری و طبقه‌بندی شدند. تا این قرن علمای جوان برای یافتن احادیثی از پیامبر که هنوز به ثبت نرسیده بودند سفرهای زیادی را انجام دادند. اما از این زمان به‌بعد مطالعات حدیث‌شناسی به سمت بررسی و نقد سند احادیث و جدا کردن احادیث واقعی از احادیث جعلی گرایش پیدا کرد. از این پس آثاری که دربارهٔ فقه، کلام و عرفان نوشته می‌شدند همه برای اثبات نظرات خود از آیات قرآن و احادیث استفاده می‌کردند. به‌علاوه در این دوره تدریس و مطالعهٔ احادیث در برنامهٔ تحصیلی مدارس گنجانده شد و تا قرن دوازدهم آموزشگاه‌های جدیدی که تنها به مطالعه و تدریس احادیث اختصاص داشتند دایر گردیدند.

علاوه‌بر قرآن و حدیث فقه اسلامی نیز به عنوان یکی از نصوص مذهبی مورد

1.Theosophy

2. Popular Religon

پذیرش واقع شد. تا اواسط قرن دهم هریك از مکاتب فقهی رویهٔ قضایی ویژه‌ای را برای خود بنیاد نهادند و با توجه به اصول خود قواعد فقهی قابل توجهی را تشریح و تبیین کردند. از این زمان به‌بعد اگر چه علمای مستقل متعدد و مکاتب شخصی بسیاری وجود داشتند اما تنها چهار مکتب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی به عنوان مکاتب بزرگ فقهی شناخته می‌شدند (تا سال ۱۳۰۰ بجز این چهار مکتب بقیهٔ مکاتب فقهی ازبین رفتند). از سال ۹۵۰ به‌بعد با وجود تثبیت موقعیت مکاتب فقهی تحولات فقهی و حقوقی قابل توجهی در درون این مکاتب انجام گرفت. در حالی که مکاتب حنفی، مالکی و شافعی باب اجتهاد (تعقل صرف) را بسته شده اعلام کردند و گفتند که علما به ارائه برداشت‌های مستقل و شخصی خود از فقه مجاز نیستند حنبلی‌ها و اقلیتی از نویسندگان شافعی هیچگاه اصل پیروی از قوانین و قواعد گذشته را نپذیرفتند و بر مجاز بودن هر فقیه در استفاده از عقل و برداشت شخصی خود برای رسیدگی به مسائل فقهی صحه گذاشتند. درهر حال حتی محافظه‌کارترین مکاتب نیز با تطبیق انعطاف‌پذیر اصول و قوانین فقهی با عرف و سنت‌های جامعه موافقت کردند. به معرض اجرا گذاشتن قواعد فقهی و مشورت کردن مردم با علما در زمینه‌های فقهی و حقوقی باعث متحول شدن هرچه بیشتر فقه گردیدند.

درجریان دورهٔ بین قرن دهم و قرن سیزدهم روش استنباط احکام فقهی دچار تغییر شد. دراین دوره فقه اسلامی هرچه بیشتر منطقی و نظام‌مند گردید. گمان می‌رود با نگارش کتاب «هدایة» توسط المرقینانی (وفات ۱۱۹۶) دراین دوره مرحلهٔ جدیدی در تألیف و نگارش کتب فقهی آغاز شد و در حقیقت با نگارش این کتاب، فقه اسلامی به قالب ادبی نهایی خود دست یافت. در طی این دوره از میزان استدلال در امور فقهی کاسته شد، هماهنگی و انسجام بین بخش‌های مختلف فقه از بین رفت و در بسیاری از موارد در اثر انجام قیاس اصول اساسی فقه زیر پا گذاشته شدند. بدین ترتیب بود که فقه به شکل گنجینهٔ بزرگی از مسائل قضایی و حقوقی موردی درآمد که می‌توانست به عنوان مبنایی برای تصمیم‌گیری درخصوص دعاوی حقوقی مورد استفاده قرار گیرد ـ اما دیگر، دربرگیرنده اصول مشخص و دقیقی برای تنظیم امور اجتماعی خانوادگی و تجاری نبود. دراین دوره به دلیل این که قضات می‌توانستند برداشت‌های شخصی خود از احکام فقها را مبنای صدور

حکم قرار دهند و از بین آراء فقهای مختلف هر کدام را که پسندیدند انتخاب کنند و باز به دلیل این که آن‌ها در صدور حکم می توانستند به صلاح دید خود عمل کنند فقه اسلامی در عمل از انعطاف‌پذیری بی حد و حصری برخوردار گردید.

بنابراین تناقض خاصی بوجود آمد. فقه از اختیارات تمام‌عیاری برخوردار بود اما این اختیارات در هنگام عمل به‌طور کامل مورد استفاده قرار نمی گرفتند. از لحاظ نظری یك مسلمان خوب کسی تلقی می‌شد که در زندگی خود از همهٔ قواعد فقهی پیروی کند. حتی مکاتبی از جمله مکتب حنبلی بر اجرای جزئیات فقه نیز تأکید می کردند. بااین حال اکثر مسلمانان معتقد بودند لزوماً همهٔ قواعد فقهی درست و صحیح نمی‌باشند. به‌علاوه قواعد فقهی به تدریج با دستورات اخلاقی آمیخته شدند و لذا فقها احکام فقهی را در چهار طبقه قرار دادند. بعضی از احکام مسلمانان را به انجام کارهایی امر می کردند؛ بعضی آن‌ها را به انجام کارهایی توصیه می کردند و بعضی دیگر مسلمانان را از انجام کارهایی منع می کردند و بالاخره دستهٔ آخر به آن‌ها توصیه می کردند که از انجام بعضی کارها دوری کنند. فقه در مورد برخی از مسائل هیچ حرفی نداشت یعنی برای بسیاری از جرم‌ها هیچ مجازاتی تعیین نکرده بود و رسیدگی به آن را بر عهدهٔ وجدان اشخاص گذاشته بود. همچنین برای تصمیم گیری دربارهٔ اعمال یا عدم اعمال قواعد فقهی اغلب به عرف رجوع می‌شد. حتی ترفندهای فقهی نیز وجود داشتند که امکان عدم اجرای قواعد فقهی را در مورد مسائل خاصی فراهم می آوردند (حیل).

این انعطاف‌پذیری عملی قابل قبول بود، چرا که فقه تنها مجموعه‌ای از قوانین نبود بلکه همچنین نمادی از هدفمندی جهان به حساب می آمد. با این حال کسانی هم بودند که بر پایبندی کامل به اجرای قواعد فقهی تأکید می کردند. وجود اختلاف‌نظر درخصوص پایبندی کامل به اجرای قواعد فقهی تا حدودی از اختلاف بر سر منابع فقه ناشی می‌شد. این که نص، استنباط شخصی و ارزش‌های گروهی چه نقشی را در ارائهٔ قواعد فقهی دارند مسأله‌ای مورد اختلاف بود، و در جواب این سؤال که آیا فقه برپایهٔ نص، عقل، سنت، و اجماع قرار دارد پاسخ‌های مختلفی داده می‌شد. تلاش مسلمانان برای زندگی بر طبق شریعت این سؤال را برایشان بوجود آورده بود که عقل، اجماع، و سنت چه نقشی را در

تکوین نظرات و عقاید مذهبی بازی می کنند.

صوفیگری در صدد بر آمد تا از طریق تزکیهٔ روح که امکان شناخت بلاواسطه وجود الهی را میسر می ساخت اختلاف ها و بلاتکلیفی هایی را که در زمینهٔ عمل به دستورات فقهی پیش آمده بود از میان بردارد. صوفیگری که در پی خودسازی انسان از طریق شناخت مستقیم و بلاواسطهٔ وجود الهی بود امور دنیوی را پست و حقیر می شمارد. این نهضت همچنین دیدی عرفانی را از جهان ارائه داد که ساختار خاصی را برای جهان ترسیم می کرد و از امکان صعود معنوی تا پیوستن به خدا خبر می داد. صوفیگری اعتقاد داشت مردان مقدس دارای نیروهای معجزه آسایی هستند و این نیروها به عنوان کانال های اعمال قدرت خدا روی زمین عمل می کنند. بنابراین صوفیگری نهضتی بود که به رعایت تقوا، رفتار بر طبق اصول اخلاقی وانجام اعمال ریاضت کشانه و سکر آور فرمان می داد، دارای یك متافیزیك عرفانی بود، و به نیروهای معجزه آسا اعتقاد داشت. این نهضت نص گرایی و معجزه گرایی و همچنین لاادری گرایی[1] را با هم ترکیب کرد واسلام خاصی را ارائه داد. بدین ترتیب صوفیگری هم در جهت موافق فقه اسلامی پیش رفت و هم در جهت مخالف آن. ابعاد عرفانی و زاهدانهٔ آن هماهنگ با فقه اسلامی و در راستای آن بودند اما تکریم و ستایش صوفیان بزرگ با آن ناهماهنگ بود. بنابراین بعضی از ابعاد صوفیگری با فقه هماهنگ و سازگار بودند و ابعادی دیگر که مربوط به معرفت باطنی و تقدس صوفیان بزرگ بودند با آن سازگاری نداشتند. پس در واقع صوفیگری ترکیبی از چندین قالب مختلف مذهبی بود که تحت یك نام در کنار هم قرار گرفته بودند.

گسترش صوفیگری از اواسط قرن دهم آغاز شد. نویسندگان صوفی در این دوره نهضت خود را به عنوان علمی همانند علم فقه معرفی کردند و مدعی شدند این علم قادر است با دکترین صحیح، اَعمال مذهبی و الگوهای سیر عرفانی خود انسان را به شناخت صحیحی از خدا برساند. آن‌ها همچنین اصطلاحات خاصی را برای صوفیگری بوجود آوردند تا به وسیلهٔ این اصطلاحات نهضت خود را تبیین و تشریح کنند، از آن دفاع

---

۱. Agnosticism؛ اعتقاد به اینکه نمی توان به وجود خدا یا حقایق نخستین پی برد.

نمایند و نوعی یکپارچگی به آن بدهند. این نویسندگان همچنین سعی کردند صوفیگری را با کلام و فقه مرتبط کنند و بدینوسیله در چارچوب اسلام به آن مشروعیت ببخشد.

در طول دو قرن دهم و یازدهم زندگی نامه‌های صوفیان در مجموعه‌هایی جمع آوری شدند. این مجموعه‌ها صوفیان هر عصر را از طریق زنجیره‌ای از صوفیان بزرگ به جنید، حسن البصری، و اصحاب پیامبر مرتبط می‌ساختند. همچنین در طول این دو قرن رساله‌هایی توسط صوفیان نگارش یافتند. این رساله‌ها عقاید و نظرات صوفیان را که از طریق سیر عرفانی حاصل شده بودند به نمایش می گذاشتند و سعی می کردند با ذکر حکایت‌هایی تجارب عرفانی اساتید بزرگ را انتقال دهند. همچنین این رساله‌ها از تقوا و درستکاری بسیار زیاد صوفیان، توکل و اعتماد آن‌ها به خدا، بی توجهی آن‌ها به امور دنیوی، و از صفات و ویژگی های روحی و معنوی آن‌ها صحبت می کردند. دو کتاب «قوت القلوب» نوشتهٔ مکی (وفات ۹۹۸) که دربارهٔ عبادات و آئین های صوفیگری می‌باشد، و «کتاب اللمع» (کتاب تابندگی ها) نوشتهٔ سراج (وفات ۹۸۸) که صوفیان را به عنوان گروهی از علما معرفی می کند، مفاهیم مربوط به صوفیگری را توضیح می‌دهد، و از معجزات و گفتارهای صوفیان بزرگ سخن می گوید از این جمله هستند. «کشف المحجوب» هجویری (وفات ۱۰۷۱) و «رسالهٔ» قشیری (وفات ۱۰۷۴) نیز اصطلاحات کلیدی صوفیگری را توضیح می‌دهند، درخصوص موضوعات متافیزیکی و کلامی بحث می کنند، عقاید و نظرات صوفیان بزرگ را منعکس می‌نمایند، و همچنین دربرگیرنده زندگی نامه‌هایی از صوفیان بزرگ می‌باشند.

روی گردانی از امیال نفسانی، امور دنیوی و هر چیزی بجز خدا درون مایهٔ اصلی این آثار می‌باشد. با این حال این روی گردانی تنها جنبهٔ نظری دارد یعنی این طور نیست که فرد صوفی مادیات را رها کند و به نوعی سکون و بی حرکتی گرایش پیدا نماید. درواقع صوفی با مادیات زندگی می کند اما توجهی به آن‌ها ندارد. او صاحب و دارندهٔ مادیاتی است اما برای آن‌ها ارزشی قایل نیست.

به علاوه در این آثار عنوان می‌شود که اسلام واقعی عبارت است از تسلیم ارادهٔ انسان

در برابر اراده خدا. هجویری در این رابطه می گوید:

«این موهبت الهی است اگر وی با ارادهٔ خودش از انسان سلب اراده کند و ارادهٔ خود را بر انسان حاکم گرداند».

و به علاوه:

«آن چه که ما برای خودمان بر می گزینیم مسلماً به زیان ما است. من آرزو دارم که خدا به جای من آرزو کند (تصمیم بگیرد) و مرا از شر شیطان محفوظ بدارد، از شرارت نفسم برهاندم. . . . من هیچ اختیاری در برابر اختیار او ندارم».

صوفی از خودش میل و آرزویی ندارد بلکه آرزو و میل او آن چیزی است که خدا به آن فرمان داده است. او از هر آن چه که خدا بدان فرمان داده است خشنود است، با آغوش باز خواست‌های ناشی از ارادهٔ الهی را می‌پذیرد و با رضایت آن‌ها را انجام می‌دهد. البته این به این معنا نیست که صوفیان فاقد اراده هستند، بلکه به این معنا است که آن‌ها آرزوها و امیال مختلف خود را قربانی تصمیم ارادی خود یعنی پذیرش بی‌چون و چرای فرامین الهی کرده‌اند. بنابراین صوفیگری هیچگونه تضاد و تعارضی با قرآن ندارد. زیرا قرآن کسی را کافر و بی‌دین می‌خواند که عنان هوای نفس خود را رها کرده، شدیداً در پی ابراز وجود خود باشد، و در جهت کسب ثروت، حرمت، شهرت، قدرت و مانند این‌ها قدم بردارد. از نظر قرآن کنترل کردن این امیال پست، اطاعت از اوامر و نواهی خدا و تواضع و فروتنی در برابر وی، اسلام واقعی می‌باشد.

صوفیگری معتقد است که ارادهٔ سرکش انسان با عشق به خدا مهار می‌شود. همچنان که سیاستمداران با کمك نیروهای خود، معلمان اخلاق با کمك اصول اخلاقی، فلاسفه با کمك عقل و متکلمان با کمك دین درصدد هستند تا مردم را مهار و کنترل کنند صوفیگری نیز می‌خواهد با کمك عشق به خدا ارادهٔ سرکش انسان‌ها را لجام بزند. آن‌ها معتقدند کسی عاشق واقعی خدا می‌باشد که علاوه بر خود وی شیفته ارادهٔ او نیز باشد؛ همچنان که یك عاشق آرزو دارد خواسته‌های معشوق خود را برآورده کند چنین کسی نیز آرزو دارد خواسته‌های خدا را تماماً برآورده نماید.

«با توجه به علم خدا نسبت به بندگانش و همچنین با توجه به جهل بندگان نسبت به خدا قرار

داشتن اختیار انسان در دست خدا بهتر است از قرار داشتن اختیار انسان در دست خودش، عشق نفی اختیار عاشق است و اثبات اختیار معشوق»[1] .

در اثر عشق صوفی به خدا کلیهٔ دستورات الهی به خواسته‌هایی قلبی برای وی تبدیل می‌شوند. صوفی با کمك این عشق به فراسوی الفاظ و ظواهر قدم می‌گذارد تا کنه و ذات فقه را دریابد.

صوفیان در نظر داشتند تا به همراه تلاش برای رسیدن به مرحلهٔ عاشقی و تسلیم، تعالیم و دستورات وحیانی اسلام را نیز به مرحلهٔ عمل درآورند. آن‌ها با تنشی که بین اسلام نص گرا (دین قوانین، آئین‌ها و اصول اخلاقی ـ اجتماعی لازم برای کلیهٔ مسلمانان) و صوفیگری (دین وجدانی و باطنی که انسان را به تلاش جهت پالودن قلب از آلودگی‌ها، اتخاذ اهداف خوب و عشق به خدا توصیه می‌کند) بوجود آمده بود به مقابله برخاستند. علی‌رغم تلاش صوفیان مختلف از جمله جنید و قشیری و همچنین با وجود نزدیك شدن صوفیگری و فقه به هم این دو شکل از اسلام (صوفیگری واسلام نص گرا) همچنان به عنوان دو مسیر جداگانه برای پیاده کردن دین اسلام تلقی می‌شدند و هر یك مورد حمایت گروه خاص و مجزایی از علما قرار داشتند. هنوز شریعت به‌معنای انطباق رفتار بیرونی با قوانین و قواعد فقهی تلقی می‌شد و صوفیگری به‌معنای تزکیه و پالودن قلب برای رسیدن به خدا تعریف می‌شد. اما بالاخره غزالی توانست اعتقاد به تعالی خدا، مرجعیت پیامبر و سنت تاریخی جامعه را با اعتقاد به مرجعیت صوفیان بزرگ پیوند دهد. وی که فلسفه، کلام، فقه و صوفیگری را به‌خوبی فهمیده بود حقیقت وحیانی، اجرای فقه و سیر عرفانی را به‌هم پیوند داد. دستاورد او عبارت بود از ایجاد پیوند بین صوفیگری و فقه به گونه‌ای که این پیوند به پیوند پایدار در تمدن اسلامی تبدیل شد.

غزالی بنابر آن چه که در زندگی‌نامهٔ خود نوشته است درحالی قدم به صحنهٔ کار و فعالیت علمی گذاشت که در بحران درونی به‌سر می‌برد. وی فقه و کلام را در توس و نیشابور فرا گرفت و درسن سی‌وسه سالگی به استادی مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد که یکی از

---

۱. هجویری، کشف المحجوب.

مشهورترین مدارس آن زمان بود رسید. او رساله‌هایی را دربارهٔ فقه و کلام نوشت، بر عرفان و فلسفه از نظر علمی تسلط کامل یافت، آراء فقهی معتبری را از خود ارائه داد و شاگردان زیادی را تربیت کرد. غزالی که در همه‌جا به عنوان الگویی برای زندگی تلقی می‌شد از هر سو گرفتار شك و تردید بود:

«. . . هنگامی که به سن نوجوانی رسیدم مسأله مرجعیت (تقلید) در نظرم نادرست آمد و عقایدی که به ارث برده بودم گیرایی خود را در نزد من از دست دادند».

وی در اوج موفقیت خود نیز دچار شك و تردیدهایی بود و این شك و تردیدها بالاخره باعث ایجاد نوعی احساس پوچی و بیهودگی در وی شدند.

«سپس من زندگی خودم را مورد بررسی قرار دادم و دریافتم که در بین مشتی از تعلقات و دلبستگی‌ها گیر کرده‌ام. من همچنین فعالیت‌های خودم را که بهترین آن‌ها تدریس و موعظه بود مورد بررسی قراردادم و متوجه شدم با علومی سروکار داشته‌ام که اهمیت چندانی ندارند و هیچ کمکی به انسان برای رسیدن به زندگی ابدی نمی‌کنند. بعداز آن انگیزهٔ خود در تدریس را مورد بررسی قرار دادم و دریافتم که نیتم کاملاً الهی نبوده است بلکه آن چه که مرا برای انجام این کار به حرکت وا می‌داشته است آرزوی رسیدن به مقامی بالا و شهرتی فراگیر بوده است».

غزالی تمایل شدیدی داشت که این زندگی باطل را کنار بگذارد، خود را از وابستگی و تعلق به امور دنیوی برهاند، ثروت و مقام خود را رها کند و از گرفتاری‌های بی‌امان خود بگریزد. اما او نمی‌توانست این کار را انجام دهد.

«یك روز تصمیم می‌گیرم که بغداد را ترك کنم و خود را از این شرایط و اوضاع نامطلوب برهانم، اما روز بعد این تصمیم را رها می‌کنم. من قدمی به جلو می‌گذارم و قدمی به عقب برمی‌دارم. اگر در صبح آرزوی رسیدن به زندگی ابدی را دارم در عصر به دلیل حملهٔ دستهٔ گسترده‌ای از امیال و شهوات این آرزو عقیم گذاشته می‌شود. ندائی درونی به من می‌گوید که در این راه گام بردار اما ندائی دیگر می‌گوید این حالتی گذرا است، به آن توجه نکن چرا که به سرعت محو می‌گردد».

«من از رجب سال ۴۸۸ هـ. ق (ژوئیه ۱۰۹۵) تا شش ماه بعد بین تمایلات دنیوی و آرزو برای

رسیدن به یك زندگی ابدی سرگردان بودم. در این ماه مسأله کناره‌گیری از دنیا از حالت اختیاری بودن خارج شد و به یك اجبار بدل گشت. زیرا به خواست خدا زبان من خشك شد و لذا دیگر نمی‌توانستم تدریس کنم. روزی من سعی کردم به منظور شاد کردن قلب شاگردانم برای آن‌ها سخنرانی کنم اما زبانم حتی کلمهٔ واحدی را هم ادا نکرد و من نتوانستم هیچ کاری بکنم».

«این اختلال در گفتار باعث اندوهگین شدن قلب من گردید و در ضمن قدرت من در هضم و جذب غذاها و آشامیدنی‌ها نیز کاهش یافت، من به سختی می‌توانستم یك لقمه غذا را ببلعم و هضم کنم».

غزالی دچار یك بحران عاطفی شده بود. پزشك وی با خردمندی و اما درماندگی به او گفت:

«این مشکل از دل شما برخاسته است... و از این جا به سراسر بدن شما سرایت کرده است. تنها راه درمان شما این است که اضطراب و نگرانی موجود در دل شما برطرف شود».

لذا او تصمیم خود را گرفت و به یك صوفی خانه‌بەدوش تبدیل شد. با این حال دنیاگریزی وی نه به‌طور کامل بود و نه برای همیشه. این گوشه‌نشینی تنها بخشی از دورهٔ زندگی وی را تشکیل می‌دهد. او مجدداً به زندگی دنیایی خود بازگشت تا کار تدریس و اصلاح امور مذهبی را ادامه دهد. لذا وی بعد از ده سال، زندگی عادی خود را از سر گرفت، به مقام استادی خود در نیشابور بازگشت و مهمترین رساله‌های خود را در این دوره به نگارش درآورد. او شك و تردیدهای قلبی خود را برطرف کرده بود و به دانش مسلمی دربارهٔ وجود خدا و وظایف انسان در قبال او دست یافته بود. غزالی بازگشت خود را به عنوان بازگشت به فعالیت‌های گذشته اما در جهتی جدید تلقی کرد.

«من دریافتم که حتی اگر به کار اشاعهٔ علم بپردازم به گذشتهٔ خود باز نگشته‌ام. بازگشت عبارت است از رجوع به حالت قبلی چیزها. قبلاً من علم و دانشی را انتشار می‌دادم که به‌وسیلهٔ آن موفقیت دنیوی حاصل می‌شد. من با کلام و کردارم مردم را به سوی آن دعوت می‌کردم، و آن هدف و مقصود من بود. اما حالا مردم را به سوی علمی فرا می‌خوانم که از طریق آن موفقیت دنیوی حاصل نمی‌شود. علمی که در مقایسه با ارزش واقعی‌اش از

موقعیت و جایگاه پائینی در دنیا برخوردار است»[1] .

لذا غزالی دنیا را رها نکرد بلکه اهداف و مقاصد ناصحیح خود در زندگی دنیوی را کنار گذاشت.

صوفیگری غزالی را به دانش صحیحی از خدا رساند و این دانش او را به سوی بازگشت به اعتقادات اسلامی، نماز، تدریس، و پذیرش مجدد نص و سنت سوق داد. از نظر یك مسلمان در آن دوره بلوغ فکری به معنای بازگشت به اصول اسلامی و تلاش برای عمل به آن‌ها بود. جوینی، استاد کلام غزالی، دربارهٔ خود چنین نوشته است:

«من هزاران کتاب خواندم، سپس مردمان مسلمان را با دین و علوم موجود در این کتاب‌ها تنها گذاشتم و شروع به غور در آثاری کردم که مسلمانان آن‌ها را رد کرده بودند. این عمل فقط برای یافتن حقیقت بود. من در آن زمان از پذیرش عقاید دیگران (تقلید) سر باز زدم. اما حالا از همه چیز به جهان حقیقت بازگشته‌ام»[2] .

غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین خود نظریهٔ عاقلانه‌ای در خصوص رابطهٔ بین زندگی درونی و بیرونی یعنی رابطهٔ بین شریعت و صوفیگری ارائه می‌دهد. این نظریه برپایهٔ برداشتی فلسفی از طبیعت بشر قرار دارد. به عقیدهٔ غزالی جوهر وجودی انسان روح او می‌باشد. روح جوهری است الهی و معنوی که قلب، نفس، یا عقل نیز نامیده می‌شود. روح در حالت اولیهٔ خود یعنی قبل از این که به بدن بپیوندد (در این حالت آنرا فطرت می‌نامند) وجودی ملکوتی و جاودان است. در این حالت روح دارای عقل یعنی دارای توانائی بالقوهٔ شناخت ماهیت چیزها و شناخت خدا می‌باشد. به فعلیت درآوردن این استعداد و توانائی ذاتی بهترین کاری است که باید انجام شود.

برای رسیدن به این هدف روح به تن پیوسته است، زیرا تن ابزاری است که روح را در سفر خود به سوی خدا حمل می‌کند. اما در این جا مشکلی وجود دارد. بدن محققاً خلوص و پاکی روح را از بین می‌برد. در ساختمان مرکب بشر علاوه بر صفات صرفاً معنوی سه

---

1. W.M. Watt, the faith and practice of al-Ghazali, london allen and unvin, 1953, PP. 21,56-76
2. W.M. Watt. A muslim intellectual: a study of al-ghazali, edinburgh, 1963. PP-23-4

صفت بد یعنی شهوت، خشم، و تمایل برای انجام کارهای بد (الشیطانیه) نیز وجود دارد. لذا بشر دارای دو طبیعت است. یکی طبیعت حیوانی که متشکل از دو قوهٔ خشم و شهوت است (نفس) و دیگری طبیعت الهی (ربانیه) که مرکب از دو قوهٔ عقل و عدل است. برای کمال بخشیدن به روح باید قوه‌های حیوانی را پیرو قوای متعالیه قرار داد و صفات مناسب با این قوا ـ خویشتنداری، شجاعت، خردمندی و عدالت ـ را در خود پروراند. غزالی جریان کلی تزکیهٔ نفس و کسب صفات خوب را «تزکیهٔ قلب» و «تهذیب اخلاق» می‌نامد. هدف اصلی زندگی از نظر او به کمال رساندن روح است، به طوری که صفات و ویژگی‌های معنوی و الهی بر صفات مادی و شیطانی غلبه پیدا کنند. عقل باید بر نفس تسلط پیدا کند اما این به معنای از بین بردن یا رها کردن قوای دیگر نمی‌باشد بلکه به معنای مسلط بودن عقل بر این قوا می‌باشد. هدایت صحیح قوای حیوانی و ایجاد هماهنگی و تعادل بین قوای مختلف را «عدالت در درون» می‌نامند. هدف، از بین بردن نفس نیست بلکه استفاده از آن در جهت منافع عقل است.

هدف صوفی رسیدن به چنین تزکیه‌ای است. صوفیان سعی می‌کنند با دوری گزیدن از دنیا، پناه بردن به خانقاه (جایی که صوفی می‌تواند خود را از تعلقات دنیوی برهاند) و همچنین با «ذکر» گفتن یعنی تکرار نام خدا و به یاد آوردن مکرر وی به چنین تزکیه‌ای نائل شوند. غزالی توضیح می‌دهد که صوفی برای شناخت جهان علیا باید باب ادراکات حسی، علایق دنیوی و میل شهوانی را به روی خود ببندد و ذهن خود را از مادیات خالی کند. وی برای انجام این کارها نیاز به آموزش گسترده، خواندن کتاب و یا داشتن دانش صوری ندارد ـ اینجا نقطهٔ مورد اختلاف صوفیان و علما می‌باشد. از نظر او معرفت یقینی به خدا با تقوا حاصل می‌شود نه با آموزش و آموختن.

دنیاگریزی صوفی راهی است برای اصلاح دل. این اصلاح که هم بعدی درونی دارد و هم بعدی بیرونی شامل سه مرحلهٔ نامتوالی و به هم پیوسته می‌شود: انجام اعمال خوب، کسب صفات خوب، و بالاخره کسب علم. در احیاء علوم‌الدین اول از اعمال سخن رانده شده است. اولین بخش[1] این کتاب بعد از تعریف علم به عبادات و اعمال عبادی اختصاص

۱. هر بخشی از کتاب احیاء علوم‌الدین «ربع» نامیده می‌شود.

یافته است. در این بخش در رابطه با وضو، نماز، زکات، روزه، حج، قرائت قرآن، «ذکر»، و «ورد» صحبت شده است. بخش دوم از این کتاب به کارها و اعمال اجتماعی اختصاص پیدا کرده است. این بخش به آداب غذا خوردن، آداب نکاح، آداب کسب و معاش، آداب دوستی، و آداب مسافرت پرداخته است. به نظر غزالی انجام اعمال عبادی و اجتماعی ذکر شده در این دو بخش برای سیر عرفانی دارای اهمیت می‌باشند. زیرا این اعمال در واقع راه‌هایی هستند که خدا به انسان نشان داده است تا از طریق آن‌ها قلب خود را از امیال پست و شهوات بزداید و یاد و خاطره‌ای را که در ضمیرش وجود دارد زنده کند. این اعمال تزکیه کنندهٔ انسان هستند.

مرحله دوم برای تزکیه حمله و یورشی مستقیم به پلیدی‌های درونی می‌باشد. این پلیدی‌ها عبارتند از گناهان لفظی ـ فحش دادن، دادن وعده‌های دروغین، دروغگوئی، تهمت و افترا زدن، غیبت ـ به علاوهٔ گناهانی از قبیل غضب، حسادت، حرص، حقه‌بازی، پرخوری، خسیسی، ریا، کبر و غرور، حب مال و قدرت، و حب دنیا. این پلیدی‌ها قلب را آلوده می کنند و مانع از رسیدن انسان به سعادت ابدی می گردند.

از بین بردن این زشتی‌ها و ناپاکی‌ها نیاز به زمانی برابر با عمر انسان دارد. بچه‌ها را باید با نکوهش و تحسین، و پاداش و تنبیه وا داشت تا بین امیال و خواسته‌های خود نظم و انضباط برقرار کنند، و خود را به انجام کارهای خوب عادت دهند. آن‌ها هنگامی که به مرحلهٔ بزرگسالی می‌رسند نیز از درس‌هائی که جامعه دوستان، کهنسالان، و مردان خوب به آن‌ها می‌دهند بهره‌مند خواهند شد. اما در دوران بزرگسالی جریان زدودن پلیدی‌ها، دیگر بر عهدهٔ خود شخص گذاشته می‌شود. فرد بزرگسال باید خودش به این آگاهی برسد که در حصاری از زشتی‌ها قرار دارد و به دنبال این آگاهی مبارزه‌ای درونی (مجاهده) را آغاز کند، قدم در راه ریاضت کشی بگذارد و خود را به مقابله در برابر هر نمود خارجی از امیال ناپسند (در عمل و در کلام) عادت دهد. او نه تنها باید امیال نفسانی خود را تحت کنترل در آورد بلکه باید به‌وسیلهٔ انجام دادن اعمالی مغایر با آن‌ها، این امیال پلید را سرکوب کند. این شخص باید در درون خودش کشمکشی را بین پلیدی‌ها و خوبی‌ها بوجود بیاورد تا قوایش از حالت افراطی خارج شده و تعدیل گردند.

از بین بردن پلیدی‌ها راه را برای پیشرفت معنوی جدیدی یعنی کسب صفات و فضیلت‌های عرفانی هموار می کند. این صفات و مقامات عرفانی که در بخش چهارم کتاب احیاء علوم‌الدین مورد بررسی قرار گرفته‌اند عبارتند از توبه، خوف، زهد، صبر، شکر، توکل، عشق و دوستی. به تعبیری این صفات و حالات بدون هیچ واسطه‌ای در انسان بوجود می آیند و رشد می کنند، درست مثل گل‌های یك باغ که با آب دادن رشد و نمو پیدا می کنند. اما به تعبیری دیگر این صفات تنها با واسطهٔ هدایت الهی و لطف خداوندی حاصل می‌شوند. یك مسلمان خوب سعی می کند نفس خود را تحت کنترل درآورد اما صفات و مقامات عرفانی تنها با پذیرش منفعلانهٔ ارادهٔ خدا به دست می آیند.

اجرای منفعلانهٔ دستورات الهی لب کلام غزالی درخصوص توکل، یعنی ترك خود و اعتماد کردن به خدا می‌باشد. غزالی در احیاء علوم‌الدین توضیح می‌دهد که توکل به خدا به معنای محول کردن هرچیزی به خدا و نداشتن هیچ اراده، ابتکار یا فعالیت از خود می‌باشد. او توکل به خدا را در سه سطح برمی شمارد. گاهی توکل انسان به خدا همانند توکل انسان به وکیل یعنی حافظ منافع‌اش می‌باشد. انسان ادارهٔ امور خودش را برعهدهٔ شخصی می گذارد که امانتداری، توانائی و کفایت او در انجام این کار برایش به اثبات رسیده است. با این حال در این نوع از توکل، موکل تنها اداره یك یا چند مورد از امور خود را در دست وکیلش قرار می‌دهد، سعی می کند خود را از جریان امور آگاه نگه دارد، و حق اظهارنظر و حتی حق انتخاب و تصمیم گیری را نیز برای خود محفوظ می‌دارد.

درجهٔ دوم توکل شبیه وابستگی و اتکای کودك به مادر خود می‌باشد. کودك نمی‌تواند از خودش مراقبت کند، وی تنها مادرش را می‌شناسد، او را پناه خود می‌بیند، و به حمایت و کمك او وابسته است. کودك توانائی انجام هیچ کاری را ندارد اما می‌تواند گریه کند، مادرش را صدا کند، به دنبال او بدود، و دامن او را بگیرد. کودك در هر درد و رنج و نیازمندی به فکر مادرش می افتد؛ او اطمینان کامل دارد که مادرش نیازهایش را برآورده خواهد کرد. این رابطه شبیه رابطهٔ مردی با خدا است که کاملاً به وی توکل می کند و اطمینان کامل دارد که توسط این قدرت متعال (قدرتی که تمام دعاها و خواسته‌های این مرد متوجه او است) پرورش خواهد یافت. این حالت بی حرکتی و رخوت همانند یك تب، بیش

از يك يا دو روز طول نمی کشد و بعد از آن عارف به زندگی عادی خود باز می گردد.

درجهٔ سوم از توکل عبارت است از قرار دادن خود در دستان خدا همانند جنازه‌ای که در دستان مرده‌شور قرار دارد. در این نوع توکل عارف خود را مرده‌ای می‌بیند که توسط خدا حرکت داده می‌شود. او یقین دارد که حرکت نخواهد کرد، اراده نخواهد کرد، و نخواهد فهمید مگر به فرمان و خواست خدا. در این حالت عارف کاملاً اطمینان دارد از سوی خدا پرورش خواهد یافت. او همانند يك کودك خدایش را صدا نمی کند و همانند يك بزرگسال دعا نمی کند. غزالی می‌نویسد که این حالت بیشتر از رنگ‌پریدگی حاصل از ترس دوام نمی‌یابد.

توکل درجهٔ دوم در واقع برای بدست آوردن امنیت و حصول اطمینان از استمرار وجود انجام می گیرد. اما توکل درجهٔ سوم که بهترین مثال آن همان مثال جنازه و مرده‌شور است و فقط در لحظهٔ خوف وجود دارد در فراسوی این توکل قرار می گیرد. کسی در درجهٔ سوم توکل قرار می گیرد که ناتوانی دوران کودکی، خوف از مرگ و وحشت عدم وجود را پشت سر گذاشته است. این توکل با کنار گذاشتن تلاش‌ها و تدابیر خود و واگذار کردن کامل زندگی خود به منشأ تمام زندگی‌ها حاصل می‌شود. کسی که به این درجه از توکل برسد اطمینان پیدا می کند که بدون مبارزه، تلاش و خواست خود او وجودش حفظ خواهد شد.

البته ترك ارادهٔ خود، ترك خود، تسلیم در برابر خدا و توکل به او به معنای کناره گیری فیزیکی از زندگی عادی دنیوی نیست. بلکه لحظات گذرایی که انسان در حالت توکل قرار دارد به عنوان جریانی از واقعیت روحی بشر می‌باشند. این لحظات باید به مبنائی برای اتخاذ يك زندگی فعالانهٔ اسلامی تبدیل شوند و پایه و اساس صفاتی را تشکیل دهند که در احادیث و نصوص اسلامی به آن‌ها اشاره شده است.

مرحلهٔ سوم تزکیه، کسب علم است. علم که دارای پیچیده‌ترین معانی می‌باشد هم وسیله است و هم هدف. این مفهوم پایهٔ همه چیز است. از نظر غزالی علم به اصول دین، علم به خدا و صفات وی، علم به جهان ملکوت و روز قیامت، علم به صفات و اعمال پیامبر، علم به حلال و حرام، شناخت دل و همچنین علم به چگونگی سرکوب امیال شیطانی از

جمله علوم ضروری و لازم می‌باشند. وی همچنین معتقد است علوم خلق شده توسط علما، از جمله محتویات کتاب احیاء علوم‌الدین نیز از اهمیت برخوردار می‌باشند.

در جای دیگر غزالی می گوید علم آن چیزی نیست که از راه آموزش کسب می‌شود بلکه علم آن چیزی است که با تجربه حاصل می گردد. علم درواقع همان ادراکاتی است که در اثر اعمال و خصلت‌های درونی شخص بر قلب او نقش می‌بندند (علم قلبی). هر کنشی که توسط اعضای انسان انجام شود و هر گونه جنبش و تحولی درونی اثر ماندگاری بر روی قلب باقی خواهند گذاشت. غزالی گاهی قلب را به آیینه‌ای تشبیه می کند که صورت اعمال و نیّات انسان را منعکس می کند. گاهی نیز وی از قلب به عنوان وسیله‌ای برای کسب «حال» و «صفا» یاد می کند. اما به هرحال هر عملی صورتی را بر روی دل برجای می گذارد زیرا که جوهر دل عقل است. علم قلبی چیزی بیش از آگاهی صرف است. این علم ذهن را وادار می کند کلیهٔ عقاید و نظرات خود را از قرآن یا سنت اقتباس کند و بدین ترتیب اراده و اعمال فرد مسلمان را کنترل نماید. این علم، فطرتی است که عمیقاً در روح ریشه دوانده است. این علم تنها شامل دانسته‌ها نیست بلکه محسوسات را نیز دربر می گیرد. بدین ترتیب در اثر جمع شدن دانسته‌ها و محسوسات در یك فرد به همراه عمل، بعد درونی و بیرونی وی به هم می‌پیوندند.

بلوغ روح که با انجام دادن اعمال و کسب صفات خوب حاصل می‌شود به معرفت[1] عرفانی و عشق به خدا منتهی می گردد. تزکیهٔ روح به تحقق پدیدهٔ «کشف»، یعنی برداشته شدن پرده‌ها و رؤیت خدا منجر می‌شود. البته «کشف» به این معنا نیست که روح تزکیه یافته از تن آزاد می‌شود و به مشاهدهٔ واقعی خدا نائل می گردد. به عبارت دیگر منظور غزالی تماس، ارتباط یا مشاهدهٔ مستقیم خدا نیست. از نظر او معرفت به خدا عبارت است از علم یافتن به حقایق دینی با وضوح کامل و بدون هیچ واسطه. بنابراین معرفت خدا واقعیت دیگری نیست بلکه راهی است برای یافتن واقعیت و شیوه‌ای است برای زندگی. بنابر این تعریف، معرفت خدا پدیده‌ای غیرعادی نیست بلکه شناختی است نسبت به

---

1. Vision

واقعیاتی که از عقل، اعتقادات و رفتار انسان در این جهان سرچشمه می گیرند.

انجام اعمال خوب، کسب صفات شایسته و حصول علم از شروط لازم برای رسیدن روح به سعادت ابدی هستند. با این حال این سه عامل به‌طور متوالی و یا مستقل از هم بوجود نمی آیند. آن‌ها کاملاً با هم مرتبط هستند. از نظر غزالی انجام کارهای خوب عامل ایجاد فضایل درونی می‌باشد و این فضایل به‌نوبهٔ خود اقدامات و اعمال اعضای بدن را تحت کنترل و نفوذ خود قرار می‌دهند. همچنان که هر عمل، اندیشه، نیت، و کردار آدمی نقشی از خود بر روی قلب باقی می گذارد و یا به صفتی برای قلب تبدیل می‌شود صفات کسب شده نیز عمق بیشتری در درون آدمی پیدا می کنند و ظاهراً ذاتی انسان می‌شوند. به علاوه باتوجه به این که قلب مرکز و محل استقرار علم است بلوغ روح که از طریق انجام کارهای خوب و کسب فضایل درونی حاصل می‌شود به معرفتی عرفانی و عشق به خدا منجر می گردد. متقابلاً معرفت عرفانی نیز به عامل ایجاد فضایل درونی تبدیل می‌شود و کلیه اعمال انسان را در جهت ارادهٔ خدا قرار می‌دهد. غزالی درخصوص انجام کردارها و اعمال خوب، کسب علم و تلاش برای دستیابی به فضیلت درونی و معرفت خدا می گوید که این‌ها ابعادی هستند از یك جریان کلی و تدریجی که در طی آن انسان عاقل‌تر، عادل‌تر و مطیع‌تر می گردد تا این که به کمال وجودی می‌رسد. این کمال عبارت است از معرفت عرفانی به علاوه تقوا و پرهیزگاری. بنابراین غزالی با ارائهٔ شیوهٔ جدیدی برای رسیدن به کمال بین صوفیگری و شریعت یعنی بین راه درونی و راه برونی نوعی ارتباط برقرار کرد. بازگشت غزالی از صوفیگری انزواگرایانه به فعالیت‌های اولیه‌اش یعنی تعلیم و تدریس بیانگر آن است که خود وی نیز برای رسیدن به کمال این شیوهٔ بینابین را برگزیده است. این نوع از صوفیگری عارف را به شناختی عمیق‌تر از خدا می‌رساند و لذا باعث می‌شود که وی به‌طور کامل‌تر و دقیق‌تر شریعت را در زندگی روزمرهٔ خود اجرا کند. این صوفیگری راهی است برای ایجاد سازگاری و وحدت بین یك زندگی فعالانهٔ دنیوی و ارزش‌های درونی مورد نظر اسلام. بدینگونه غزالی شریعت و صوفیگری رابه هم پیوند داد و شکل قاعده‌مندی را برای اسلام سنی مذهب ارائه کرد.

کلام راه دیگری را برای ترویج و تقویت اسلام نص گرا در پیش گرفت. علم کلام در

اثر نیاز به توجیه عقلی مفاهیم و موضوعات اسلامی بوجود آمد. تا اواسط قرن دهم (بعد از بحث‌ها و مشاجراتی که برسر نوع برداشت و فهم صحیح از وحی الهی صورت گرفت.) سه دیدگاه در کلام جای خود را باز کردند. یکی دیدگاهی عقل گرا بود که به فرمانده بودن عقل در وجود خدا معتقد بود، بر محوری بودن نقش عقل در شناخت جهان توسط انسان تأکید می کرد و آن‌را حاکم بر رفتار انسان می‌دانست. این دیدگاه به آزادی اراده و مسؤول بودن انسان در قبال کارهای خود باور داشت. دیدگاه مذکور توسط معتزله و فلاسفه رشد و گسترش یافت.

دیدگاه دیگری که جای خود را باز کرد دیدگاهی متضاد با دیدگاه عقل گرا بود. این دیدگاه بر قدرت مطلق خدا و غیرقابل شناخت بودن وی تأکید می کرد؛ این دیدگاه معتقد بود ما فقط تا آن مقداری که خدا خود را در قرآن آشکار و هویدا کرده است می توانیم او را بشناسیم. شناخت دین نیز تنها با پذیرش و اعتقاد به تعالیم قرآن و حدیث حاصل می‌شود. کلیهٔ اعمال و حرکات انسان‌ها نهایتاً نمودی از قدرت خالق می‌باشند و ناشی از اعمال مستقلانهٔ ارادهٔ انسانی نیستند. به علاوه عقل نیز در شناخت دین و انتخاب راه صحیح هیچ اثر و فایده‌ای ندارد.

حنابله که معتقد به این دیدگاه بودند با هرگونه تفسیر تمثیلی و مجازی از متون قرآن و احادیث مخالف بودند و هر نوع نظریه‌پردازی عقل گرایانه را در این خصوص رد می کردند.

دیدگاه میانه‌ای هم وجود داشت که مورد پذیرش دو مکتب اشعری و ماتریدیه[۱] قرار داشت. چنانچه قبلاً ملاحظه کردیم اشعری (مؤسس مکتب اشاعره) نظر میانه‌ای دربارهٔ نقش عقل داشت. به نظر وی حقایق دینی تنها از طریق وحی شناخته می‌شوند، اما عقل می‌تواند در دفاع از حقیقت و متقاعد کردن دیگران نقش داشته باشد. در واقع کلیهٔ اعمال و حرکات انسانی توسط خدا آفریده می‌شوند و انسان‌ها در انجام اعمال خود فقط نقش «کاسب»[۲] را دارند. بدین ترتیب اشاعره موضع میانه‌ای را بین عقل گرایی معتزله و

۱. این گروه بسان اشاعره شاخه‌ای از اهل حدیث بوده و به گونه‌ای در عقاید اهل حدیث تعدیل پدید آورده‌اند و از اشاعره به معتزله نزدیکترند.

۲. به این معنا که عمل از انسان، اما در پرتو قدرت حادث، پدید می آید.

جدول ۵. مفاهیم اصلی فقه

«فقه»	ادراک، قانون.
«اصول فقه»	منابع فقه: قرآن، حدیث، اجماع، قیاس.
«تقلید»	دنباله‌روی، در زمینهٔ تعالیم اسلام.
«اجتهاد»	استنباط احکام اسلامی از منابع فقه.
«فتوا»	نظر مجتهد در خصوص یك مسئلهٔ فقهی.
«قضا»	داوری و ارائهٔ حکم در خصوص یك دعوا.

جدول ٦. اصطلاحات صوفیگری

شناسایی روح	
«فطرت»	وضعیت مجرد وجودی، قبل از پیوستن روح به بدن
«قلب»	دل، روح، مرکز علم و دانش
«عقل»	قوهٔ مستدله، اغلب به جای قلب نیز به کار می‌رود
«نفس»	امیال و شهواتی که باید مهار شوند و تحت کنترل عقل دربیایند
سیر معنوی	
«مقام»	جایگاه و رتبهٔ بدست آمده در مسیر سیر الی‌اللّٰه
«حال»	حالت شعف و مستی بدست آمده با لطف خدا
«عبادات و معاملات»	وظایف عبادی و اجتماعی
«زهد»	تقوا، پرهیزگاری، روی گردانی
«صبر»	شکیبایی و بردباری در اجرای فرامین خدا
«شکر»	سپاسگزاری و حق‌شناسی
«توبه»	پشیمانی و بازگشت، توبه
«توکل»	تکیه زدن بر خدا، توکل بر او
«رضا»	راضی بودن، پذیرش ارادهٔ الهی
«اسلام»	پذیرش و گردن نهادن به اراده و خواسته‌های خدا
«عشق»	عاشق خدا بودن
«فنا»	نابودی و نیستی
«بقا»	باقی ماندن در وجود خدا
«ذوق»	چشیدن حقیقت الهی
«کشف»	رازگشایی، آشکارسازی
«معرفت»	مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ حقیقت
«توحید»	اتحاد با خدا و یگانه شدن با وی

نص گرایی حنابله اتخاذ کردند.

در دورهٔ بین دو قرن دهم و دوازدهم مکتب اشاعره با حفظ موضع میانهٔ خود رنگ و بوی فلسفی بیشتری پیدا کرد. این مکتب به‌رغم این که با فلسفه مخالف بود شیوه‌ها و الگوهای فلسفی را در مکتب خود به کار بست. بدین ترتیب الگوها و شیوه‌های فلسفی به بخش جدایی‌ناپذیری از این مکتب تبدیل شدند.

اشعری معتقد بود که احتجاج‌های کلامی همانند براهین فلسفی قاعده‌مند نیستند. این احتجاج‌ها برای متقاعد کردن انسان‌ها نسبت به صحت امور یا برای نشان دادن صحت آن‌ها به کار می‌روند و اصلی‌ترین کار ویژهٔ کلام حمله به عقاید نادرست مذهبی و از بین بردن آن‌ها می‌باشد. از نظر او کلام علم جر و بحث‌های متعصبانه می‌باشد. از جمله متکلمان پیرو اشعری باقلانی (وفات ۱۰۱۳) بود که عقاید مانوی‌ها، یهودی‌ها، مسیحیان و عقاید بدعت‌آمیز اسلامی را رد کرد و نظرات و عقاید خود در رابطه با خدا را بیان داشت.

بعد از اشعری مکتب اشاعره چهرهٔ جدیدی به خود گرفت. جوینی (۱۰۸۵) و غزالی در این امر از عوامل کلیدی بودند. بر اساس شیوهٔ مرسوم (استدلال جدلی) متکلم نظرات پذیرفته شده‌ای را ارائه می‌کرد و با استفاده از این نظرات قیاسی را انجام می‌داد تا به نتایج مطلوب برسد. اما جوینی با رواج استفاده از منطق صوری ارسطویی این روش را دچار تحول کرد. وی در کتاب «ارشاد» خود به ترتیب از اصول عقلی، وجود خدا، صفات وی، اعمال امکان‌پذیر برای خدا، آفرینش اعمال انسانی، روز قیامت، نبوت، معاد، و رهبری جامعه بحث می‌کند. جوینی باعث شد احتجاج‌های عقلی در کلام کنار گذاشته شوند و بحث‌های نظام‌مند فلسفی جایگزین آن‌ها گردند. غزالی نیز به منظور بالا بردن کیفیت بحث‌های کلامی، منطق ارسطویی را در کلام مورد استفاده قرار داد. وی رسالهٔ منطقی خود (اقتصاد) را به شیوهٔ جدید نوشت. فخرالدین رازی (۱۲۰۹-۱۱۴۹) باعث کامل شدن پیوند بین کلام و فلسفه گردید. کتاب «محصل» وی با بحث مفصلی درخصوص هستی‌شناسی و منطق آغاز می‌شود. کتاب‌های کلامی که از این دوره به‌بعد تألیف می‌یافتند تقریباً دو سوم حجمشان به منطق، و فلسفهٔ طبیعت و هستی‌شناسی

اختصاص می‌یافت.

گرفتن قالب و شکلی فلسفی به معنای سازش یافتن کلام با تعالیم اساسی فلسفه نبود. بلکه برعکس مکتب اشعری پس از این که به‌وسیلهٔ این الگوی استدلالی جدید جان تازه‌ای به خود گرفت به عنوان سرسخت‌ترین مخالف عقاید فلسفی مغایر با وحی عمل کرد. غزالی در کتاب «تهفات الفلاسفه» تناقضات و اختلافات بین نویسندگان فیلسوف را به نمایش می‌گذارد و تأکید می‌کند که خدای متعال توسط عقل قابل شناخت نیست. غزالی نظر فلاسفه را درخصوص قدیم بودن جهان رد می‌کند و بر نظر قرآن در این رابطه (قرآن معتقد به حدوث جهان است) صحه می‌گذارد. وی از نظریهٔ احیای بدن در روز قیامت و نظام پاداش و عذاب دفاع می‌کند و نظر فلاسفه درخصوص جاودانگی روح را نادرست می‌شمارد. همچنین وی بر علم خدا به امور کلی و جزئی تأکید می‌کند و نظر فلاسفه را مبنی بر محدود بودن علم خدا به امور کلی مردود تلقی می‌نماید. با این حال غزالی منطق ارسطویی را مورد استفاده قرار می‌دهد و بر اهمیت فلسفه در مطالعهٔ طبیعت و ریاضیات اذعان می‌کند، اما در حوزهٔ مذهبی بر نظر اشاعره درخصوص وحی، ارادهٔ خدا، و تسلط وی بر اعمال انسان‌ها پافشاری می‌نماید.

غزالی با وجود این که در مباحثات کلامی از کارآیی و مهارت خوبی برخوردار بود در مورد نقش کلام تردید داشت. وی اذعان داشت که کلام برای دفاع از حقیقت دین در مقابل شبهات عقلانی مفید است اما نمی‌تواند راهی برای شناخت وجود خدا باشد. وی معتقد بود شناخت حقیقت دین نه از طریق فلسفه حاصل می‌شود و نه از طریق کلام بلکه این شناخت تنها از طریق صوفیگری حاصل می‌شود.

به هر حال با ترکیب فلسفه و کلام کندوکاو عقلی جایگاه مستحکمی در فرهنگ مذهبی اسلامی پیدا کرد اما اختلافات مهم بین فلسفه و کلام همچنان باقی ماندند. فلسفه بدون توجه به اصول دینی عقل را مورد استفاده قرار می‌داد و بر این اعتقاد بود که عقل به تنهایی برای شناخت واقعیت اشیاء کفایت می‌کند. این درحالی بود که از نظر اکثر متکلمان عقل بدون حمایت و هدایت وحی نمی‌توانست انسان را به سوی کشف واقعیات نهایی رهنمون شود. متکلمان اسلامی شدیداً نسبت به وجود

محدودیت‌هایی در استفاده از عقل معتقد بودند. آن‌ها اعتقاد داشتند که اگر چه عقل در کلام از اهمیت برخوردار می‌باشد اما نمی‌تواند حقیقت را کشف کند. اعتقاداتی که از طریق وحی برای ما حاصل شده‌اند با استدلال‌ها و احتجاج‌های عقلانی قابل تغییر نیستند. به علاوه عقل قادر به تشخیص حسن و قبح اعمال خداوند و کنترل رفتار انسان نمی‌باشد. البته علمی که از طریق وحی به ما می‌رسد را می‌توان به‌وسیله عقل تشریح و تبیین کرد و آن را از دینی که بر پایهٔ نص قرار دارد به دینی مستدل و عقلانی تبدیل کرد. به هر ترتیب فلسفه و کلام به‌رغم ارتباط نزدیکشان باهم به اختلافات خود ادامه دادند.

از نظر متکلمان مسلمانان «ایمان» که در مقابل عقل قرار می‌گیرد دروازهٔ ورود به اسلام تلقی می‌شد. ایمان به معنای دانستن حقیقت و اعتقاد به آن معرفی می‌شد. متکلمان معتقد بودند «ایمان» که در فرد خردمند به‌وجود می‌آید عبارت است از علم به‌وجود خدا، علم به صفات وی، علم به پیامبر وی، آگاه بودن نسبت به خواسته‌های او، به همراه پذیرش این علم و شناخت‌ها به عنوان حقیقت (تصدیق). تصدیق که عبارت است از اعتقاد به اصول و تعالیم اسلامی قلب را متعهد و ملتزم می‌کند و به پایه و اساسی برای زندگی بر طبق این اصول و تعالیم تبدیل می‌شود. تصدیق احساسی است در قلب و عقیده‌ای است در سر. تصدیق در واقع نوعی از خودگذشتگی می‌باشد که عبارت است از توکل به خدا و تسلیم در برابر او، خوف از وی و داشتن عشق نسبت به او، و گذشته از همهٔ این‌ها علاقمندی و توجه نسبت به آن‌چیزهایی که خدا انسان را به انجام آن‌ها امر کرده و تنفر و نفرت به آن‌چیزهایی که انسان را از آن‌ها نهی فرموده است. پیامد عملی ایمان به خدا پرستش صادقانهٔ وی می‌باشد؛ بر این اساس هر عملی که فرد مؤمن در زندگی روزانهٔ خود انجام می‌دهد نمودی از ارادهٔ خداوند می‌باشد.

ابن‌خلدون دانشمند و مورخ ساکن شمال آفریقا (۱۴۰۶ـ۱۳۳۲) در هنگام بحث از کلام می‌گوید ایمان چند درجه دارد. درجهٔ اول ایمان صرفاً عبارت است از اعتقاد صادقانه به تعالیم اسلام. این درجه از ایمان عبارت است از «تصدیق قلب آنچه را که زبان می‌گوید». بعد از این درجه از ایمان درجهٔ بالاتری است که آن ایمان کامل است.

ابن‌خلدون با توجه به عقاید صوفیان ایمان کامل را به عنوان علم نسبت به یگانگی خدا تعریف می‌کند. با این حال این علم تنها دانشی نیست که بدان آگاهی حاصل شده است بلکه این علم به حالت و کیفیتی درونی تبدیل می‌شود و طبیعت و نهاد بشر را اصلاح می‌کند. وی این حالت و کیفیت درونی را «حال» می‌نامد. ابن‌خلدون در تفاوت میان علم و «حال» می‌گوید:

«تفاوت میان حال و علم در عقاید ما مانند تفاوت میان قول[1] و اتصاف[2] است».

این تفاوت مثل تفاوت بین آگاهی از سفارش اسلام نسبت به دستگیری از یتیمان و اقدام عملی در جهت اعطای کمك به آن‌ها می‌باشد.

این پایه از ایمان (حال) تنها با اظهار مکرر اعتقاد خود و پرستش مداوم خدا و انجام اعمال خوب حاصل می‌شود. ایمان نیز همانند عادات انسان با عمل حاصل می‌شود، با عمل کامل می‌گردد، و بالاخره بر تمام اعمال حاکم می‌شود.

«بالاترین درجهٔ ایمان حصول کیفیتی - به واسطهٔ اعتقادات قلبی و اعمال مربوط به آن - می‌باشد که همواره بر قلب مستولی است و درنتیجه اعضاء و جوارح از آن پیروی می‌کنند و کلیه اعمال انسان در زیر فرمان آن در می‌آیند. بنابراین کلیهٔ کردارهای آدمی از این تصدیق ایمانی فرمانبری می‌کنند و این نوع تصدیق از بلندترین درجات ایمانی به شمار می‌رود. این ایمان، ایمان کامل است. شخصی که دارای چنین ایمانی است به هیچ گناه صغیره و کبیره‌ای دست نمی‌یازد»[3].

خلاصه این که از نظر متکلمان تنها ایمان می‌تواند استعداد درونی انسان را برای رسیدن به رستگاری به کار بگیرد نه عقل. اما با این حال ایمان عبارت می‌باشد از تعقل به همراه پذیرش و وفاداری نسبت به حقیقت‌های وحی شده. بدین ترتیب کلام پا را از کارکرد توجیهی خود فراتر گذاشت و بر نقش بنیادین عقل در تشریح عقاید اسلامی تأکید کرد.

---

۱. علم نسبت به خوبی صفتی

۲. داشتن صفت خوب یعنی عمل کردن به آن

۳. مطالبی که در این چند پاراگراف از زبان ابن‌خلدون بیان شد بر گرفته از مقدمهٔ وی (فصل دهم: دانش کلام) می‌باشد.

اسلام غیر متعارف: فلسفه، صوفیگری اشراقی[۱] و صوفیگری عامی[۲]

اسلام نص گرا با کلام و صوفیگری آمیخته شد و بدین ترتیب اسلام هنجاری و متعارضی شکل گرفت. در جریان این فرآیند آراء و نظرات عقلی با تعالیم وحیانی ترکیب گردید و تعهد نسبت به اجرای فرامین الهی در زندگی روزمره با تلاش برای نیل به معرفت معنوی آمیخته گردید. اسلامی که بدین ترتیب حاصل شد به تمام معنای خود دینی برای زندگی این جهانی بود. با این حال در گسترهٔ فرهنگ اسلامی برداشت‌ها و عقاید غیر متعارفی نیز درباره طبیعت بشر و سعادت و رستگاری شکل گرفت. این عقاید در قالب‌هایی عقلانی توسط فلاسفه و اشراقیون بیان گردیدند و در مناسك و عبادات عمومی تجلی پیدا کردند. صورت‌های جدیدی از اسلام که بدینگونه بوجود آمدند با وجود این که با کلام و صوفیگری پیوندهایی داشتند اما دارای چالش‌ها و اختلافات عمیقی نیز با آن‌ها بودند.

فلسفهٔ اسلامی اثر گروه کوچکی از دانشمندانی بود که متعهد به انجام پژوهش‌های عقلی بودند و به فلسفه یونانی مآب[۳] علاقه و توجه داشتند. فارابی فلسفه را به عنوان تصویری جامع از واقعیت الهی و وضعیت بشر معرفی می کرد. ابن‌سینا، طبیب و فیلسوف بزرگ ایران نیز این راه را ادامه داد و به فلسفه جان تازه‌ای بخشید. وی که فرزند یکی از مقامات ایرانی در رژیم سامانیان بود در زمینهٔ منطق، علوم طبیعی و طب به مطالعه پرداخت و تا سن هیجده سالگی در این زمینه‌ها به درجهٔ استادی رسید. وی مدتی هم به عنوان وزیر در رژیم سامانیان خدمت کرد اما به دلیل توطئه‌های درباریان مجبور گردید تا از محلی به محل دیگر فرار کند. او چهارده سال از عمر خود را در اصفهان گذراند و بالاخره در سال ۱۰۳۷ در همدان درگذشت. این مرد پرکار آثار بسیار زیادی را از خود باقی گذاشت. او به پیشرفت کلیهٔ علوم طبیعی از جمله فیزیك، شیمی، نجوم، ریاضیات، و تاریخ طبیعی کمك کرد و اثر ماندگاری در طب با نام «قانون» به نگارش درآورد. این کتاب مشتمل است بر مقدمه‌ای

---

1. Gnosstic sufism
2. Popular sufism
3. Hellenistic

دربارهٔ طب به همراه فصولی درخصوص داروشناسی گیاهی، آسیب‌شناسی اندام‌ها، تب، جراحی، و چند فصل دیگر. مهمترین اثر فلسفی ابن‌سینا «کتاب الشفا» می‌باشد. وی نیز همانند اسلاف خود در این کتاب درباره متافیزیك نو افلاطونی، علوم طبیعی، و عرفان مطالبی را نوشته است.

عقیده مهم فلسفی ابن‌سینا دربارهٔ هستی می‌باشد. او خدا را به عنوان موجودی متعالی و مقدم بر جهان تلقی می کند. به نظر او خدا در فراسوی هستی قرار دارد. با این حال اگر چه جهان از نظر ذات با خدا متمایز است اما به هر ترتیب توسط وی پدید آمده است. ابن‌سینا سعی می کند در عین حفظ اعتقاد خود به تعالی خدا بین واجب‌الوجود و جهان حادث نوعی اتصال و پیوستگی برقرار کند. به همین خاطر وی نظریهٔ خود درخصوص وجود خدا را با تعالیم وحیانی انطباق داده است.

فرض اصلی این نظریه تمایز بین ذات[1] و وجود[2] می‌باشد. از نظر ابن‌سینا وجود چنین تمایزی از بدیهیات عقلی است. او برخلاف عقاید سنتی فلسفی مستدلاً بیان می دارد که کلیهٔ ذات‌ها مقولاتی منطقی هستند بجز ذاتی که وجود از آن تفکیك‌ناپذیر است. این ذات همان واجب‌الوجود یا خدا می‌باشد. کلیهٔ موجودات دیگر حادث هستند. زیرا وجودشان لزوماً از ذاتشان نشأت نمی گیرد. بدین ترتیب وجودها در دو دسته قرار می گیرند: واجب‌الوجود که ماهیتی ابدی می‌باشد و ممکن‌الوجودها یا موجودات مادی ناپایدار.

قایل شدن تمایز بین ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود این امکان را برای ابن‌سینا فراهم کرد تا باعدم ایجاد خدشه به تعالی خدا چگونگی خلق و پیدایش جهان را توضیح دهد. وی می گوید که وجود اول (واجب‌الوجود) عقل اول را می آفریند. این عقل نیز عقل دوم را بوجود می آورد. همین روند ادامه پیدا می کند تا عقل دهم خلق می گردد و جریان ساخت دنیای آسمانی و معنوی به پایان می‌رسد. بدینگونه سلسله‌ای از موجودات پدید می آیند که هر کدام

1. Essence
2. Existence

از وجود خدا نشأت گرفته‌اند و از جوهری تشکیل یافته‌اند که توسط موجود فوقانی خلق گردیده است. هریك از عقول متشکل است از یك فرشته، یك روح و یك سپهر ملکوتی. عقل دهم که عقل فعال است خود را ادراك می کند و صورت‌هایی را به‌وجود می آورد که خود منشأ پیدایش موجودات عینی جهان مادی می‌باشند. از سوی دیگر عقل مذکور باعث فعالیت ذهن بشر می‌شود و او را قادر می‌سازد که موجودات جهان فرشتگان را بشناسد.

این نظریه سعی می کند وجود واجب‌الوجودی را که مافوق واقعیات دیگر قرار دارد و منشأ پیدایش این جهان می‌باشد توجیه کند. این نظریه همچنین رابطهٔ بین انسان و خدا را تبیین و تشریح می کند. روح انسان جوهری[1] ابدی است که تقدیر نهایی آن این است که مجدداً به عقل فعال بپیوندد و با واسطهٔ آن به جهان ملکوتی و خدا اتصال یابد. از نظر ابن‌سینا انسان دارای چندین قوه می‌باشد. قوهٔ ناطقه[2] که یکی از این قوا می‌باشد خود به دو قوهٔ عامله، منشأ کلیهٔ اعمال و حرکات بشر، و قوهٔ نظری تقسیم می‌شود. قوهٔ نظری می تواند با طی مراحلی کمال یابد و به عقل تبدیل شود. در این هنگام روح انسان با دریافت نورهایی از سوی عقل فعال به صورتی از جهان ملکوتی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب عقل فعال ما را با واقعیت جهان ملکوتی آشنا می کند. شناخت دین نیز ضرورتاً شناختی عقلی می‌باشد زیرا تنها خدا را به عنوان عقل محض می‌توان شناخت. از نظر ابن‌سینا بالاترین درجهٔ عقل متعلق به پیامبران است. اینان هر گونه اطلاعاتی را به‌طور کامل و مستقیم از عقل فعال دریافت می کنند و آن‌ها را در قالب تصاویر خیالی به مردم عادی انتقال می‌دهند. پیامبران مردم را از وجود خدا آگاه می کنند و آئین‌ها و مناسك مفیدی را به آن‌ها ارائه می کنند. بنابراین دین تصویر خیالی حقایقی است که نفس عاقلهٔ صرف، آن‌ها را به‌صورت خالص می‌شناسد.

رسالهٔ حی‌بن یقظان، رسالة‌الطیر، و رساله سلامان و ابسال سه حکایتی هستند که منسوب به ابن‌سینا می‌باشند. این سه رساله ابعاد عرفانی نظرات فلسفی ابن‌سینا را به نمایش

---

1. Substance
2. Rational faculty

می گذارند. در تمام داستان‌هایی که در این رساله‌ها نقل می‌شوند فرشتهٔ زیبایی وجود دارد که بر روی زمین فرود می آید و انسان را به سمت منبع نور الهی هدایت می کند. در این داستان‌های خیالی روح با کمك راهنمایی های ملکوتی به سراسر جهان سفر می کند. این سفر در آن واحد هم یك کاوش و جستجوی درونی برای روح می‌باشد و هم سیری است در سراسر جهان. بدین ترتیب روح با این سفر علاوه بر این که به شناختی از خود دست پیدا می کند از فیوضات مختلف الهی که به شکل فرشتگان و سپهرهای مختلف ملکوتی می‌باشند و در نظامی سلسله مراتبی قرار دارند نیز آگاهی می‌یابد. انگیزه و علت انجام این سفر توسط روح عشق به خدا و آگاهی او از این مطلب می‌باشد که در این دنیا غریبه‌ای بیش نیست. روح می‌داند که به این جهان اختصاص ندارد لذا باید جایگاه اولیه‌اش را بیابد و به آن‌جا باز گردد. ابن‌سینا در این حکایت‌ها واقعیت را با روشی تمثیلی تشریح و تبیین می کند تا به معرفتی جدید دربارهٔ واقعیت دست یابد. درواقع حکایات مذکور حکایت‌های معنوی هستند که چگونگی پیوستن روح به جایگاه اولیهٔ خود را بیان می کنند.

انجام چنین سفری مستلزم این است که روح تحت تأثیر دنیای مادی و این جهانی قرار نداشته باشد. روح همانند صفحه‌ای پولادی باید آن‌قدر صیقل داده شود تا تشعشع وجود الهی در آن انعکاس یابد. در چنین حالتی روح هوشیاری و آگاهی خود را نسبت به وجود خویشتن از دست می‌دهد و تنها نسبت به وجود الهی آگاهی خواهد داشت. بنابراین اتحاد روح با خدا یك اتحاد واقعی نیست بلکه اتحاد روح با خدا به معنای معرفت عقلی روح نسبت به واجب‌الوجود و خالق جهان حادث می‌باشد. بدین ترتیب روح با پالودن خود و پرداختن به عقل می تواند به حقایقی از وجود الهی دست یابد اما هیچ احتمالی برای درهم آمیختن آن با خدای متعال وجود نخواهد داشت.

بنابراین فلسفهٔ ابن سینا یك نوع عرفان عقلانی می‌باشد. وی تلاش نموده است که بین دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی یونانی با اصول و سنن اسلامی نوعی سازگاری و هماهنگی برقرار کند. همچنین او سعی کرده است نظریهٔ واجب‌الوجود خود را به گونه‌ای مطرح کند تا با نظر قرآن مبنی بر متعالی بودن خداوند و جدا بودن جهان حادث از او منطبق باشد. تعریف وی از رستگاری بشر در حالی که امکان شناخت عقلانی و فلسفی وجود الهی را رد

نمی کند به گونه‌ای مطرح شده است تا با جدا بودن و متفاوت بودن بشر و خدا مغایر نباشد.

نظرات ابن‌سینا از بسیاری جهات شبیه نظرات اشراقیون می‌باشد و در واقع می توان گفت که نظرات او باعث ظهور عرفان اشراقی گردیدند. جهان فلسفی ابن‌سینا با دیدگاه‌های صوفیان دربارهٔ ساختار کیهان مطابقت دارد. بنابراین ابن‌سینا نه تنها چهرهٔ مهمی در فلسفه به‌شمار می آید بلکه همچنین به عنوان زمینه‌ساز ظهور اشخاصی مثل سهروردی، ابن عربی و فلاسفه و عرفای مکتب ایرانی «حکمت» (این مکتب در قرون شانزدهم وهفدهم رواج داشت) شناخته می‌شود. نظرات و مفاهیم مطرح شده از سوی وی هستهٔ اصلی مجموعه عقاید عرفانی و فلسفی را تشکیل می‌دادند که مدت زمان مدیدی مورد توجه علما و دانشمندان قرار داشتند.

ابن سینا به رغم این که تلاش نمود بین نظرات قرآن و حدیث (از جمله یگانگی متعالیانهٔ خدا و تفاوت وی با انسان‌ها) و نظرات و عقاید فلسفی و عرفانی (از جمله مشابه بودن ماهیت انسان‌ها با ماهیت خدا، قابل شناخت بودن خدا توسط انسان، و وجود امکان پیوستن مجدد انسان به خدا) نوعی هماهنگی و سازگاری ایجاد کند، با این حال نظرات و عقاید عرفانی و فلسفی وی به هیچ‌وجه به‌طور کامل با اصول و سنن نصوص دینی منطبق نیستند.

مثال‌ها و اصطلاحاتی که ابن‌سینا به کار می‌برد همه از میراث فلسفی یونان نشأت می گیرند نه از آیات قرآنی. به علاوه بعضی از نظرات وی واقعاً با تعالیم اسلامی مغایر می‌باشند. نظریهٔ وی درخصوص جاودانه بودن عالم و خلق آن به شکل فیضی از وجود خداوند با نظر قرآن مبنی بوجود آمدن قرآن از هیچ مغایرت دارد. تأکید وی بر عقلانیت فطری با نظر قرآن مبنی بر این که کلیهٔ موجودات محصول ارادهٔ غیر قابل درك الهی می‌باشند متضاد است. نظرات وی درخصوص ماهیت جسم و روح نیز با نظرات متون دینی در این رابطه مغایر می‌باشند. به علاوه به نظر ابن‌سینا روح به واسطه اتحاد با منبعی که از آن آمده است به حیات خود ادامه می‌دهد؛ این نظر با نظر اسلام مبنی بر این که انسان متشکل از جسم و روح است و این‌دو در روز قیامت زنده خواهند شد تا به عنوان مجموعه‌ای واحد مورد پاداش و یا عذاب قرار بگیرند تناقض دارد. خلاصه این که اگرچه فلاسفه تلاش

می کردند نظراتشان با نصوص دینی هماهنگ باشند با این حال عقایدی که از آن‌ها بر جای مانده است با این نصوص دارای تضادهای عمیقی می‌باشند.

در حالی که یك نوع از صوفیگری به تلاش برای اجرای فرامین و دستورات خدا، موجود در نصوص دینی، معطوف بود نوع دیگر در جهت نیل به شناختی درون گرایانه از خدا تلاش می کرد. صوفیگری شریعت گرا بر اجرای هر چه کامل تر دستورات الهی به عنوان راه نجات تأکید می‌نمود و صوفیگری اشراقی بر تلاش برای دستیابی به کمال معنوی از طریق هماهنگ کردن روح با خدا تأکید داشت. در واقع صوفیگری نوع اول عبارت بود از اجرای فرامین الهی و صوفیگری نوع دوم عبارت بود از تلاش برای کسب درجه و مقامی معنوی. صوفیگری نوع دوم در اثر مطرح شدن نظرات فلسفه اسلامی، فلسفهٔ نو افلاطونی، فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ اسماعیلیان و همچنین در اثر توسعهٔ علوم غیبی یونان باستان و انتشار عقاید مذهبی مردمان دیگر خاورمیانه شکل گرفت. سهروردی و ابن عربی دو چهرهٔ مهم صوفیگری اشراقی می‌باشند.

سهروردی که در سال ۱۱۵۳ متولد شد و در سال ۱۱۹۱ با عنوان بدعت گذاری در دین اعدام گردید بعد فلسفی صوفیگری را با فلسفهٔ فیوضات ابن‌سینا، و نمادهای زردشتی، افلاطونی و کیمیاگری آمیخته کرد و بدین ترتیب عرفان اسلامی جدیدی را بوجود آورد. سهروردی به عقیدهٔ خود حکمت وحی شده به هرمس مصری را که از طریق یونان، ایران و مصر به دنیای اسلام انتقال یافته بود احیا کرد. وی خود را منادی حکمتی می‌دانست که در اعصار قدیم یونان، ایران و هند شناخته شده بود و در قرآن نیز مورد اشاره قرار گرفته بود.

سهروردی در «حکمت اشراق» خود و دیگر داستان‌های عرفانی و تمثیلی‌اش ذات الهی را به عنوان نور خالص و منشاء کلیهٔ موجودات معرفی می کند و اظهار می‌دارد که هستی هر موجودی از این نور متعالی مشتق شده است. میزان برخورداری هر موجود از نور الهی به میزان برخورداری وی از علم و خود آگاهی بستگی دارد. سهروردی نیز همانند ابن‌سینا معتقد است گسیل نور از وجود نخستین (واجب‌الوجود) باعث به‌وجود آمدن سلسله‌ای از عقول ملکوتی می‌شود که بین خدا و این جهان قرار می گیرند. او که معتقد به نامحدود بودن تعداد ملائك است قائل به‌وجود دو نظام در عالم فرشتگان می‌باشد. یکی نظام

عمودی که در آن ملك بالاتر ملك پایین تر از خود را خلق می کند و آن را تحت کنترل خود نگه می دارد. در این نظام هر ملکی عاشق و دلبستهٔ ملك مافوق خود است. به واسطهٔ این نظام سپهرهای فلکی پدید می آید. نظام دوم نظامی افقی است که صورت‌های مثالی جهان افلاطونی را به‌وجود می آورد و همچنین ملائکی را خلق می کند که روح انسان‌ها را تحت کنترل خود می گیرند.

نیمی از روح در جهان ملکوتی قرار دارد و نیمهٔ دیگر آن در کالبدی خاکی زندانی گردیده است. بخش زندانی شدهٔ روح در پی پیوستن به نیمهٔ ملکوتی خود و فرار از این حالت مادی رقت‌انگیز می‌باشد. روح‌هایی که موفق به انجام این کار می‌شوند از همجواری با نور کل برخوردار می گردند. در حکمت سهروردی سلسله مراتب وجودی در واقع نردبانی است نوری که روح می تواند با تزکیهٔ خود از آن بالا رفته خود را به جهان ملکوتی برساند. این نظر با نظرات فلاسفهٔ نو افلاطونی، نظرات صوفیان و عقاید ابن‌سینا مشابهت دارد.

ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) در مورسیای[1] اسپانیا متولد شد، در سوایل[2] تحصیل نمود و سپس به مکه سفر کرد و در آن‌جا مدعی شد که به شناختی از جهان ملکوتی دست یافته است. وی ادعا کرد تاج و تخت الهی بر ستون‌هایی از نور استوار می‌باشد، و خود وی در سلسله مراتب مردان مقدسی که جهان را نگه می‌دارند چهرهٔ برتر و اصلی می‌باشد. الفتوحات المکیه کتابی است که ابن عربی درخصوص این موضوع نوشته است. پس از مدتی وی به ترکیه و سپس به دمشق مهاجرت کرد و تا پایان عمر در آن‌جا ماند. یکی از کتاب‌هایی که ابن عربی در دمشق به نگارش درآورد کتاب فصوص‌الحکم می‌باشد. ابن‌عربی مدعی است که مطالب این کتاب از جانب جبرئیل به او وحی شده است. این کتاب اصول و نظریات موجود در علوم غیبی و فلسفهٔ نوافلاطونی را با عقاید و تعالیم اسماعیلیان و صوفیان ترکیب کرده و بدین ترتیب دیدگاه مذهبی خاصی را ارائه نموده است.

1. Murcia
2. Seville

ابن عربی نظریه‌ای ارائه داده است با نام نظریهٔ وحدت وجود. بر اساس این نظریه هر آن‌چه که وجود دارد خدا است. خدا در فراسوی همهٔ تجلیات قرار دارد. اما این تجلیات در احاطهٔ کامل او قرار دارند و غرق در وجود او هستند. با وجود این که خدا موجودی متعالی می‌باشد ذاتش با ذات جهان یکی است. حدیثی قدسی می گوید «من گنج پنهانی بودم و درصدد بر آمدم تا خودم را هویدا کنم لذا جهان را خلق کردم تا شناخته شوم». کلیهٔ تجلیات به مانند پرده‌هایی هستند که وجود خدا را می‌پوشانند.

جهان هستی به چندین طبقه تقسیم می‌شود. طبقات پایین نمادهایی از طبقات بالایی می‌باشند. در بالاترین طبقه وجود مطلق خدا قرار دارد و پس از آن به ترتیب عالم صفات و اسماء خداوند، عالم کارها و اقدامات وی، جهان موجودات قدسی، جهان صورت‌ها و اشکال مثالی، و بالاخره عالم حس و محسوسات قرار دارد.

ابن‌عربی سلسله مراتب وجودی را نه به عنوان فیضان‌های الهی بلکه به عنوان تجلیات وی معرفی کرده است. هر سطح از واقعیت که تجلی یکی از اسماء الهی می‌باشد با خودآگاهی سطح بالاتر پدید می آید. به علاوه وی می گوید خدا جهان را با نَفَس رحمانی خود پدیدار ساخت. درست مثل خلق کلمات توسط انسان. با هر نفسی از خدا جریان خلقت تجدید می‌شود. هستی از وجود مطلقی به نام خدا جاری می‌شود. این جریان در اثر عشق و علاقهٔ خدا نسبت به عمل خود تحقق پیدا می کند.

دیدگاه ابن عربی درخصوص وجود الهی و چگونگی خلقت جهان تا حد زیادی دنبالهٔ نظرات فلسفی و نو افلاطونی می‌باشد. او اصطلاحات جدید و تمثیلات سودمندی را به این نظرات افزود. برای مثال در نظریهٔ وحدت وجود، اولین تجلی موجودات ماورائی (که فیلسوفان آن‌را عقل اول می‌نامند) به عنوان نمادی از صفات و اسماء خداوند، کلمه، نمونه‌های نخستین وجودی، انسان کامل، و یا حقیقت محمدیه معرفی شده است. اسماء خداوند نیز به نوبهٔ خود به عنوان نمادی از خلقت وحی و ظهور پیامبر و استعدادهای معنوی انسان به شمار می آیند. ظهور پیامبران و اولیاء نیز از نظر او نمادی از این حقیقت هستند که خود انسان نیز تجلی و بعدی از یك واحد مطلق می‌باشد. به نظر ابن‌عربی شخصی که کنه واقعیت و وحدت وجود را درك کند ولی کامل است. وی که با کمك خداوند حقیقت را

کشف کرده است به راهنمایی برای بقیهٔ بشر تبدیل می‌شود. دو نماد انسان کامل و حقیقت محمدیه واقعیت جهان را در محدودهٔ تصور آدمی خلاصه می کنند. بدین ترتیب ابن‌عربی نمادهای بشری و کیهانی را در قالب حقیقت واحدی به هم پیوند می‌دهد. از سوی دیگر این مجموعه نمادها، اصول و عقاید فلسفی و عرفانی را به وحی اسلامی ارتباط می‌دهند و در نتیجه بین برداشت عرفانی از واقعیت معنوی با نظر اسلام دربارهٔ واقعیت تاریخی وجود محمد(ص) به عنوان یك پیامبر نوعی پیوند و آمیختگی حاصل می‌شود.

حکمت اشراق معتقد است که عالم واحدی وجود دارد و همه اشیاء در یك زنجیره وجودی قرار دارند. این زنجیرهٔ وجودی که زنجیره‌ای سلسله مراتبی است از خدا آغاز می‌شود به جهان قدسی می‌رسد و نهایتاً به اشیاء پست ودانی ختم می‌شود. در این سلسله مراتب انسان بین جهان قدسی و جهان ماده قرار دارد. به دلیل این که هر چیزی در جهان ماده نمادی از واقعیتی در جهان قدسی می‌باشد ما با دریافتن نظام بین واقعیات و نمادهای این جهانی‌شان می توانیم از این دنیا به جهان قدسی صعود کنیم. با توجه به این که جهان قدسی جهانی است متشکل از سلسله مراتبی از عقول ما می توانیم با تکیه بر دانش و معرفت خود به جزئی از وجود الهی تبدیل شویم. ما با ژرف اندیشی در کیهان می توانیم با آن یکی شویم. بنابراین انسان‌ها از موقعیت ممتازی در جهان خلقت برخوردار هستند چرا که می توانند از جایگاه خود در جهان ماده به سمت بالا حرکت کنند و به خانهٔ اصلی خود در کنار خدا بازگردند. از نظر ابن عربی زندگی در این جهان درواقع خواب و رؤیایی است که باید به کشف واقعیت «خدا» تعبیر گردد. هر چیزی که وجود دارد نمادی از «حق» یعنی خدا می‌باشد.

انگیزهٔ این بازگشت، عشق به خدا و وسیلهٔ آن دعا و عبادت می‌باشد. درحالی که در صوفیگری معمولی[1] مرحلهٔ بازگشت را مرحلهٔ فنا و بقا می‌خوانند در این نوع صوفیگری مرحلهٔ بازگشت مرحلهٔ عقل یا انسان کامل نامیده می‌شود. از نظر ابن‌عربی خدا آیینه‌ای است که انسان می تواند خود را در آن تماشا کند و انسان نیز آیینه‌ای است که خدا وجود خودش را در آن می‌بیند. انسان برای زندگی کردن به خدا نیاز دارد و خدا برای شناختن

---

۱. منظور صوفیگری شریعتگرا می‌باشد.

خود به انسان نیازمند است.

جهان قدسی که به عنوان بخشی از کیهان و کنترل کنندهٔ جهان ماده می‌باشد واقعیت جهان و ذهن انسان‌ها را به یکدیگر متصل می کند. عرفای اسلامی در پی فهم زبان سمبولیك و رابطهٔ آن با واقعیت بودند و همچنین در نظر داشتند تا از طریق هماهنگ نمودن اندیشه و کلام خود با واقعیات فیزیکی و اجتماعی بین این‌دو (زبان سمبولیك و واقعیات) پیوند برقرار کنند. آن‌ها تلاش می کردند تا به کمال وجودی برسند یعنی به حقیقت دست پیدا کنند، حقیقتی که به نظر می‌رسد به دلیل وجود رابطه‌ای متناقض بین اندیشه و واقعیت همیشه از دست ما می گریزد. در نظر این عرفا واقعیت نامحسوس معانی که با کلام بیان می گردند و بین مردم انتقال داده می‌شدند واقعیتی است جدای از جهان فیزیکی؛ با این حال این واقعیت مدل و الگویی از جهان فیزیکی، تصویری از آن، همچنین راهنمای زندگی ما در آن می‌باشد. در عرفان ابن‌عربی زبان و اندیشه با توجه به واقعیاتی که خود تعریف می کنند هم مشابهند و هم متفاوت. نظریهٔ ابن‌عربی حاصل قرنها سیر عرفانی و تفکر فلسفی می‌باشد. نظرات وی و اعتبار شخصی‌اش ازجمله عواملی بودند که باعث توسعه و رشد صوفیگری اشراقی در قرن بعد گردیدند. بعد از ابن‌عربی جریان صوفیگری به تلاش برای فهم وحدت وجود و آشتی دادن اشراق با مفاهیم قرآنی مشغول شد.

اندیشه‌های ابن‌عربی تأثیرات عمیقی در اعمال صوفیان بعدی و حتی در زندگی روزانهٔ مسلمانان برجای گذاشتند. تحت تأثیر متافیزیك اشراقی وی اهمیت اجرای شریعت و آئین‌های اسلامی در نزد صوفیان کاهش یافت. صوفیان بعدازوی هماهنگی کیهان را توجیه کنندهٔ عدم اجرای شریعت اسلامی و عدم رعایت اصول اخلاقی توسط خود می‌دانستند. به علاوه در اثر توسعهٔ صوفیگری اشراقی علایق گروهی در بین صوفیان کاهش یافت چرا که دیگر حقیقت، امری کلی تصور می‌شد. حکمت اشراق بر اهمیت خواب و رؤیا، شهود، و مستی عرفانی در مقابل آئین‌ها و عبادات عادی اسلامی تأکید می کرد. در بعضی موارد صوفیان اشراقی از دارو و تکنیك‌های فیزیکی برای رسیدن به معرفت عرفانی استفاده می‌نمودند. نظریهٔ «انسان کامل» ابن عربی و نظریهٔ «قطب جهان» که براساس آن تمام کیهان برگرد وجود منحصر به‌فردی قرار دارد نیز اعتقاد عموم را به اعجاز

صوفیان افزایش دادند. نظریات ابن‌عربی اگرچه با اصول شریعت هماهنگ بودند اما صوفیان بعداز وی را بر این داشت که اجرای شریعت را در زندگی خود کنار بگذارند و تلاش کنند تا از طریق سحر، اعجاز، تعمق و تفکر مستقیماً به سعادت دست پیدا کنند. بدین ترتیب پس از ابن‌عربی صوفیگری برای صوفیان بزرگ به معنای از خود بی‌خودشدگی بود و برای مریدان آن‌ها به معنای تکریم و تقدیس اولیاءالله و مرقدهای آن‌ها بود.

تکریم و تقدیس صوفیان بزرگ از قرآن و احادیث ریشه می‌گرفت. قرآن و احادیث پیامبر، فرشتگان، علما و مردان مقدس را به عنوان واسطه‌های بین خدا و مسلمانان معرفی می‌کنند. پیامبر اولین فرد مقدس است که از سوی مسلمانان مورد تکریم و تقدیس قرار گرفت. تا قرن نهم محل دفن پیامبر به مکان مهم و مورد توجهی برای نمازگزاری تبدیل شد. داستان معراج پیامبر (صعود به عالم ملکوت از بیت‌المقدس) نیز مشوقی شد برای رعایت زهد و تقوا و درپیش گرفتن صوفیگری. بسطامی (وفات ۸۷۳) از این صعود به عنوان الگویی برای سیر عرفانی خود استفاده کرد. وی مراحل صعود پیامبر را با مقام‌های مختلف صوفیگری معادل دانست. صوفیانی نیز در مورد معراج‌های خود که از معراج پیامبر الگوبرداری شده بود مطالبی را به نگارش درآوردند. آن‌ها در نوشتجات خود ملکوت را به سطوحی تقسیم می‌کردند که با مراحل سیر الی الله مطابقت داشت. در قرن دهم و یازدهم مکان معراج پیامبر در بیت‌المقدس به محل عبادت عمومی مسلمانان تبدیل شد. متکلمان مسلمان در توجیه معراج مدعی بودند که پیامبر بدنی همانند بدن دیگر انسان‌ها نداشته و از انجام گناه نیز مصون است.

شاید شیعیان اولین گروهی بودند که اعضای خانوادهٔ پیامبر را مورد احترام قرار دادند آن‌ها تا اوایل قرن دهم بر روی آرامگاه‌های مورد اعتماد خود گنبدهای پرنقش و نگاری را بنا نهادند و این آرامگاه‌ها را به اماکن مهم زیارتی خود تبدیل کردند. تا این زمان نجف (محل دفن علی(ع))، مشهد، کربلا و قم به مکان‌های مقدس شیعیان و شهرهای زیارتی آنان تبدیل شدند. خلفای فاطمی نیز با انجام مراسمی روز میلاد پیامبر را جشن می‌گرفتند. این جشن با حضور خلیفه و درباریان انجام می‌گرفت. فاطمیان همچنین برای قبور تعدادی از اخلاف

پیامبر مرقدهای ماندگاری را بنا کردند که در قرن دوازدهم به مکان‌های زیارتی مردم تبدیل گردیدند. در سال ۱۱۵۴ یا ۱۱۵۵ سر حسین‌بن علی(ع) به قاهره منتقل شد و در محلی دفن گردید. این محل در همان زمان به کانون توجه یکی از فرقه‌های پرطرفدار اهل سنت تبدیل شد و تاکنون نیز اهمیت خود را در نزد آن‌ها حفظ کرده است. تا اواخر قرن یازدهم سنت فاطمیان در برپایی جشن به مناسبت روز میلاد نبی در بین سنیان بین‌النهرین و سوریه نیز رواج یافت و صلاح‌الدین این سنت را به مصر بازگرداند و روز میلاد نبی را به عنوان روز برپایی جشنی همگانی قرار داد.

سنیان نیز به موازات شیعیان و یا در واکنش نسبت به تکریم و تقدیس خانواده علی(ع) توسط آن‌ها پیامبر، خانوادهٔ وی و شهدا و مردان مقدس خود را مورد احترام و توجه قرار دادند. در قرن یازدهم آرامگاه ابوحنیفه (مؤسس مکتب حنفی) و مدرسه‌ای که در آن تدریس می‌کرد تعمیر گردیدند، در سال ۱۱۷۶ نیز سلسلهٔ ایوبیان مرقد و مدرسهٔ شافعی، مؤسس مکتب شافعی را بازسازی کرد. بدین ترتیب زیارت مرقدهای اصحاب پیامبر و نماز خواندن در کنار قبور افرادی که جان خود را در راه اسلام فدا کرده بودند و یا عمر خود را صرف خدمت به اسلام کرده بودند به امری معمولی و رایج در بین مسلمانان تبدیل شد. تا اوایل قرن سیزدهم صدها مکان مقدس در سرتاسر قلمرو اسلامی پا برعرصهٔ وجود گذاشتند. به علاوه تا این زمان کتابچه‌هایی برای آرامگاه‌های مردان مقدس مدفون در سوریه، مصر، ترکیه، و ایران تهیه شدند که معجزات این مردان مقدس را یك به یك شرح می‌دادند و نمازها و دعاهای خاصی را برای انجام در کنار آرامگاه‌های آن‌ها پیشنهاد می‌کردند.

نوشته‌ها و آثار کلامی و عرفانی در شکل‌دهی به اعتقادات مردم تأثیر زیادی داشتند. در اوایل قرن نهم ترمذی (وفات ۸۹۳) با ارائه نظریه «ولایت» خود برخورداری صوفیان از قدرتها و توانمندی‌های معجزه‌آسا را مورد تأکید قرار داد. باقلانی (وفات ۱۰۱۳) نیز در اثری از خود ادعا کرد که صوفیان بزرگ دوستان خدا می‌باشند؛ آن‌ها قادر به انجام معجزه هستند و می‌توانند از مسلمانان عادی در نزد خدا طلب شفاعت کنند. او همچنین با ارائهٔ نظریه‌ای کلامی سعی کرد مردان مقدس را از پیامبر متمایز جلوه دهد و قدرت‌های

معجزه‌آسای آن‌ها را از منظر کلامی بررسی کند. قشیری و غزالی نظریهٔ کلامی باقلانی را پذیرفتند و آن را به عنوان بخشی از مجموعه اعتقادات رسمی مسلمانان قرار دادند. ابن‌عربی در تشریح نظریهٔ باقلانی نظریه‌ای را ارائه داد که در خصوص سلسله مراتب موجود بین مردان مقدس بحث می کرد. این نظریات و تعالیم اعتقادات مردم عادی نسبت به آئین‌های صوفیان را افزایش دادند، و بالاخره باعث تشویق آن‌ها به گام نهادن در مسیر عرفان گردیدند. مقبولیت و جذبهٔ صوفیان در نزد توده‌های مردم مسلمان از اعتقاد صرف آن‌ها به برخورداری مردان مقدس از قدرت‌های معجزه‌آسا ناشی می‌شد و مبانی فقهی، عقلی و یا نظری صوفیگری در این امر تأثیر نداشتند.

تبادلات در درون اسلام

اعتقادات و آئین‌های ویژهٔ مذهب تسنن که در آثار و کتب مختلف به چشم می‌خورد در قالب‌های ویژه‌ای قرار گرفتند. تا قرن نهم حدیث و فقه از سوی اهل سنت به عنوان هستهٔ مرکزی مذهب تسنن پذیرفته شدند. مکاتب فقهی و مدارس به دو چهرهٔ نهادینهٔ این مذهب تبدیل گردیدند. در مذهب اهل تسنن اصلی ترین نهاد تشکیلاتی مکاتب فقهی بودند. هر یك از این مکاتب تفسیر و تعبیر خاصی از شریعت ارائه می‌داد و از روش‌های خاصی برای استخراج احکام فقهی استفاده می کرد. این مکاتب اگر چه در امور جزئی با هم اختلاف داشتند اما در زمینهٔ موضوعات اساسی مذهبی تا حد زیادی از اتفاق نظر برخوردار بودند.

با تثبیت و تحکیم موقعیت حدیث و شریعت به عنوان دو چهرهٔ بنیادین هویت اسلامی بحثها و مناظراتی که از قرن دهم تا سیزدهم درخصوص این دو موضوع ادامه داشت جای خود را به بحث درخصوص رابطهٔ حدیث و فقه با کلام و صوفیگری داد. بحث در زمینهٔ رابطهٔ فقه و کلام از پیچیدگی خاصی برخوردار بود زیرا این بحث در واقع بحث درخصوص نقش عقل بود و در دو حوزه جریان داشت. یکی بین فلاسفه و متکلمان درخصوص عقل و وحی و دیگری بین متکلمان و محدثان درخصوص نقش کلام در اعتقادات اسلامی. ترکیب و تلفیق عقل گرایی با شریعت نتیجه و حاصل این بحث‌ها بود. لذا کلام به عنوان بخشی از اسلام پذیرفته شد. حتی بعضی از علمای اسلامی کلام را

به‌عنوان علمی که می‌تواند حقیقت دین را کشف کند تلقی نمودند. از نظر آن‌ها یك مسلمان خوب کسی تلقی می‌شد که با عقل حقیقت وحی را بشناسد. با این حال عده‌ای

جدول ۷. نهضتهاوفرقه‌های مذهبی اسلامی

❋ شیعه	
امامهای علوی	مدعی بودند تنها رهبران بحق جامعهٔ مسلمانان می‌باشند.
زیدیها	پیروان زید، آنها حکومتهایی را در حاشیهٔ دریای خزر و یمن بر پا کردند.
اسماعیلیان	مبارز، آنها جنبش قرامطه و نهضت فاطمیان را بوجود آوردند.
اثناعشری	دوازده امامیها، امامیه، صلح‌طلب، و عمدتاً در عراق.
❋ خوارج (خواهان انتخابی بودن خلفا بودند)	
ازارقه (۷۰۰-۶۸۴)	ساکن در جنوب غربی ایران. گناهکاران باید از جامعهٔ مسلمانان رانده شوند، باید با دیگر گروههای مسلمان جنگید تا به ما بپیوندند.
عبادیون	آنها که دولتهایی را در عمان و شمال آفریقا تشکیل دادند معتقد بودند گناهکاران نیز مسلمان هستند اما از حقوق محدودی برخوردار می‌باشند. این گروه مصالحهٔ سیاسی را مجاز می‌شمردند.
❋ مکاتب کلامی	
قَدَریه	حسن‌البصری (وفات ۷۲۸)؛ این مکتب در خصوص تقدیر الهی و اختیار بشر به بحث پرداخته است.
مرجئه	آنچه که تعیین کنندهٔ خوب بودن یك مسلمان است ایمان و اعتقادات وی است نه اعمال وی. این گروه از قضاوت بین عثمان و علی[ع] خودداری کرد.
معتزله	در زمینهٔ اینکه چه کسی صاحب به حق دستگاه خلافت است موضعی بی‌طرف داشت؛ این فرقه بر آزادی ارادهٔ انسان و حادث بودن قرآن تأکید می‌کرد.
اشاعره	اشعری (وفات ۹۳۵)؛ این فرقه موضعی میانه بین معتزله و اعتقادات کلامی حنابله داشت.
❋ صوفیگری	
مکتب خراسان	حلاج (وفات ۹۲۳)، مکتبی که در پی از خودبیخودشدگی ومستی بود.
مکتب بغداد	جنید بغدادی (وفات ۹۱۰)، مکتبی عقلگرا بود.
❋ مکاتب فقهی اهل تسنن	
مالکی	
حنفی	
شافعی	
حنبلی (اهل حدیث)	
❋ فلاسفه	
حنین بن اسحاق	مترجم آثار یونانی.
کندی (وفات ۸۶۶)	اعتقادات کلامی معتزله را پذیرفته بود.
فارابی (وفات ۹۵۰)	وی که به بررسی و شرح آثار یونانی مآب پرداخت عقل را بر وحی مقدم می‌داشت.
ابن‌سینا (وفات ۱۰۳۷)	فیلسوف فلسفهٔ نو افلاطونی و پزشك.
ابن‌رشد (وفات ۱۱۹۸)	ارسطوگرا، برقرار کنندهٔ سازگاری بین شریعت و فلسفه.

دیگر کلام را در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌دادند و آن را محدود به دفاع از تعالیم وحی شده می‌دانستند؛ کلام از نظر آن‌ها دارویی برای آدم‌های شکاك تلقی می‌شد. آن‌ها معتقد بودند فراگیری علم کلام فقط برای تعدادی از اعضای جامعه ضروری می‌باشد نه برای همه.

بدین ترتیب مکاتب کلامی با مکاتب فقهی ارتباط نزدیکی برقرار کردند. مکتب فقهی حنفی مکتب کلامی ماتریدی را مورد حمایت قرار داد و مکتب فقهی شافعی نیز مکتب کلامی اشاعره را پذیرفت. با این حال هیچ فقیهی خود را به پیروی از اعتقادات کلامی مکتب خود متعهد نمی‌دانست. بدین ترتیب در حالی که مکاتب کلامی در کنار مکاتب فقهی مختلف پناهگاه‌هایی را بدست آوردند اعتقادات و اصول کلامی لزوماً به بخشی از این مکاتب تبدیل نشدند. فقها به کلام به عنوان وسیله‌ای برای غنا بخشیدن به بُعد عقلانی زندگی مذهبی خود نگاه می‌کردند نه به عنوان پایه و مبنایی برای اعتقادات برگرفتهٔ خود از نصوص دینی.

حنابله هیچ مکتب کلامی را مورد حمایت یا توجه قرار ندادند. آن‌ها با هرگونه تفکر و تعمق عقلانی مخالف بودند. لذا می‌توان گفت که مکتب حنبلی هم مکتبی حقوقی بود که بر نقش حدیث به عنوان منبع قانونی تأکید می‌کرد و هم مکتبی کلامی بود که بر نقش و اهمیت فوق‌العادهٔ وحی در فقه اسلامی اذعان می‌کرد. در ضمن مکتب حنبلی دارای موضع سیاسی محافظه‌کارانه‌ای بود. این مکتب بر مشروعیت کلیهٔ خلفای گذشته و حال تأکید می‌کرد. به هر حال کلام به‌طور گسترده‌ای به عنوان بخش مهمی از اسلام پذیرفته شد.

صوفی‌گری نیز به همین ترتیب با نص‌گرایی آمیخته شد. صوفیان در ابتدا با مکاتب فقهی هیچ رابطه‌ای نداشتند. آن‌ها گروه‌های جداگانه‌ای برای خود تشکیل داده بودند، از رهبران خاص خود برخوردار بودند، و از آداب و مناسکی متفاوت با آداب و مناسك مکاتب فقهی برخوردار بودند. اما به تدریج بین این دو، نوعی سازش و آشتی پدید آمد و فقها و صوفیان یکدیگر را مورد تأیید قرار دادند. صوفیان حدیث و فقه را به عنوان مبنای اعتقادی و علمی مسلمانان پذیرفتند و فقها نیز راه تصوف را در پیش گرفتند و بر اهمیت تزکیهٔ روح برای فهم کامل تعالیم فقه تأکید کردند. با برقراری سازش بین فقه و تصوف معنای شریعت به تدریج دچار تحول شد. در قرن هشتم شریعت عبارت بود از مجموعه اصول رفتاری

فقهی و اخلاقی که در قرآن، حدیث و فقه به آن‌ها اشاره شده بود. اما در جریان دو قرن دهم و یازدهم، سلسله‌ای از فقها و متکلمان صوفی مسلك از جمله غزالی به شریعت بُعدی معنوی دادند. بدین ترتیب شریعت به اصطلاح جامعی تبدیل شد که نه تنها بر اصول رفتاری برگرفته از نصوص دینی بلکه بر یك زندگی عقلانی معنوی و عرفانی غنی اشاره می کرد.

بدین ترتیب مذهب اهل تسنن در قرن سیزدهم مذهبی شد متشکل از مجموعه اعتقادات و اعمال مذهبی برگرفته از نصوص دینی که از مبنایی عقلی برخوردار گردیده بودند و رنگ و بویی عرفانی به خود گرفته بودند. اهل تسنن در این قرن همه بوجود خدایی متعالی اعتقاد داشتند؛ خدایی که جهان را خلق کرده و به واسطهٔ پیامبران خواسته‌های خود را به انسان‌ها انتقال داده است. آن‌ها همچنین در این قرن به سندیت گفته‌های پیامبر و عرف جامعه در اجرای قوانین فقهی معتقد بودند. اهل تسنن در این قرن اصحاب پیامبر، امام‌های مکاتب فقهی و صوفیان بزرگ را به عنوان منابع هدایت راستین تلقی می کردند. آن‌ها آثار فقهی کلامی و عرفانی را به عنوان عوامل رشددهندهٔ صفات اخلاقی و معنوی لازم برای یك مسلمان خوب تلقی می نمودند. بنابراین اسلام در این قرن و قرون بعدی عبارت بود از اعتقادات و اعمال ذکر شده در نصوص دینی به علاوه نظرات فلسفی و عرفانی در رابطه با جهان و جایگاه بشر در آن.

همهٔ سنیان اتفاق نظر داشتند که یك مسلمان راستین کسی است که بر طبق اصول و قواعد قرآن، حدیث، فقه و عرف اجتماعی زندگی کند و در عین حال زندگی اش با علم، تمایلات و احساسات درونی اش هماهنگ باشد. چنین شخصی علاوه براجرای شریعت سعی می کند به دانش عرفانی نیز دست یابد. «اسلام شریعت گرا و صوفیانهٔ اهل تسنن»[1] معتقد بود که انسان با اجرای دستورات عبادی و اجتماعی قرآن در این دنیا به سعادت اخروی خواهد رسید. این قرائت از اسلام روابط اجتماعی، دولت‌ها، امر معاش، ازدواج و خانواده را تحت کنترل دین قرار می داد. بدین ترتیب زندگی مذهبی از دیدگاه این

---

۱. The sunni - sharia - sufi islam؛ این اسلام همان نص گروی صوفیانه اهل تسنن می‌باشد که از آن به اسلام متعارف یاد کردیم.

شکل از اسلام عبارت بود از یك زندگی فعالانهٔ دنیوی شامل فعالیت در امور شغلی و سیاسی، انجام ازدواج و تشکیل خانواده، به همراه انجام وظایف عبادی و دیگر وظایف مذهبی. این شکل از اسلام انجام کارهای دنیوی و اجرای فرامین دینی را برای صاحبان کلیه مشاغل و حرَف همانند خاك حاصلخیزی می‌دانست که استعدادهای عقلی و معنوی بشر در آن می‌توانست رشد یابد. از نظر این شکل از اسلام شناخت دینی تنها از راه اشتغال به امور دنیوی حاصل می‌شد، فعالیت‌های دنیوی در صورتی که از هدفی دینی برخوردار باشند هیچ ارزش نخواهند داشت. اسلام شریعت گرا و صوفیانهٔ اهل تسنن با دنبال کردن دنیا به خاطر خود دنیا مخالف بود، بر اساس این مذهب لذت بردن از نعمت‌های دنیوی در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشت. این شکل از اسلام نه تسلیم دنیا شده بود و نه از آن فرار می‌کرد. این دین، دین زندگی در این دنیا، بدون تسلیم شدن در برابر آن و یا فرار از آن، بود. نظر اسلام شریعت گرا و صوفیانهٔ اهل تسنن این بود که انسان در عین دلبستگی و توجه به خدا از یك زندگی فعال در دنیا برخوردار باشد.

ظهور این گرایش هیچگاه به معنای شکل گیری دین خشك جدیدی نبود. مجموعه نظراتی که در اسلام مذکور (نص گروی صوفیانهٔ اهل تسنن) قرار داشت هیچگاه به نظامی رسمی تبدیل نشد. اسلام از هیچ علم عمده‌ای در کلام همانند مسیحیت برخوردار نیست و هیچ تعریف یکپارچه و یکسانی از خود ندارد. در مذهب اهل تسنن مجموعه‌های متعدد حدیثی، دیدگاه‌های فقهی متعدد، نظرات کلامی مختلف و مکاتب عرفانی گوناگونی وجود دارد. نظرات کلامی موجود در این مذهب از تعقل موشکافانهٔ فلسفی در امور کلامی و فقهی تا طرد کامل استفاده از عقل و اتکای کامل به نصوص دینی تغییر می کنند. عرفان اسلامی نیز از اجرای دقیق دستورات فقهی تا عدم توجه به سنت، مناسك و آئین‌های عبادی، و اصول اخلاقی متغیر می‌باشد.

در حالیکه اسلام شریعتگرا و صوفیانهٔ اهل تسنن از انعطاف‌پذیری زیادی برخوردار بود در خارج از چارچوب آن دیدگاه‌های مهم مذهبی دیگری رشد پیدا کردند. با وجود این که صوفیگری تا حدودی با اسلام شریعتگرا و صوفیانهٔ اهل تسنن آمیخته شد دین عرفی، فلسفه و اشراق استقلال خود را از اسلام متعارف حفظ کردند. بدین ترتیب در خارج

از محدودهٔ اسلام شریعتگرا و صوفیانهٔ اهل تسنن دیدگاه‌های مذهبی مهم دیگری نیز شکل گرفتند و باعث بوجود آمدن بحث‌ها و مناظرات گرمی بین مسلمانان در این خصوص گردیدند.

مهمترین دیدگاه مذهبی که در خارج از محدودهٔ اسلام شریعتگرا و صوفیانهٔ اهل تسنن ظهور پیدا کرد از صوفیگری ریشه می گرفت. اشراق و حکمت که تحت تأثیر فلسفه قرار گرفته بود در حالی که از سوی عموم سنیان مورد پذیرش بود دیدگاه متفاوتی دربارهٔ اهداف مذهبی بشر داشت. نظر اشراق در این باره مورد پذیرش صوفیان، شیعیان اسماعیلی، و فلاسفه نیز قرار گرفته بود. در حالی که اسلام نص گرا بر اجرای فرامین الهی در دنیا تأکید می کرد دیدگاه اشراقی بر لزوم کسب دانش نسبت به واقعیت، به عنوان وسیله‌ای برای اتحاد مجدد بشر با مبنای اساسی وجود تأکید می نمود. از نظر اشراق هدف از زندگی اتحاد خردمندانه و ژرف اندیشانه با وجود خدا بود. این اتحاد با تزکیهٔ روح و جداسازی آن از علایق دنیوی و جسمانی حاصل می شد.

با این حال چندگونه اشراق داشتیم که هر کدام در خصوص چگونگی رسیدن به تزکیه، معرفت و اتحاد با خدا نظرات خاصی داشتند. بعضی از اشراقیون بر نقش عقل در این زمینه به عنوان جزء مهمی از روح بشر تأکید می کردند. عده‌ای دیگر از آن‌ها بر شیوه‌های روحی و روانی تنویر فکر تأکید داشتند و عده‌ای دیگر بر اهمیت امام‌ها و راهنماهای معنوی در فرآیند آزادسازی خود از محصورات دنیوی اصرار داشتند. فلاسفهٔ مشاء بر نقش عقل به عنوان پایهٔ شناخت خدا و کلید ایجاد تحول کامل در روح (تحولی که منجر به شناخت وجود الهی و اتحاد با آن می‌شود) تأکید می کردند. به هر حال می توان گفت که اشراق عبارت است از تلاش برای درك و فهم مستقیم و متفکرانهٔ وجود الهی. از نظر اشراق استدلال‌های عقلی، اعمال عبادی اسلامی و صفات اخلاقی توصیه شده در نصوص دینی برای شناخت خدا در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارند. اشراق، دین روحی بصیر و دور اندیش است نه دین یك فرد فعال.

دیگر دیدگاه مذهبی که در بین اهل تسنن رواج یافت دین عرفی بود. اعتقاد به قدرت‌های معجزه آسای اولیاءالله و توانایی آن‌ها برای شفاعت کردن انسان در نزد خدا که

توسط صوفیان تبیین و تشریح گردید باعث ایجاد نگرش معجزه‌انگارانه در بین مردم نسبت به خدا شد. بر اساس این دیدگاه خدا قدرت معجزه‌آسای خود را به واسطهٔ مردان مقدس در دنیا اعمال می کند. این دیدگاه مذهبی حتی آرامگاه‌های مردان مقدس را نیز معجزه کننده تلقی می کرد. رواج این دیدگاه که بر مداخلهٔ خدا در امور بشری تأکید می کرد باعث کم‌رنگ شدن انگیزهٔ اهل تسنن در زندگی بر اساس تعالیم نصوص دینی شد.

دیدگاه‌های دیگری نیز در خارج از دایرهٔ اهل تسنن پدید آمدند. یکی از این دیدگاه‌ها اسلام شیعی بود. مسأله مهم برای این دیدگاه وفاداری و علاقه به خانوادهٔ علی(ع) بود نه فقه یا عرفان. شیعه معتقد بود که خانوادهٔ علی(ع) حق رهبری جامعهٔ مسلمین را دارد زیرا که در وجود اعضای این خانواده روح خدا دمیده شده است. این موهبت الهی فرزندان علی را برای در دست گرفتن خلافت محق می کند. آن‌ها به واسطهٔ برخورداری از این موهبت با نیات و خواسته‌های خدا کاملاً آشنا هستند. به نظر شیعه اگر چه محمد(ص) خواسته‌های خدا را در قالب قرآن عرضه کرده است اما تفسیر قرآن بر عهدهٔ امام‌های معصوم قرار دارد. از نظر آن‌ها منبع راستین اعتقادی در هر نسلی نصوص دینی، اجماع فقها، و یا مردان متقی نمی‌باشند بلکه این منبع امامی در نسل علی(ع) است که در آن دوره وجود دارد. از این نظر شیعه تعالیمی را بر جای گذاشت که شبیه تعالیم اهل سنت بود، اما با این حال این مذهب به سمت ادغام با صوفیگری پیش رفت. شیعه امام را به عنوان فردی که توانسته است به اتحادی عرفانی با خدا دست یابد تلقی نمود. شیعیان همچنین معتقدند که آخرین امام به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد تا مسلمانان را از سختی‌ها و مصائب زندگی دنیوی برهاند. آن‌ها معتقدند که تاریخ پایان خواهد یافت.

چرخهٔ پیامبران و امامان به انقلابی منتهی خواهد شد که به دنبال آن حکومت خدا بر زمین برقرار خواهد شد. اسلام تشیع از جهات بسیاری به اسلام تسنن شباهت دارد. در این مذهب به جای مکاتب فقهی فرقه‌هایی وجود دارند که توسط پیروان امام‌های مختلف تشکیل یافته‌اند. تا اواخر قرن نهم نهضت شیعی به چند شاخه تقسیم شد. شاخهٔ دوازده امامی‌ها از یك خط جانشینی پیروی می کردند و اسماعیلیه از خط دیگر. در درون این دو فرقه نیز اختلافاتی پدید آمد و در نتیجهٔ این اختلافات فرقه‌های جدید با اصول مذهبی

متفاوتی بوجود آمدند. جوامع شیعی که اغلب با همسایگان سنی خود در جنگ بودند در سراسر خاورمیانه موقعیت خود را تثبیت کردند.

پس با این همه اختلافات مذهبی و تنوع فرقه‌ای مسلمان بودن به چه معنا می‌باشد؟ با توجه به این اختلافات می‌توان گفت یك مسلمان عبارت است از کسی که اعتقاد به وجود خدا و وحی قرآن دارد و به یکی از چند مکتب فقهی اهل تسنن و یا یکی از فرقه‌های شیعی معتقد می‌باشد. بدین ترتیب اسلام عبارت است از مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مختلف مذهبی که دارای سنت تاریخی مشابهی می‌باشند.

جدول ۸. مهمترین اصول و مناسک اسلامی

«پنج ستون دین»	توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.
«شهادتین»	بیان ایمان به خدا و رسالت پیامبر.
«زکات»	صدقه.
«صلاة»	نماز، فریضه‌ای که روزانه پنج بار ادا می‌شود.
مؤذن	کسی که اذان می‌گوید.
وضو	عملی که قبل از نماز انجام می‌شود.
قبله	جهتی که به آن سو نماز خوانده می‌شود.
مسجد	محل عبادت و نماز.
امام	امام جماعت.
«رمضان»	ماهی که در آن روزه گرفته می‌شود.
«حج»	زیارت خانهٔ خدا در مکه.

نتیجه گیری: خاور میانهٔ اسلامی

فر آیند شکل گیری تمدن اسلامی خاور میانه‌ای یك فر آیند ششصد ساله بود که از آغاز قرن هفتم تا ابتدای قرن سیزدهم ادامه داشت. تمدن اسلامی اگر چه تمدنی بدیع و تازه بود اما بر روی چارچوبی از نهادها و فرهنگ‌های به ارث رسیده از خاور میانهٔ باستان تشکیل شد. در هنگام آغاز عصر اسلامی جامعهٔ خاور میانه جامعه‌ای بود ناپیوسته و از هم گسیخته. قسمت عمدهٔ این جامعه را جمعیت‌های محلی و منطقه‌ای متعددی تشکیل می‌دادند که از گروه‌ها و دستجات مختلفی متشکل بودند. این جمعیت‌ها از طریق انجام مبادلات تجاری و به واسطهٔ انجمن‌های مذهبی ـ زردشتی، یهودی، و مسیحی ـ با یکدیگر مرتبط بودند. با این حال نهادهای اقتصادی و انجمن‌های مذهبی بزرگتر تحت کنترل امپراتوری‌های بیزانس و ساسانیان قرار داشتند. این نهادها و انجمن‌ها به همراه ادیان توحیدی، هنرها، آثار ادبی مختلف، و فلسفه و علوم طبیعی به دوران اسلامی انتقال یافتند. در دوران اسلامی علی‌رغم سقوط و ظهور امپراتوری‌های متعدد و علی‌رغم وقوع تحولات گسترده در بخش اقتصادی هیچ تغییر و تحول مهمی در تکنولوژی‌های تولید، شیوه‌های تولید، و رابطهٔ جوامع انسانی خاور میانه با محیط طبیعی رخ نداد. همچنین در این دوران تشکیلات عمدهٔ دولتی، نهاد خانواده و نهادهای مذهبی دوران قبل دست نخورده باقی ماندند. تنها تحولات مهمی که در دوران اسلامی به‌وقوع پیوستند عبارت بودند از شکل گیری هویت‌های سیاسی

و اجتماعی جدید، تشکیل گروه‌های مذهبی جدید، و ظهور فرهنگی تازه، فرهنگی که از عناصر فرهنگی دوران قبل مایه گرفته بود.

جریان شکل گیری هویت سیاسی و مذهبی جدیدی برای خاورمیانه از شبه جزیره آغاز گردید. این منطقه در حالی که مدتها تحت نفوذ تمدن‌های بیزانس و ساسانیان قرار داشت هیچگاه به طور کامل با دیگر قسمت‌های خاورمیانه در هم نیامیخت. شبه جزیره اساساً جامعه‌ای فامیلی بود که اختلافات قبیله‌ای و تجاری موجود در آن، و تأثیرات مذهبی و فرهنگی خاورمیانه بر مردمان آن شرایط ظهور پیامبری جدید و دینی جدید در آن را فراهم آوردند. لذا محمد آمد و دین توحیدی جدیدی را آورد که از نظر معادشناسی و ویژگی‌های ادبی با دو دین یهود و مسیحیت متفاوت بود و تعالیم ویژه و منحصر به فردی داشت. محمد(ص) جامعهٔ جدیدی را بوجود آورد با نام امت اسلامی که از نظر شکلی شبیه انجمن‌های مذهبی مسیحی و یهودی بود. این جامعهٔ جدید به طور کلی شبیه تمدن‌های پیشین خاورمیانه‌ای بود اما از یك بُعد با آن‌ها تفاوت داشت. اسلام دولت و تشکیلات جمعی مذهبی را درهم ادغام کرد و برخلاف امپراتوری مسیحی بیزانس و امپراتوری زردشتی ساسانیان بین قلمرو تزار و قلمرو الهی تفاوتی قایل نشد.

جامعهٔ اسلامی که توسط پیامبر در مکه و مدینه تشکیل شد جامعهٔ دینی گسترده‌ای بود که از درون یك جامعهٔ قبیله‌ای سر برآورد. پیامبر و طرفدارانش از یك جامعهٔ از هم گسیخته جامعهٔ متحد و یکپارچه‌ای ساختند تا در ایجاد اتحاد بین گروه‌های مختلف قبیله‌ای، رونق بخشیدن اقتصاد، تشکیل دولت، و انجام اصلاحات اخلاقی در بین مردم به کار بیاید و در عین حال ساختارهای فامیلی شبه جزیره را نیز حفظ کند. در اثر وجود تشکیلات مذهبی و دسته‌بندی‌های قبیله‌ای در این جامعهٔ جدید، نظام ارزشی پیچیده و سراسر از تناقضی در آن پدید آمد. کلام قرآن مبنی بر وجود یك واقعیت متعالی با ارزش‌های فرهنگ قبیله‌ای سازگاری نداشت. قرآن با جاه‌طلبی‌های گروهی قبیله‌ای و جنگجویان ظالم، مغرور و لذت‌گرا مخالف بود و از جامعه‌ای بر پایهٔ برادری دینی و تواضع، میانه‌روی، و خویشتن‌داری حمایت می‌کرد. اما به هر حال ساختارهای فامیلی مردم شبه جزیره به عنوان بخشی از جامعهٔ اسلامی درآمدند. برخی از ارزش‌های مشرکان عنوان

اصول اخلاقی اسلامی به خود گرفتند و در جامعهٔ مسلمانان باقی ماندند. هویت بادیه‌نشینی نیز همچنان به حیات خود ادامه داد. بنابراین جامعهٔ اسلامی شبه‌جزیره آمیزه‌ای بود از تعالیم اسلامی به‌علاوهٔ تمدن غیر اسلامی بادیه‌نشینی. جامعهٔ اسلامی که در شبه‌جزیره تشکیل شد اولین نمونه از همزیستی ارزش‌های مذهبی و ارزش‌های قبیله‌ای و فامیلی در خاور میانه بود.

مرحلهٔ بعدی در تشکیل یك جامعهٔ اسلامی خاورمیانه‌ای آغاز فتوحات و مهاجرت‌های اعراب بود. این فتوحات و مهاجرت‌ها به تشکیل رژیمی جدید (رژیم خلافتی)، ظهور شهرها و روستاهای جدید، تشکیل جوامع شهری جدید، رونق تجارت، و رشد کشاورزی منجر گردیدند. در شهرهای پادگانی بادیه‌نشینان جذب جوامع غیرعرب شدند و بدین ترتیب در این شهرها جوامع مختلط جدیدی بوجود آمدند. عرب‌ها به تدریج به مردمانی شهرنشین تبدیل شدند و به عنوان کارگر، صنعتگر، بازرگان، قاری قرآن، فقیه، عالم ادبیات عرب، و یا به عنوان مُبلغ مذهبی در شهرها مشغول فعالیت شدند. مردمان شهرهای خاورمیانه در این دوره بر گرد یکی از مأموران حکومتی، زمینداران بزرگ و یا رؤسای قبایل حلقه زدند و بدین گونه گروه‌های مختلفی را تشکیل دادند. ساکنان این منطقه همچنین بر پایهٔ فرقه‌های مذهبی و نهضت‌های سیاسی به گروه‌های دیگری تقسیم‌بندی شدند.

جوامع شهری جدیدی که در این دوره پدید آمدند منابع لازم برای تشکیل و ادامهٔ حیات رژیم خلافتی و امپراتوری اسلامی را تأمین می کردند. دستگاه خلافت نیروی انسانی ماهر و نیازهای اقتصادی خود را از این شهرها تهیه می کرد؛ عباسیان به‌ویژه پایه‌های امپراتوری خود را بر روی دوش مردمانی که به بغداد و دیگر شهرهای عربی مهاجرت کرده بودند قرار دادند. در اثر فشارهای حاصل از تحولات اجتماعی در این دوره گروه‌ها و طبقات ذینفع جدید، اتحادیه‌های جدید و تشکیلات تجاری جدیدی بوجود آمدند و کشمکش بر سر منافع سیاسی و نهاد خلافت آغاز گردید. در اولین قرن اسلامی ما شاهد بروز یك سری جنگ‌های داخلی می باشیم. اولین جنگ در نتیجهٔ وجود دسته‌بندی‌های مختلف در بین نخبگان عرب، در نتیجهٔ برهم خوردن توازن قوا بین حکومت مرکزی و

قدرت‌های محلی، و همچنین در اثر وجود اختلاف بین گروه‌های مذهبی و سیاسی در تعیین هویت رژیم حاکم بوجود آمد. این جنگ عمدتاً بین گروه‌های متعهد به اسلام و ائتلاف‌های قبیله‌ای عرب‌ها بود. دومین جنگ داخلی توسط خوارج و شیعیان فرقه‌گرا و برخی از گروه‌های موجود در بین نخبگان عرب آغاز گردید. سومین جنگ داخلی نیز که عباسیان را به قدرت رساند، بین عرب‌های شهرنشین و عرب‌هایی که در بخش نظامی خدمت می‌کردند آغاز گردید. این جنگ در واقع کشمکش ایدئولوژیکی بود بین طرفداران هویت عربی و طرفداران هویت اسلامی.

هر یك از این جنگ‌ها دستگاه خلافت را وادار کردند تا برای حفظ مشروعیت و قدرت سیاسی خود به نهادهای خاصی متوسل شود. این دستگاه برای تثبیت موقعیت خود برخی از نهادها و مفاهیم ویژهٔ امپراتوری ساسانیان و امپراتوری بیزانس را وارد قلمرو اسلامی کرد و در عین حال چهره‌ای اسلامی به آن‌ها داد. امویان دستگاه اداری امپراتوری‌های پیشین را مورد استفاده قرار دادند و از معمارانی که نمادهای امپراتوری‌های بیزانس و ساسانیان را در طرح‌های اسلامی به کار می‌بردند حمایت نمودند. عباسیان نیز تلاش امویان برای تثبیت رژیم امپراتوری و دادن چهره‌ای خاورمیانه‌ای به آن را ادامه دادند. نقطهٔ ثقل رژیم عباسیان دربار سلطنتی بود. دربار به واسطهٔ افرادی که موالی و بندگان خلیفه تلقی می‌شدند بر ایالات حکومت می‌کرد. در واقع دربار سلطنتی با در پیش گرفتن نظامی شبه‌فئودالی، شاهزاده‌ها و رؤسای قبایل محلی را در قدرت باقی می‌گذاشت، و در عوض، آن‌ها خود را به عنوان بندگان و چاکران خلیفه محسوب می‌کردند. حکومت عباسیان به‌طور کلی بر پایهٔ حمایت نخبگان خاورمیانه قرار داشت. جنگجویان عرب، زمینداران عراقی، مصری و ایرانی، کاتبان نسطوری، بازرگانان یهودی و جنگجویان آسیای مرکزی از این جمله بودند. این نخبگان بر پایه روابط خانوادگی و فامیلی، بر پایهٔ علاقهٔ مشترك به خلیفه و دستگاه خلافت، و بر پایهٔ برخورداری از منافع مشترك در استثمار مردم امپراتوری با یکدیگر متحد و یکپارچه گردیده بودند. آن‌ها با بروز تحولات اقتصادی، تحولات اجتماعی، و آغاز شهرنشینی در دورهٔ پس از فتوحات عرب‌ها پابه عرصهٔ وجود گذاشتند و حکومت پادشاهی تشکیل شده توسط عرب‌ها را به یك امپراتوری بزرگ خاورمیانه‌ای

تبدیل کردند.

عباسیان برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود از آثار هنری و فرهنگی که ریشه‌های تاریخی این رژیم را بیان می‌کردند و فراگیری جهانی آن را به نمایش می‌گذاشتند حمایت می‌نمودند. فرهنگ درباری عباسیان با قرض گرفتن طرح‌های هنری و آداب درباری امپراتوری‌های پیشین عظمت و قدرت این امپراتوری عربی ـ اسلامی را به نمایش می‌گذاشت. این فرهنگ همچنین با حمایت از ابعاد فرهنگی جوامع مختلف خاورمیانه‌ای از جمله شعر و تاریخ عربی، ادبیات فارسی، و علوم و فلسفهٔ یونانی مآب مدیترانه نمایانگر جهان‌شمولی امپراتوری عباسیان بود. این فرهنگ اِعمال قدرت توسط حکومت را یك ضرورت معرفی می‌نمود، و بر طبقاتی بودن جامعه، مسؤول بودن کارگزاران حکومتی (در قبال خلیفه)، و بر اطاعت افراد از حکومت تأکید می‌کرد. فرهنگ درباری عباسیان که ارائه کنندهٔ زبان، ادبیات، و ارزش‌های شخصی مشترکی برای نخبگان حکومتی بود برخورداری از قدرت و ثروت در دنیا را امری مشروع و قابل قبول می‌دانست. پاسخ فرهنگ مذکور به این پرسش که آیا انسان به لذت بردن از نعمات دنیوی مجاز است یا نه پاسخی مثبت بود. بدین ترتیب همانند گذشته با تشکیل یك امپراتوری جدید تمدنی جدید پدید آمد. این امپراتوری همانند اسلاف خود علاوه بر این که دارای بُعدی سیاسی بود از چهره‌ای فرهنگی و اخلاقی نیز برخوردار بود.

همان تحولات اجتماعی که امکان ظهور امپراتوری خاورمیانه‌ای جدید به همراه تشکیل شهرهای جدید، افزایش رشد اقتصادی و ظهور جوامعی جهان‌شمول را فراهم آوردند باعث بوجود آمدن جوامع شهری مستقلی گردیدند که تحت رهبری علمای مذهبی قرار داشتند و بر پایه فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی مختلفی از هم جدا گردیده بودند. این گروه‌ها توسط اعضای خانوادهٔ پیامبر، اصحاب وی، قاریان قرآن، علمای فقه، و صوفیان تشکیل یافته بود. فرقه‌های متعددی که توسط خوارج و شیعیان بوجود آمدند، مکاتب فقهی اهل سنت، و انجمن‌های صوفیگری از جملهٔ این گروه‌ها می‌باشند. اکثر این گروه‌ها کوچك و حتی فرقه‌هایی شخصی بودند. با این حال بعضی از آن‌ها رشد یافتند و از حمایت توده‌ها برخوردار شدند. هر یك از این گروه‌ها که مخالف خلفا بودند ادعا می‌کردند

ارائه کنندهٔ سنت راستین پیامبر و تعالیم واقعی اسلام می‌باشند. شیعیان و خوارج اولین گروه‌هایی بودند که با دستگاه خلافت به مخالفت برخاستند. اما با این حال تا قرن نهم شیعیان دوازده امامی و بسیاری از خوارج از پیگیری آمال سیاسی خود دست کشیدند، متوجه امور محلی خود شدند، و به یك زندگی فردی زاهدانه روی آوردند. بدین ترتیب آن‌ها در جوی از تأسف و تألم به خاطر برآورده نشدن آرزوهای خود از دنیا دست کشیدند و به یك زندگی زاهدانه گرویدند. بعد از آن‌ها اهل سنت نیز در حالی که اصالتاً با نهاد خلافت موافق بودند دست از حمایت آن کشیدند و به زندگی در گروه‌های کوچك و زندگی فردی زاهدانه روی آوردند. در محیط شهری این پرسش مطرح بود که: با توجه به فرارسیدن روز قیامت و ابدی بودن زندگی در جهان آخرت شیوهٔ صحیح زندگی در این جهان چیست؟ آیا یك مسلمان شخصی است که کارهای خوبی انجام می‌دهد یا شخصی است که ایمان و اعتقاد خالصی دارد؛ شخصی که وظایف ذکر شده در فقه را انجام می‌دهد یا شخصی که تماس و ارتباطی معنوی با خدا برقرار کرده است؟ مفسران، محدثان، فقها، متکلمان، و عرفای قرن هفتم تا قرن دهم که میراث یونان، ایران و شبه‌جزیره را به همراه سنت پیامبر ضمیمهٔ اسلام نمودند سعی کردند به این پرسش پاسخ دهند.

در این دوره فرهنگ درباری و فرهنگ شهری ارتباط نزدیکی با هم برقرار کردند. دربار مرجعیت بالاتر قرآن و سندیت احادیث را به عنوان یکی از منابع دینی پذیرفت و فقه را از کارکردهای سیاسی، نظارتی و اخلاقی مهمی برخوردار کرد. قضات و فقهای بسیاری به خدمت دولت درآمدند. در مقابل، علما و صوفیان شهری نیز بسیاری از ابعاد فرهنگ درباری را پذیرفتند. آن‌ها احداث کاخ‌ها و مساجد توسط حکومت را مورد تأیید قرار دادند، بر مشروعیت مقام خلیفه و برتری فرهنگی عرب‌ها صحه گذاشتند، و تعالیم فلسفه، فلسفهٔ نو افلاطونی و کلام را مورد پذیرش قرار دادند. با این وجود این دو محیط (محیط دربار و محیط شهری) در زمینه‌های زیادی با هم اختلاف داشتند. برای مثال حنابله با مرجعیت مذهبی خلفا مخالف بودند. در نتیجهٔ مخالفت حنابله در این زمینه شکافی بین حکومت و گروه‌های مذهبی پدید آمد. با توجه به کشمکش‌هایی که در قرن نهم بین خلفا و علما قرار داشتند می‌توان گفت که در این قرن دو گروه نخبه در پی ارائهٔ برداشت خود از اسلام بودند.

گروه اول متشکل از خلفا و درباریان بود و گروه دیگر شامل علما و صوفیان می‌شد. هریك از این دو گروه اسلام خاصی را معرفی کردند. گروه اول اسلامی درباری، سیاسی، و دنیاگرایانه را ارائه کرد و گروه دوم اسلامی شهری، اجتماعی، و زهدگرا را معرفی نمود. از این قرن به بعد جدایی بین حکومت و نهادهای مذهبی به یکی از مشخصات جوامع اسلامی تبدیل شد.

تا پایان قرن نهم دایرهٔ نفوذ نخبگان مذهبی و برداشت فرهنگی آن‌ها (فرهنگ شهری) تنها به گروه کوچکی از جمله نخبگان حکومتی، مردمان شهرهای عربی ـ اسلامی و مناطق روستایی تازه مسلمان شده ختم می‌شد. تنها با فروپاشی امپراتوری عباسیان بود که نفوذ این نخبگان و الگوهای فرهنگی آن‌ها در بین توده‌های مردم مسلمان گسترش یافت. امپراتوری عباسیان نه در تنیجهٔ فشارهای خارجی بلکه در اثر ایجاد تغییرات و تحولاتی در نهادهای اساسی خود از هم پاشید. در زمان عباسیان دستگاه خلافت با فدا کردن ارزش‌های مذهبی در مقابل حفظ قدرت و حاکمیت خود مشروعیتش را از دست داد و لذا در زمانی که از توان نظامی چندانی برخوردار نبود مجبور شد تنها بر نیروهای نظامی خود متکی شود. به‌علاوه ارتش و دستگاه اداری این امپراتوری نیز به تدریج به گروه‌ها و دستجات مستقلی تقسیم و تجزیه گردیدند. رقابت‌های موجود بین این گروه‌ها (این رقابتها باعث به قدرت رسیدن جنگجویان مستقل و بروز شورش‌های عمومی گردیدند) امکان کنترل دستگاه خلافت بر مرکز و ایالات را نامکن ساختند. خلاصه این که تا سال ۹۴۵ امپراتوری عباسیان برچیده شد. با فروپاشی این امپراتوری طبقات دیوان سالار و زمیندار نیز که کنترل حکومت را در دست داشتند از بین رفتند. در حقیقت این دو طَبقه بودند که راه به قدرت رسیدن نخبگان چادرنشین، بردگان سرباز، جنگجویان محلی، و دیگران را که هیچ منافعی در همکاری با حکومت عباسیان نداشتند هموار نمودند.

با سقوط امپراتوری عباسیان جدایی دولت از نخبگان و نهادهای دینی بیشتر شد. دولت‌های جانشین امپراتوری عباسیان «سکولارتر» از این امپراتوری بودند. لذا در این دوره سازمان‌ها و انجمن‌های مذهبی مسلمانان مستقلاً جریان ایجاد یك جامعهٔ اسلامی توده‌ای را در پیش گرفتند. در شرایط پرآشوب قرن دهم تا قرن سیزدهم رژیم‌ها و نخبگان

جدیدی می آمدند و می‌رفتند. در این دوره که خاورمیانه تحت تصرف جنگجویان ترك چادرنشین و بردگان سرباز قرار داشت ظاهراً قدرت در دست خلفای عباسی بود اما این آل‌بویه، غزنویان و سلجوقیان بودند که واقعاً قدرت را در دست داشتند.

سلجوقیان در دوران حکومت خود نهادهای خاصی را تشکیل دادند. آن‌ها قدرت پادشاه را بر پایهٔ نیروهای برده و نیروهای قبیله‌ای چادرنشین قرار دادند و دستگاه اداری را نیز در دست علما و دیوان‌سالاران درباری قرار دادند. ایالات این امپراتوری نیز توسط فرمانداران، نیروهای پادگانی و مأموران مالی، با نام سلاطین اداره می شدند. سلجوقیان همچنین اقدام به واگذاری اقطاع کردند تا بدینوسیله درآمدهای روستایی را از تمرکز و انحصار حکومت خارج کنند. با این حال انجام این قبیل کارها و تشکیل نهادهایی از این قبیل برای ایجاد یك نظام سیاسی پایدار کافی نبودند. کشمکش‌هایی که بین اعضای خانواده‌های اشرافی، رؤسای قبایل، و فرماندهان برده وجود داشت مانع متمرکز شدن قدرت در دست حکومت مرکزی سلجوقیان گردید. به‌علاوه نظام اداری اقطاع نیز که براساس آن امتیازات جمع‌آوری مالیات‌ها بین نخبگان نظامی تقسیم می‌شد به تمرکززدایی قدرت در حکومت سلجوقیان کمك می‌کرد. اما به هرحال سلجوقیان باعث شدند نظام سلطنتی، ارتش متشکل از بردگان، و اقطاع‌داری به سه مشخصهٔ کلیهٔ رژیم‌های خاورمیانه‌ای بعد از آن‌ها تبدیل شوند.

با شکل‌گیری و تثبیت این نهادها در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان نظریات جدیدی نیز ارائه شدند که اعمال قدرت توسط حکومت را توجیه کرده و آن را امری مشروع معرفی می‌نمودند. در این دوره سه نظریه دربارهٔ منشأ مشروعیت حکومت‌های سلطنتی وجود داشت. یکی نظریه‌ای اسلامی بود که منشأ مشروعیت سلاطین را خلفا می‌دانست. این نظریه خلافت را نهادی می‌دانست که از سوی پیامبر به تشکیل آن امر شده است و وظیفهٔ آن حمایت از فقه اسلامی، اجرای فرامین الهی، تأمین امنیت مسلمانان، و صدور حکم جهاد (در مواقع لزوم) می‌باشد. بر اساس این نظریه قدرت مشروع از آن خلفا می‌باشد. اما آن‌ها این قدرت را تماماً به سلاطین و سلاطین نیز به زیردستان خود واگذار کرده‌اند. سلاطین باید از عدالت و گسترش اسلام حمایت کنند، علما را مورد پشتیبانی

خود قرار دهند، و با هر گونه بدعتی به مقابله بپردازند. این نظریه معتقد بود پادشاهی که شریعت را اجرا کند از نظر اسلام دارای مشروعیت می‌باشد، حال به هر گونه که قدرت را در دست گرفته باشد. نظریهٔ دوم معتقد بود مشروعیت حکومت برپایهٔ ویژگی‌های شخصی پادشاه قرار دارد. این نظریه معتقد بود کلیهٔ رژیم‌ها برپایهٔ وفاداری بردگان، موالی، و نوکران به اربابان و حامیان خود بنیاد نهاده شده‌اند و دوام آن‌ها نیز به استمرار این وفاداری‌ها وابسته است. در این نظریه مسؤولان لشکری و کشوری خادم و بندهٔ پادشاه محسوب می‌شدند نه کارمندان دولت. این نظریه معتقد بود که دولت با پادشاه شناخته می‌شود. کلیهٔ آثار سیاسی مربوط به این دوره پادشاه را به عنوان انسانی کامل تلقی می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند یك پادشاه خوب باید از عقل و صفات خوب انسانی برخوردار باشد، تمایلات شیطانی زیردستان خود را کنترل کند، و صفات خوب را در بین مردم خود اشاعه دهد. حکومت‌های این دوره برپایهٔ روابط شخصی عمل می‌کردند و به علت این که عامل تحقق‌بخش آرمان‌های مذهبی بودند مشروع تلقی می‌شدند.

نظریهٔ سوم مشروعیت حکومت را با توجه به رابطهٔ آن با امپراتوری‌های عهد باستان و لزوم وجود آن برای تحقق اهداف جهانی توجیه می‌کرد. معماری، هنر و شعر این دوره شکوه و عظمت پادشاهان، و ارتباط بین رژیم‌های سیاسی این دوره با نظم برقرار شدهٔ الهی را به نمایش می‌گذاشتند، و تلاش برای کسب قدرت و همچنین تجمل‌گرایی و هنردوستی را اموری مشروع معرفی می‌نمودند. رژیم‌های این دوره از آثار تاریخی که پادشاهانِ حاکم را با پادشاهان ایرانی و ترك باستان هم‌نسب معرفی می‌کردند حمایت می‌نمودند. در این زمان پادشاه به عنوان کارگزار خدا، کسی که ادارهٔ دنیا به او واگذار شده است و اختیار مردم در دست او گذاشته شده است تلقی می‌گردید. وی به عنوان کسی که می‌تواند نظم جامعه را برقرار کند، به ایجاد تمدن کمك کند و همچنین به عنوان کسی که دارای نیروهای سحرآمیز می‌باشد تصور می‌شد. دولت‌های این دوره تصویری از کیهان بودند. وجود آن‌ها نه تنها برای زندگی روزانه ضروری تصور می‌شد بلکه برای حفظ یکپارچگی و نظم کیهان نیز لازم به حساب می‌آمد. بنابراین با وجود این که امپراتوری‌های بزرگی در این دوره از بین رفتند، با وجود این که نخبگان نظامی بسیاری به استقلال دست یافتند، با وجود این که

زمین‌های بسیاری به عنوان اقطاع واگذار شدند، و با وجود این که قسمت اعظم قدرت در دست اشراف و نظامیان محلی قرار داشت اما دولت همچنان به عنوان وجودی متعالی باقی ماند. خلاصهٔ کلام این که حکومت‌های پادشاهی این زمان در عین این که هویتی اسلامی داشتند عقاید و نظرات غیر اسلامی ایرانیان و ترک‌ها در خصوص اهداف و وظایف حکومت را نیز در خود جای داده بودند. به عبارت دیگر حکومت‌های «اسلامی» این دوره همچنین دارای هویتی غیر اسلامی بودند.

به علت این که حکومت‌های این دوره حکومت‌هایی سکولار و نظامی‌پیشه بودند کانون‌های مذهبی اسلامی در این دوره به نهادهای سازمان‌دهندهٔ مردم خاورمیانه تبدیل شدند. تا پایان قرن نهم اسلام تنها دین مردمان عرب و برخی از گروه‌های شهری بود اما از قرن دهم تا قرن سیزدهم به تدریج توده‌های مردم خاورمیانه به اسلام گرویدند. اضمحلال امپراتوری عباسیان، به قدرت رسیدن نیروهای خارجی، از بین رفتن طبقات زمیندار و دیوان‌سالار، و قرار گرفتن رهبران مذهبی به جای دو طبقهٔ زمیندار و دیوان سالار از جمله عوامل اقبال توده‌های مردم خاورمیانه به سوی اسلام بودند. رهبران مذهبی توده‌های مردم خاورمیانه را به اسلام دعوت کردند، رهبری آن‌ها را در دست گرفتند، و تشکیلات جمعی ویژه‌ای را برای آن‌ها بوجود آوردند. این تشکیلات برپایهٔ کانون‌های مذهبی شکل گرفته در دورهٔ عباسیان قرار داشتند.

در طی قرون دهم تا سیزدهم توده‌های مردم خاورمیانه با مکاتب فقهی، انجمن‌های صوفیگری، فرقه‌های شیعی، و دیگر گروه‌های اسلامی آشنا شدند. هر مکتب فقهی انجمنی بود متشکل از علما، مدرسان، و محصلان معتقد به مجموعه قوانین فقهی ویژه‌ای که در نتیجهٔ مباحثات بین علمای فقه دو قرن هشتم و نهم شکل گرفته بودند. برپایهٔ مکاتب فقهی افرادی به عنوان مدرسان علم حقوق و کارگزاران امور قضایی تربیت شدند. مشاوران قضایی، سردفتران اسناد، و قضات از جمله نیروهایی بودند که از این مکاتب سر برآوردند. این مکاتب پیروان بسیاری در بین مردم پیدا کردند و از حمایت آن‌ها، به ویژه از حمایت طبقات بازرگان و صنعتگر برخوردار شدند. محصلان این مکاتب خود را به عنوان مریدان و هواداران استادانشان تلقی می‌کردند. انجمن‌های صوفیگری نیز هریک متشکل بودند از

مریدان استادانی خاص که در خانقاه‌های ویژه‌ای زندگی می کردند. این انجمن‌ها هنگامی شکل گرفتند که صوفیان بزرگ دو قرن دوازدهم و سیزدهم سعی کردند خود را به عنوان اخلاف صوفیان بزرگ گذشته معرفی کنند. لذا آن‌هایی که جد معنوی مشترکی داشتند خود را به اصول معنوی و جنبش مذهبی مشترکی متعهد دانستند و بدین گونه گروه‌های کوچکی از خود تشکیل دادند. این گروه‌های کوچك به تدریج گسترش یافتند و به انجمن‌های منطقه‌ای و حتی جهانی تبدیل شدند.

مکاتب فقهی و انجمن‌های صوفیگری به عنوان واحدهای هماهنگ کنندهٔ مردمان شهری با ساختارهای جامعهٔ موجود عمل کردند، خانواده‌ها، طوایف و گروه‌های منطقه‌ای را با هم متحد کردند و بدین ترتیب گروه‌های بزرگتری را بوجود آوردند. گروه‌های مذهبی که بدین ترتیب تشکیل شدند در فراسوی گروه‌های غیرمذهبی موجود قرار گرفتند. البته انجمن‌های مذهبی اسلامی همچنین توانستند در چارچوب واحدهای جمعی موجود نیز فعالیت کنند. مکاتب فقهی، انجمن‌های صوفیگری و فرقه‌های شیعی هر یك در منطقه‌ای خاص و یا بین گروه‌های شغلی و نژادی خاصی نفوذ یافتند و آن‌ها را از هویتی اسلامی برخوردار کردند.

انجمن‌های مذهبی اسلامی ویژگی‌های متفاوتی با نهادهای سیاسی داشتند. این انجمن‌ها از نظر سطح دنیاگرایی بسیار متفاوت بودند و از زندگی زاهدانهٔ صرف تا زندگی در متن امور دنیوی حمایت می کردند. در این بین نص گروی صوفیانهٔ اهل تسنن موضع میانه‌ای داشت. این گرایش که توسط مکاتب فقهی حنفی و شافعی، مکاتب کلامی اشعری و ماتریدی، و صوفیگری عقل گرای جنید، قشیری و غزالی ارائه گردیده بود سعی می کرد اعتقاد به اصل خلافت را با تعهد نسبت به اجرای شریعت، اعتقاد به استفادهٔ محدود از عقل برای شناخت حقیقت دین، و تعهد نسبت به انجام تمرین‌های اخلاقی و روحی توصیه شده در مکتب صوفیگری را به‌هم پیوند زند. به عبارت دیگر این گرایش هم بر رعایت تعالیم فردی و اجتماعی اسلامی تأکید می کرد و هم بر تلاش جهت رسیدن به بیداری معنوی و روحی اصرار داشت.

سنی‌هایی که معتقد به این موضع بودند نگرش ظریفی به حقایق دنیوی داشتند.

آن‌ها با اعتقاد به ضرورت ایجاد نظم در جامعه رژیم‌های حاکم را به عنوان رژیم‌هایی مشروع پذیرفتند و با آن‌ها همکاری نمودند. این گروه شدیداً بر اطاعت از حکومت‌های موجود تأکید می‌کردند. علمای اهل تسنن معتقد بودند که باید از وجود آن‌ها به عنوان مشاور در این حکومت‌ها استفاده شود. علما حق تربیت کردن، تذکر دادن، و نصیحت کردن پادشاهان را از آن خود می‌دانستند و از دولت‌ها انتظار داشتند که ادارهٔ امور قضایی را در اختیار آن‌ها قرار دهند و از فعالیت‌های آموزشی و خیریهٔ مسلمانان حمایت کنند. با این حال علمای اهل سنت آن‌چنان که به امور اجتماعی توجه داشتند به سیاست توجه نداشتند. رعایت و حفظ اصول اخلاقی در جامعه، اجرای قوانین فقهی در زمینهٔ امور خانوادگی و تجاری، آموزش علوم اسلامی، و میانجیگری بین گروه‌های محلی درگیر باهم از امور مورد توجه آن‌ها بودند.

اسلام اهل تسنن وجود طایفه، قبیله، و زیرساخت‌های فامیلی جوامع خاورمیانه را پذیرفت و به نابرابری در ثروت و دارایی بین مردم این منطقه گردن نهاد. اهل سنت عدالت اقتصادی و اجتماعی را مربوط به حوزهٔ فردی می‌دانستند. لذا نظام ارزشی آن‌ها در خصوص نظام‌های مختلف اقتصادی موضعی خنثی و بی طرف داشت. در مذهب اهل تسنن هیچ اشاره‌ای به نظام صحیح اقتصادی نشده بود و هیچ ارتباط آشکاری بین اعتقادات مذهبی اهل تسنن با یك نظام اقتصادی خاص وجود نداشت. به‌علاوه با مقایسهٔ موضع اهل سنت در خصوص فعالیت‌های اقتصادی با موضع پروتستان‌های اروپایی در این زمینه می‌توان گفت که اگرچه این مسلمانان شدیداً به انجام فعالیت‌های اقتصادی علاقمند بودند اما برخلاف پروتستان‌ها هیچگاه به چنین فعالیت‌هایی به عنوان ابزاری برای ایجاد تحول در اشخاص نگاه نمی‌کردند. اسلام اهل تسنن هیچگاه در پی آن نبود تا برای نیل به اهداف اقتصادی مردم را بسیج کند بلکه همیشه از آن‌ها می‌خواست تا در کنار انجام فعالیت‌های اقتصادی و فعالیت‌های دنیوی دیگر، زندگی زاهدانه‌ای را در پیش بگیرند.

بنابراین با وجود پذیرش دنیا توسط اسلام اهل تسنن نوعی بی‌اعتنایی به دنیا و گریز از مسؤولیت سیاسی در بین سنیان وجود داشت. با وجود این که علما و صوفیان بسیاری مسؤولیت‌هایی را در دستگاه سیاسی برعهده گرفتند، اموال و املاکی را برای خود

جمع آوری کردند، و به عنوان نمایندگان مردم خود سعی در برآوردن نیازهای دنیوی آن‌ها داشتند به طور کلی اهل سنت مخالفت شدیدی با این گونه دنیاگرایی‌ها داشتند. آن‌ها همراهان و ملازمان شاهان و شاهزادگان را به عنوان افراد فاسدی تلقی می کردند. از این‌رو علما و صوفیان اغلب از پذیرش مناصب رسمی سرباز می‌زدند و هدیه‌های سلطنتی را رد می کردند. این عمل به عنوان نشانی از تقوای آن‌ها و به عنوان عملی خوب تلقی می گردید. امتناع اهل تسنن از پذیرش کامل وضع موجود ناشی از آرزوی آن‌ها در ظهور مهدی و برقراری مجدد حکومت خلفای راستین بود. این آرزو توجیه کنندهٔ کناره گیری آن‌ها از دنیای واقعی بود که البته در جهت تأیید وضع موجود نیز از آن استفاده شد.

حنابله نسبت به مکاتب فقهی دیگر موضع فعالتری در صحنهٔ سیاسی و اجتماعی داشتند. آن‌ها فعالیت‌هایی را برای گسترش رعایت اصول اخلاقی در جامعه، محو فاحشگی و الکل‌خواری، و سرکوب فرقه‌های رقیب انجام دادند. پیروان این فرقه مسلمانان را به جهاد تشویق می کردند و گاهی عملاً در صدد برمی آمدند که قدرت سیاسی نهاد خلافت را به آن بازگردانند. با این حال فعالیت‌های این گروه عمدتاً در جهت فشار بر رژیم‌های موجود برای حمایت از اصول اخلاقی اسلامی قرار داشتند نه در جهت سرنگونی آن‌ها. به طور کلی‌می توان گفت کلیهٔ مسلمانان اهل سنت وضعیت موجود را پذیرفتند[۱]. دلایل اتخاذ این جهت گیری پیچیده را زمانی می توانیم دریابیم که توجه داشته باشیم انجمن‌های مذهبی اسلامی تا حدودی با نهادهای اجتماعی ـ سیاسی دیگر متفاوت بودند نه کاملاً. این انجمن‌ها با وجود این که دارای یك بینش مذهبی تعالی گرا بودند اما در عین حال در چارچوب نظام سیاسی رژیم‌های سلطنتی موجود قرار داشتند. بنابراین این امکان وجود نداشت که تضاد کاملی بین اعتقادات و اصول مذهبی اهل تسنن با دنیا و وضع موجود وجود داشته باشد.

در جوامع روستایی نیز جنبش‌ها و جهت گیری‌های اسلامی خاصی شکل گرفتند.

---

۱. البته خودداری آن‌ها از ورود به صحنهٔ سیاست، تلاش برای اصلاح بُعد اخلاقی جامعه، و آرزوی آن‌ها در ظهور مهدی حاکی از عدم رضایت کامل آن‌ها از این وضعیت بود.

در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان جوامع قبیله‌ای، طایفه‌ای و روستایی خاورمیانه که دارای رؤسای مستقل، سنن ویژه و فرهنگ‌های خاص خود بودند همچنان به عنوان رکن اصلی نظام اجتماعی این منطقه به حیات خود ادامه دادند. مهاجرت عرب‌ها و ترك‌ها به خاورمیانه نیز باعث تقویت و افزایش دسته‌بندی‌های فرقه‌ای و فامیلی در روستاهای این منطقه گردید. مردمان روستایی این منطقه توسط رهبران مذهبی مسلمان و با کمك نهادهای اسلامی جنبش‌های مذهبی ـ سیاسی بزرگی را تشکیل دادند و بدین ترتیب همبستگی و ارتباط بیشتری با هم پیدا کردند. جنبش عربی ـ اسلامی اولین جنبش از این نوع می‌باشد. بعد از این جنبش، بربرهای شمال آفریقا نیز برپایهٔ مذهب خوارج، مذهب تشیع و صوفیگری با یکدیگر متحد شدند و جنبش‌های مذهبی نیرومندی از جمله جنبش فاطمیان، جنبش مرادیان، و جنبش مهادیان را بوجود آوردند. خوارج مناطق شرقی شبه جزیره، قرامطهٔ منطقهٔ هلال حاصلخیز، و همچنین صفویان ساکن غرب ایران از جمله رهبران مذهبی بعدی هستند که به عنوان محور اتحاد مردمان روستایی برای ایجاد یك جامعهٔ اسلامی منطقی و عدالت گستر عمل کردند.

در این دوره تکریم صوفیان و انجام عبادت در مرقدهای آن‌ها به طور گسترده‌ای در بین جوامع روستایی رواج یافت. تا قبل از قرن سیزدهم مبنای نظری تکریم صوفیان که به عنوان واسطه‌های بین خدا و انسان‌ها تلقی می‌شدند شکل گرفت و خرافات و ساحری‌های دوران پیش از اسلام به جزئی از اسلام عرفی تبدیل شدند. صوفیان در بین مردم روستایی به‌عنوان مردانی مقدس، واسطه‌های جهان مادی و معنوی، و به عنوان مردانی که توانایی اعجاز و برآورده کردن خواسته‌های انسان‌ها را دارند تلقی شدند و مورد تکریم قرار گرفتند. آن‌ها با استفاده از این موقعیت در منازعات به میانجیگری می‌پرداختند و در جریان انتخاب رؤسای گروه‌ها و قبایل مختلف دخالت می‌نمودند. تعلیم جوانان، شفا دادن مریض‌ها، دعا کردن برای مردم، انجام جادوی سفید[1] و حفظ ارتباط انسان‌ها با جهان معنویت و خدا نیز از جمله کارهایی بودند که صوفیان انجام می‌دادند. آن‌ها همچنین در

---

۱. جادویی که برای نیات خوب به کار گرفته می‌شود.

مراسم ازدواج و یا تدفین مردگان دارای وظایف خاصی بودند.

بدین ترتیب تا قرن سیزدهم مردمان مسلمان خاورمیانه بر پایهٔ رژیم‌های حاکم انجمن‌های مذهبی شهری و گروه‌های مذهبی روستایی که هر کدام اسلام مخصوص به خود را داشتند (اسلام درباری، اسلام شریعت ـ صوفیگری و یا اسلام مرقد ـ صوفیگری) سازماندهی گردیدند. همچنین تا اواخر دورهٔ سلجوقیان نهادهای مختلف اسلامی به هم پیوستند و بدین ترتیب نظامی متشکل از نهادهای دولتی ـ اجتماعی و مذهبی ـ اسلامی پدید آمد. همکاری ضمنی بین نخبگان نظامی حاکم، علمای مذهبی، و نخبگان صوفی مهمترین مشخصهٔ این نظام بود.

نخبگان چادرنشین و نظامیان برده به همکاری علما و متخصصان در ادارهٔ حکومت خود نیاز داشتند. برای مثال سلجوقیان که هیچ تجربه‌ای در ادارهٔ یك امپراتوری کشاورزپیشه نداشتند برای ادارهٔ چنین امپراتوری شدیداً به وجود منشیان، مأموران مالی، مدیران حکومتی، و دیگر متخصصان نیازمند بودند. آن‌ها همچنین نیازمند وجود علما بودند تا بتوانند به حکومت خود مشروعیت ببخشند. به‌علاوه علما حافظان سنت جامعه بودند و از نظر سلجوقیان که فاقد مهارت‌های فنی و دانش اجتماعی و ادبی بودند به عنوان ارائه کنندگان یك شیوهٔ زندگی خوب تلقی می‌شدند. سلجوقیان علما را به عنوان معلمان خصوصی، به عنوان مشاور در امور اجتماعی و همچنین به عنوان راهنما در امور اخلاقی استخدام می‌کردند. بدین ترتیب می‌توان گفت فاتحان، مغلوب افراد تحت سلطهٔ خود شدند. از سوی دیگر علما نیز به ضرورت وجود یك رژیم نظامی‌پیشه معتقد بودند. تنها یك رژیم نظامی‌پیشه می‌توانست از مسیرهای تجاری و زمین‌های کشاورزی در برابر تهاجمات چادرنشینان و راهزنان دفاع کند. علما از تشکیل چنین رژیم‌های قدرتمندی حمایت می‌کردند تا همچنین درگیری‌ها و کشمکش‌های فرقه‌ای و گروهی را فرونشانند و اختلافات بین گروه‌های مختلف را که توسط خود جوامع قابل حل و فصل نبودند حل و فصل نمایند. به‌علاوه آن‌ها با این هدف از رژیم‌های قدرتمند نظامی‌پیشه حمایت می‌کردند تا بتوانند به خدمت دستگاه اداری آن‌ها درآیند و بدینوسیله خود را از طبقهٔ نخبگان محلی به طبقه حاکم ارتقاء دهند. مناصبی که این رژیم‌ها به علما واگذار کردند باعث تثبیت قدرت

محلی علما گردیدند.

در جهت عمل به این توافق و معاملهٔ ضمنی بود که دولت‌های غزنویان و سلجوقیان دست به ساخت و تعمیر مساجد، مدارس و خانقاه‌ها زدند، زمین‌هایی را وقف آن‌ها کردند، و مناصبی را در دستگاه اداری به اعضای مکاتب فقهی واگذار کردند. سلجوقیان همچنین در جهت منافع اهل تسنن شیعیان را سرکوب کردند و از اسلام اهل سنت شدیداً حمایت نمودند. در عوض، علما نیز مشروعیت رژیم‌های موجود را مورد تأیید و تبلیغ قرار دادند، از شاهزاده‌های مورد علاقه خود در مقابل رقبایشان حمایت نمودند، افرادی را برای خدمت در دستگاه اداری تربیت کردند، در امر جمع آوری مالیات‌ها به دولت کمك کردند، و دولت‌های برده‌ای و چادرنشین خاورمیانه را به عنوان بخشی حیاتی از ساختار جامعه اسلامی مورد تأیید قرار دادند. علما همچنین نقش واسطه گری بین رژیم‌های نظامی و جوامع شهری را بازی کردند.

در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان تشکیلات حکومتی جدید، فرهنگ‌های جدید، و گروه‌های جدیدی شکل گرفتند و بدین ترتیب نظم جدیدی در این دوره بوجود آمد. نظام حکومتی و جامعهٔ دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان عمیقاً با نظام حکومتی و جامعهٔ عصر پیشین خود متفاوت بود. در عصر عباسیان ما شاهد وجود یك امپراتوری جهانی هستیم که بر پایهٔ حمایت نخبگان زمیندار، دیوان سالار، و بازرگانی قرار دارد که دارای هویت مذهبی و فرهنگی مشابهی می‌باشند. اما در دورهٔ پس از عباسیان دیگر این امپراتوری نیست که به‌عنوان عامل ایجاد خاورمیانه‌ای یکپارچه عمل می کند بلکه یکپارچگی خاورمیانه در این دوره حاصل گسترش تشکیلات اجتماعی و سیاسی ویژه و بوجود آمدن سمبول‌ها و ارزش‌های مشترك در بین مردم می‌باشد. در این دوره مردم ایران و عراق با وجود این که تحت حکومت امپراتوری واحدی قرار نداشتند اما از فرهنگ و دین یکسان و جوامع سیاسی همشکلی برخوردار بودند. لذا می توان گفت در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان با وجود نبود یك امپراتوری فراگیر، جامعهٔ اسلامی فراگیری پدید آمد.

تشکیل این شکل جدید از جامعهٔ اسلامی نقطهٔ اوجی در تاریخ تشکیل جوامع اسلامی می‌باشد. با ظهور اسلام، جوامع مهم خاورمیانه‌ای طی مراحلی به هویتی اسلامی

دست یافتند. نخست پیامبر با استفاده از قدرت کاریزماتیك و نبوت خود جامعه‌ای قبیله‌ای - اسلامی را در شبه‌جزیره برپا کرد. سپس فتوحات و شهرنشینی باعث بوجود آمدن یك امپراتوری جهانی و ظهور خلفا، علما، و صوفیانی گردیدند که تمدن اسلامی پیشرفته‌ای را بوجود آوردند. فروپاشی امپراتوری عباسیان نیز امکان آمیختن جوامع خاورمیانه‌ای با نهادهای دولتی، و اجتماعی شکل گرفته در دوران عباسیان را فراهم آورد و این خود زمینه‌ای شد برای تشکیل یك جامعهٔ اسلامی جدید. جامعه اسلامی که بدین ترتیب در خاورمیانه شکل گرفت در شکل گیری جوامع اسلامی بعدی نقش بسزایی داشت. این جامعه میراثی از عقاید فرهنگی و مذهبی را برجای گذاشت که تا حال حاضر نیز در سرزمین‌های اسلامی به چشم می‌خورند. مکاتب مختلف فقهی و حدیثی، گرایش‌های مختلف صوفیگری، مفاهیم و تعاریف شیعیان در رابطه با رهبری مذهبی، کمال گرایی عرفانی و اشراقی، تکریم و تقدیس مردان مقدس و همچنین اسلامی اصلاح طلب و فعال در صحنه اجتماع در این جامعه شکل گرفتند. همچنین در این جامعه ارکان عمدهٔ تشکیلات اجتماعی اسلامی یعنی دولت‌ها، مکاتب فقهی، و طریقت‌های صوفیگری شکل گرفتند. به‌علاوه در این جامعه ما شاهد جدایی بین نهادهای دولتی با جوامع مذهبی اسلامی می‌باشیم. الگوهای غیر اسلامی که برای تشکیلات اقتصادی و اجتماعی در این جامعه وجود داشتند و همچنین فرهنگ‌های غیر اسلامی موجود در این جامعه باعث بوجود آمدن انجمن‌های اجتماعی و گروهی متنوعی شدند، و سبب ایجاد تضادی پایدار در بین عناصر تشکیل دهندهٔ جامعه اسلامی گردیدند.

از این دوره به بعد در هر کجا که اسلام تثبیت یافت نهادها و مفاهیم فرهنگی شکل گرفته در این عصر با سنن و رسوم محلی آمیخته و ممزوج گردیدند و بدینوسیله جوامع اسلامی بدیع و تازه‌ای پدید آمدند. در هریك از این جوامع نشانه‌هایی از اسلام خاورمیانه‌ای دیده می‌شود.

بخش دوم

گسترش جوامع اسلامی در سطح جهان از قرن دهم تا قرن نوزدهم

مقدمه: جهان اسلام و خیزش اروپا

جوامع خاور میانه ای در جریان قرون هفتم تا سیزدهم از هیئت و صورتی اسلامی برخوردار شدند. در طی این دوره امپراتوری ها و دولت های جدیدی بر پایهٔ تعاریف اسلام از حاکمیت و مشروعیت شکل گرفتند، و قالب های اسلامی خاصی برای عبادت خدا، آموزش اسلام، و رسیدگی به امور قضایی پدید آمدند. در طی این فاصلهٔ زمانی اکثریت مردم خاورمیانه به اسلام گرویدند و قبایل روستایی، کشاورزان، صنعتگران شهری، بازرگانان، و نخبگان حکومتی این منطقه هویتی اسلامی به خود گرفتند. و مهمتر این که در این دوره تمدن جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشت که از یك جهت تمدنی هنری و درباری بود و از جهت دیگر تمدنی شهری و زهدگرا. این تمدن در قرون بعدی به رشد و گسترش خود در خاورمیانه ادامه داد و به علاوه به الگویی نیز برای تشکیل جوامع اسلامی در دیگر نقاط جهان تبدیل شد. در جریان قرون دهم تا نوزدهم جوامع اسلامی متعددی در آناتولی و بالکان، آسیای مرکزی، آسیای جنوبی، آسیای جنوب شرقی، و آفریقای زیر صحرا پدید آمدند[1]. با این حال در طی دو قرن هیجدهم و نوزدهم به علت افزایش قدرت سیاسی و اقتصادی اروپا روند گسترش جوامع اسلامی در سطح جهان رو به کندی گذاشت. تثبیت

---

۱. این جوامع حاصل تعامل و تقابل نهادها و فرهنگ‌های محلی با تمدن اسلامی خاورمیانه‌ای بودند.

سلطهٔ استعماری اروپا بر جهان اسلام در طی این دو قرن باعث پایان یافتن عصر پیشامدرنیسم[1] و آغاز عصر مدرنیسم در این جوامع گردید.

ما در این مقدمه به منظور آشنا کردن خوانندگان با تاریخ جهان اسلام در دورهٔ پیشامدرنیسم به بررسی پدیده‌های کلی مشترك بین جوامع اسلامی عصر مذکور می‌پردازیم. بنابراین این مقدمه به بررسی روند گسترش اسلام و جریان گروش مردمان مختلف به آن می‌پردازد، از نخبگان و گروه‌های مهم اسلامی بحث می کند، و در پایان دربارهٔ ظهور غول بزرگی به نام اروپا و تأثیرات آن بر جهان اسلام مطالبی را ذکر می کند. پس از ذکر مقدمه ما به مطالعهٔ جوامع اسلامی ایران، امپراتوری عثمانی، هلال خصیب، آفریقای شمالی، آسیای مرکزی، آسیای جنوب و جنوب شرقی، و آفریقای زیر صحرا خواهیم پرداخت و با تحلیل و بررسی انواع جوامع اسلامی موجود در پایان دوران پیشامدرنیسم بخش دوم را به پایان خواهیم رساند.

گروش به اسلام

دین اسلام در جریان قرون هفتم تا دهم توسط فاتحان عرب به آفریقای شمالی، اسپانیا، جزیرهٔ سیسیل، و سواحل اروپایی دریای مدیترانه انتقال داده شد، و توسط سربازان و بازرگانان عرب وارد صحرای آفریقا و منطقهٔ سودان[2] گردید. بعد از این قرون نیز برخی از ترکان آسیای مرکزی به اسلام گرویدند و جوامع اسلامی جدیدی را پدید آوردند. اینان در جریان قرون دهم تا چهاردهم توانستند اسلام را از سمت غرب تا آناتولی، بالکان، و جنوب شرقی اروپا؛ از سمت شرق تا آسیای مرکزی و چین؛ و از سمت جنوب تا افغانستان و شبه قاره هند گسترش دهند. این مردمان در گسترش اسلام و ظهور امپراتوری های سلجوقیان، مغول، تیموریان، صفویان، عثمانیان، ازبکیان، و مغولان کبیر هند نقش مهمی داشتند. گروهی دیگر از جوامع اسلامی نیز در نتیجهٔ افزایش حضور بازرگانان مسلمان در اقیانوس

---

1. Pre - Modernism.

۲. سودان شامل منطقهٔ وسیعی می‌شود که از غرب تا شرق قارهٔ آفریقا را در بر می گیرد و کشور کنونی سودان تنها بخشی از آن را تشکیل می‌دهد.

هند بوجود آمدند: اسلام در جریان قرون دهم تا دوازدهم از شبه جزیرهٔ عربستان به هند و آفریقای شرقی منتقل شد؛ و در جریان قرون سیزدهم تا پانزدهم از هند و شبه جزیرهٔ عربستان به شبه جزیرهٔ مالایا و مجمع الجزایر اندونزی رسید.

به طور کلی عوامل و گروه های متعددی در گسترش اسلام در سطح جهان دخیل بوده اند. این دین در آفریقای شمالی، آناتولی، بالکان و هند توسط فاتحان عرب و ترک انتشار یافت. در اقیانوس هند و غرب آفریقا نیز بازرگانان و مبلغان مسلمان عامل گسترش اسلام بودند. در بعضی مناطق پذیرش گستردهٔ اسلام نتیجهٔ مسلمان شدن خانواده های حاکم محلی بود و در دیگر مناطق، این طبقات شهری یا جوامع قبیله‌ای بودند که ابتدا اسلام می آوردند. گاهی علت گروش به اسلام منافع سیاسی و اقتصادی مترتب بر آن بود؛ گاهی موقعیت اجتماعی حاصل از پذیرش اسلام مشوق این امر بود؛ و گاهی فرهنگ و تعالیم پیشرفتهٔ این دین باعث گروش مردم به آن می شد. البته در گروش مردمان هر منطقه به اسلام کلیهٔ این فاکتورها و عوامل دخیل بوده اند اما برخی از آن ها از اهمیت و نقش بیشتری نسبت به عوامل دیگر برخوردار بوده اند.

این سؤال که چرا مردم به اسلام روی آوردند برای همیشه چالش برانگیز بوده است. نسل های اولیهٔ دانشمندان اروپایی معتقد بودند اسلام با زور شمشیر گسترش یافته است. آن ها می گفتند مسلمانان برای مردمان مناطق فتح شده فقط دو راه باقی می گذاشتند: یا اسلام و یا مرگ. اما اکنون مشخص گردیده است که اگرچه مردمانی در اثر نیروی تهدید و اجبار به اسلام گرویده‌اند اما این پدیده امری نادر بوده است. فاتحان مسلمان اغلب تمایل به حفظ سلطهٔ خود بر مردمان مناطق فتح شده داشته‌اند نه مسلمان کردن آن ها. بنابر این اکثر مردمانی که مسلمان شده‌اند به طور اختیاری و داوطلبانه به این دین گرویده‌اند.

با این حال دانشمندان اروپایی امروزی نیز در خصوص جریان گروش داوطلبانهٔ مردم به اسلام پرسش هایی را مطرح می کنند. آیا مردم از روی اعتقاد راستین به اسلام گرویدند یا این که فرصت های سیاسی و اجتماعی مترتب بر پذیرش اسلام عامل پیوستن آن ها به این دین بود؟ آیا آن ها ایمان واقعی به اسلام پیدا کردند و یا در نتیجهٔ فشارهای حاصل

Atlantic Ocean
Pacific Ocean
Indian Ocean
Arabian Sea
Bay of Bengal
South China Sea
Java Sea
North Sea
Baltic Sea
Mediterranean Sea
Black Sea
Caspian Sea
Aral Sea
Red Sea
Persian Gulf
L. Balkhash
L. Chad
Kazan
Moscow
Vienna
Venice
Genoa
Constantinople
Athens
Cordoba
Granada
Tunis
Fez
Damascus
Jerusalem
Cairo
Baghdad
Basra
Medina
Mecca
Tabriz
Isfahan
Herat
Bukhara
Samarqand
Kabul
Kashgar
Lahore
Delhi
Peking
Canton
Malacca
Jaxarta
Timbuktu
Kano
Zanzibar
Volga R.
Danube R.
Nile R.
Niger R.
Senegal R.
Indus R.
Ganges R.
Oxus R.
Jaxartes R.
Yellow R.
Yangtzu R.
Mekong R.

0 2000 km
0 1000 miles

Muslim expansion to 900
Muslim expansion to 1300
Muslim expansion to 1500
Muslim expansion to 1700
Muslim lands lost by 1300
Muslim lands lost by 1500
Muslim lands lost by 1700

نقشهٔ ۷. گسترش اسلام و دولت‌های اسلامی: ۱۷۰۰ ـ ۹۰۰

از شرایط سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی مسلمان شدند؟ پرواضح است که افراد بی‌شماری از روی ایمان و اعتقاد راستین به اسلام - یا در نتیجهٔ اعتقاد به قداست علما و صوفیان مسلمان و علاقه‌مندی به آن ها - و با احتساب مزایای اقتصادی و سیاسی حاصل، به این دین گرویدند. لذا واقع بینانه‌تر آن است که بگوییم در بیشتر موارد گروش به اسلام حاصل آمیزه‌ای از انگیزه‌های مادی و معنوی بوده است. لازم به ذکر است که پذیرش اسلام لزوماً به معنای ترک زندگی فعلی و در پیش گرفتن زندگی کاملاً جدیدی نبود. اکثر کسانی که به اسلام گرویدند ارتباط عمیق خود با فرهنگ و جامعهٔ قبلیشان را حفظ کردند و اعتقادات اسلامی را در کنار اعتقادات و باورهای سنتی خود قرار دادند. در پاراگراف هایی که خواهد آمد من به جای بررسی انگیزه‌های مادی یا معنوی که باعث گروش مردم مناطق مختلف به اسلام شدند شرایط و موقعیت های تاریخی که عامل بروز این پدیده بودند را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهم. البته این به معنای عدم اعتقاد من به اهمیت انگیزه های مادی و معنوی در گروش انسان ها به اسلام نیست، اما قصد من در این جا استفاده از مبنایی تاریخی برای تشریح چگونگی روی آوردن مردمان مختلف به اسلام می‌باشد.

اولین مردمانی که به اسلام گرویدند مردمان خاورمیانه بودند. آن ها تدریجاً در طی قرون هفتم تا سیزدهم مسلمان شدند. به طور کلی گروش مردمان خاورمیانه ای به اسلام در دو مرحله انجام گرفت. در مرحلهٔ اول قبایل روح‌باور[1] و چندگانه‌پرست مستقر در بیابان عربستان و منطقهٔ حاشیه‌ای هلال حاصلخیز[2] به اسلام گرویدند و در مرحلهٔ دوم مردمان یکتاپرست جوامع روستایی و شهری خاورمیانه مسلمان شدند. باید بین این دو مرحله یعنی بین فرآیند مسلمان شدن مردمان قبیله‌ای و شبانکاره و جریان اسلام آوردن تمدن‌های کشاورز پیشه و دولت‌سالار خاورمیانه تمایز قائل شد؛ به عبارت دیگر فرآیند اسلام آوردن مردمان مشرك خاورمیانه با فرآیند اسلام آوردن مردمان یهودی، مسیحی، زردشتی و بودایی این منطقه متفاوت می‌باشد.

1. Animist.

۲. هلال خصیب

گروش ساکنان شبه جزیره به اسلام بخشی از فرآیند انتقال تمدن جوامع یکجانشین دو امپراتوری ساسانیان و بیزانس به این منطقهٔ حاشیه‌ای بود. مردمان شبه جزیره که در حاشیهٔ مناطق تجاری و کشاورزی خاورمیانه قرار داشتند و شدیداً تحت تأثیر فعالیت‌های تجاری و اندیشه‌های مذهبی این مناطق قرار گرفته بودند از تعالیم محمد(ص) به عنوان وسیله‌ای برای عرضهٔ دین توحیدی جدیدی استفاده کردند که اگرچه با دو دین کهن زردشت و مسیحیت شباهت‌هایی داشت اما با این حال وجود متمایزی از آن‌ها بود. گروش مردمان مشترك شبه جزیره به اسلام در واقع واکنشی بود در برابر نیاز به ایجاد مبنایی برای دستیابی به یك اتحاد سیاسی و اقتصادی فراقبیله‌ای، نیاز به یك دولت و حکومت باثبات، و نیاز به یك مجموعهٔ اخلاقی کامل که به وسیلهٔ آن بتوان مشکلات جامعهٔ آشفته و به هم ریختهٔ شبه جزیره را حل کرد. اسلام نظم سیاسی و فرهنگی جدیدی (نظمی که بر پایهٔ اصطلاحات و مفاهیم توحیدی تعریف شده بود) را در این منطقه برقرار کرد و قبایل مختلف را با هم متحد نمود.

گروش مردمان یکجانشین خاورمیانه به اسلام فرآیند دیگری بود. در جریان این مرحله ایدوئولوژی اسلامی جایگزین هویت سیاسی دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان شد و مردمان یهودی، مسیحی، و زردشتی این منطقه به مردمانی مسلمان تبدیل شدند. فاتحان عرب در جریان نخستین قرن حکومت خود تنها به فکر حفظ سلطه و حاکمیت خود بودند. آن‌چه که در این قرن مورد توجه آن‌ها قرار داشت اطاعت و فرمانبرداری مردمان غیرمسلمان بود نه گروش این افراد به اسلام. نخبگان عرب حتی در ابتدا با اسلام آوردن غیرمسلمانان مخالفت می‌ورزیدند زیرا این عمل باعث کاهش تفوق اقتصادی و اجتماعی عرب‌ها می‌شد. در عین حال سیاست‌های حکومت اسلامی خود باعث تشویق مردم در گروش به اسلام می‌گردیدند. این حکومت چتر حمایتی خود را بر روی مردمان مسلمان می‌گستراند و به زندگی مذهبی آنان اعتبار می‌بخشید. به دنبال تشکیل امپراتوری اموی اشراف دو امپراتوری ساسانیان و بیزانس ـ از جمله نظامیان، مقامات، و زمینداران این دو امپراتوری ـ به اسلام گرویدند. با تشکیل شهرهای پادگانی نیز مهاجرانی که با هدف یافتن مشاغلی در ارتش و دستگاه اداری به این شهرها آمده بودند جذب اسلام گردیدند.

بازرگانان، صنعتگران، کارگران، و کشاورزانی نیز با هدف جلب حمایت نخبگان مسلمان اسلام را پذیرفتند.

اما به‌رغم تمام جاذبه‌هایی که وجود داشت توده‌های مردم خاورمیانه بسیار دیر اسلام آوردند. تنها با فروپاشی ساختارهای اجتماعی و مذهبی مردمان غیر مسلمان در جریان قرن دهم تا قرن دوازدهم بود که جریان گروش توده‌های مردم خاورمیانه به اسلام آغاز گردید. در جریان این دوره به دلیل تضعیف موقعیت کلیساها، دشمنی‌های مسلمانان با غیرمسلمانان، و از بین رفتن طبقهٔ زمینداران عراق و ایران سازمان جمعی مردمان غیرمسلمان از بین رفت و در نتیجه نخبگان مسلمان با استفاده از این فرصت جوامع محلی را بر پایهٔ اعتقادات و هویت اسلامی مجدداً سازمان دادند. بدین ترتیب در طی قرون دهم و یازدهم بخش‌های بزرگی از مردمان مصر و ایران به اسلام گرویدند. اما مسیحیان شمال سوریه که به دلیل طرفداری و حمایت از صلیبیان تحت فشار شدید مسلمانان قرار داشتند تا پایان قرن دوازدهم همچنان مسیحی باقی ماندند؛ جریان گروش این افراد به اسلام تنها از قرن سیزدهم آغاز گردید و تا اواخر قرن چهاردهم ادامه یافت. به همین ترتیب اکثر مصریانی نیز که هنوز مسیحی باقی مانده بودند در قرن چهاردهم اسلام آوردند.

جریان گروش یهودیان، مسیحیان، و زردشتیان خاورمیانه به اسلام با ظهور یك فرهنگ ادبی ـ اسلامی شهری و پدیده‌ای به نام صوفیگری عامه‌پسند در این منطقه توأم بود. تعالیم اسلام در حوزه‌های خداشناسی، حقوقی، و عرفانی شبیه تعالیم ادیان توحیدی و اشتراکی خاورمیانه در این زمینه‌ها بود. دین اسلام درخصوص مسائل بنیادی دیدگاه‌هایی شبیه دیدگاه‌های ادیان توحیدی دیگر داشت.

گروش مردمان شمال آفریقا به اسلام نیز با فتوحات عرب‌ها آغاز شد، اما جریان مسلمان شدن مردمان این منطقه متفاوت از جریان گروش مردمان خاورمیانه به اسلام می‌باشد. در شمال آفریقا ابتدا رؤسای جوامع بربر اسلام را پذیرفتند؛ هدف آن‌ها از این عمل دستیابی به اساسی برای تشکیل اتحادهای قبیله‌ای و حکومت‌های مشترك بود. دولت‌های خوارجی که در الجزایر و مراکش تشکیل شدند حاصل پذیرش اسلام با هدف دستیابی به مبنایی برای اتحاد و فراهم آوردن امکان انجام تجارت‌های بلند مدت بودند.

چگونگی اسلام آوردن توده‌های مسیحی و یهودی شمال آفریقا مشخص نیست اما احتمالاً این فرآیند با افزایش تعداد رباط‌ها (دژهایی که جهادگران مسلمان در آن‌ها مستقر بودند)، گسترش تجارت، و ازدیاد صوفیان در این منطقه مرتبط می‌باشد. چنین به نظر می‌رسد که فرآیند مسلمان شدن توده‌های مسیحی و یهودی شمال آفریقا نسبت به فرآیند مسلمان‌شدن توده‌های مسیحی و یهودی خاورمیانه از سرعت بیشتری برخوردار بوده است.

گسترش اسلام در مناطق آن سوی خاورمیانه نیز طی فرآیندهای مشابهی انجام گرفت. فرآیند گسترش اسلام در آسیای مرکزی، آناتولی، بالکان، و هند شدیداً با گروش ترکان شبانکاره به اسلام مرتبط می‌باشد و اعراب در این زمینه نقشی نداشتند. گروش مردمان ترک آسیای مرکزی به اسلام از قرن دهم آغاز شد. آن‌ها به وسیلهٔ بازرگانان مسلمان که در مناطق استپی فعالیت می‌کردند با اسلام آشنا شدند. مبلغان مسلمان و صوفیان نیز در این زمینه نقش مؤثری داشتند. بدین ترتیب نخبگان قراخانی و سلجوقی، با اهداف و انگیزه‌های سیاسی اسلام را پذیرفتند و پس از آن‌ها نیز رژیم‌های بعدی آسیای مرکزی از جمله مغول‌های اردوی زرین (مغولان قبچاق) و خانات جغتایی اسلام آوردند. مغولان مسلمان به نوبهٔ خود اسلام را به استپ‌های شمالی و ترکستان شرقی منتقل کردند. گروش مردم آسیای مرکزی به اسلام در برقراری سلطهٔ مردمان چادرنشین بر مردمان یکجانشین، در شکل گیری هویت‌های سیاسی ـ نژادی جدید و در فراهم آوردن امکان انجام تجارتهای بلند مدت در این منطقه از نقش بسزایی برخوردار بود.

گسترش اسلام در آناتولی و بالکان شبیه جریان تاریخی گسترش اسلام در خاورمیانه می‌باشد. به دنبال فتح آناتولی و بالکان توسط سلجوقیان و عثمانیان (آناتولی توسط سلجوقیان فتح شد و بالکان به تصرف عثمانیان درآمد) رژیم‌های مسلمانی در این مناطق تشکیل یافتند. این رژیم‌ها به حفظ و تقویت تعالیم اسلامی و تشکیلات قضایی اسلامی علاقهٔ خاصی داشتند. اشراف ترک در این رژیم‌ها از مکاتب فقهی اهل تسنن، تشکیلات قضایی اسلامی و دیگر نهادهای مذهبی و گروهی مسلمانان شدیداً حمایت می‌کردند. آن‌ها توجه خاصی نسبت به علما و صوفیان داشتند. اسلام توسط ترکان جهادگر و تحت رهبری مردان مقدس در آناتولی گسترش یافت. به دنبال مهاجرت گستردهٔ

این افراد به آناتولی جوامع کشاورز پیشهٔ این منطقه از بین رفتند و به جای آن‌ها جوامعی متشکل از ترکان مسلمان پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. به‌علاوه به دلیل دشمنی سلجوقیان با کلیسای بیزانس و یونان از تعداد کلیساها در این منطقه شدیداً کاسته شد و بدین ترتیب زمینهٔ مناسبی برای گسترش بیش از پیش اسلام در بین مسیحیان این منطقه فراهم شد. وجود شباهت و سازگاری بین تعالیم اسلام و تعالیم مسیحیت نیز عامل دیگری بود که باعث تسهیل گروش مردم آناتولی به اسلام و پذیرش ابعاد فرهنگی و اجتماعی اسلام توسط آن‌ها شد. خلاصه این که در آناتولی نیز همانند خاورمیانه برخورداری مسلمانان از قدرت حکومتی، زوال جوامع سازمان یافتهٔ مسیحی، و نزدیکی فرهنگی و اجتماعی اسلام با مسیحیت دست به هم دادند و فرآیند گروش تودهٔ مردم به اسلام را تسهیل کردند.

عواملی که باعث گروش مردم بالکان به اسلام شدند شبیه این عوامل در آناتولی می‌باشند: تشکیل رژیمی اسلامی که از اسلام و مسلمانان حمایت می کند و مهاجرت ترکان بادیه‌نشین. به ویژه گروش مردمان شهری بالکان به اسلام تحت تأثیر این دو عامل بود. در عین حال به دلیل فعال باقی ماندن کلیساهای بالکان اسلام در این منطقه به میزان محدودی گسترش یافت. با ورود اسلام به بالکان ساختار اجتماعی مردم این منطقه دست‌نخورده باقی ماند و حتی تقویت گردید. بنابراین به دلیل استمرار زندگی سازمان یافته و گروهی مسیحیان، اسلام در این منطقه گسترش چندانی نیافت.

تاریخ اسلام در هند نیز شباهت بسیاری به تاریخ اسلام در بالکان دارد. جنگجویان افغانی و ترك اسلام را وارد هند کردند و در قرن سیزدهم سلطان‌نشین دهلی را در این منطقه بنیاد نهادند. نخبگان هندو و کشاورزان و کارگزاران وابسته به آن‌ها از جمله هندیانی بودند که در اثر جاذبه‌های سیاسی سلطان‌نشین دهلی به اسلام گرویدند. به‌علاوه همچون خاورمیانه احداث شهرهای جدید در هند نیز باعث مسلمان شدن عده‌ای در این منطقه شد؛ اینان کسانی بودند که جذب مراکز تجاری و اداری مذکور می‌شدند، در آن‌ها اسکان می‌یافتند، و در نهایت مسلمان می‌شدند. با این حال همچون بالکان در اکثر مناطق هند تنها عدهٔ معدودی به اسلام گرویدند. فقط در مناطق مرزی شمال غربی، پنجاب، سند، و بنگال بود که مردم به طور توده‌ای اسلام را پذیرفتند؛ تغییر شیوه زندگی مردمان این مناطق از یك

زندگی صیادی و شبانکارگی به یك زندگی کشاورزی فرصت مناسبی را برای مسلمانان فراهم آورد تا جوامع این مناطق را از نو سازماندهی کنند و هویت‌ها و پیوندهای اسلامی را در بین آن‌ها گسترش دهند. لذا به نظر می‌رسد که گروش توده‌ای هندیان به اسلام تنها در بین مردمان فاقد سازماندهی این منطقه رخ داده است.

به طور کلی می‌توان گفت به علت کم بودن تعداد نخبگان مسلمان در شبه قارهٔ هند توانایی اسلام در جذب مردمان این منطقه چندان نبود. به دنبال برقراری سلطهٔ مسلمانان بر هند نخبگان جنگجو، مدیران، و معلمان مذهبی بسیاری به این منطقه مهاجرت کردند اما این تعداد نسبت به تعداد نخبگانی که به خاورمیانه و یا آناتولی مهاجرت کردند بسیار اندك بود. به‌علاوه با ورود اسلام در شبه قارهٔ هند ساختار اجتماعی مردمان این منطقه دست‌نخورده باقی ماند؛ برای مثال راجپوت‌های هندو به حکمرانی خود تحت حاکمیت مسلمانان ادامه دادند. همچنین در دین هندوی برهمنی و نظام طبقاتی مردمان هند هیچ تغییر و تحولی پدید نیامد. گذشته از آن در اثر فعالیت‌های رقابت‌آمیز علمای مسلمان فلسفهٔ هندو و ادیان عامه‌پسند هند حیات تازه‌ای پیدا کردند. خلاصه این که وجود یك ساختار اجتماعی و مذهبی منظم در هند مانع از گروش توده‌ای مردم این منطقه به اسلام می‌شد.

صوفیان در گروش هندی‌ها به اسلام نقش قابل توجهی داشتند. آن‌ها به همراه جنگجویان مسلمان از افغانستان، ایران و آسیای مرکزی وارد شبه قارهٔ هند شدند. بسیاری از این افراد به‌عنوان رزمنده قدم بر خاك هند گذاشتند. آن‌ها با هدف برقراری سلطهٔ مسلمانان بر هند و مسلمان کردن مردم آن وارد فعالیت‌های نظامی شده بودند. برخی از صوفیان خود را با حکومت مسلمانان در این منطقه مرتبط کردند و مشاغلی را در دستگاه حکومتی بر عهده گرفتند. عده‌ای دیگر از آن‌ها نیز با هدف کسب قدرت و شهرت در مناطق شمالی هند پراکنده شدند. سازش پذیری صوفیگری با فرهنگ‌های مذهبی سنتی عامل مهمی در گرایش مردم این مناطق از بودائیسم و هندوئیسم به سمت اسلام بود. به دلیل همین سازش‌پذیری بوده است که هم اکنون اختلافات بسیار کمی بین اعتقادات و آئین‌های عبادی مسلمانان و هندوها در این مناطق دیده می‌شود. به هر ترتیب

اسلام در هند نیز همچون خاورمیانه و سرزمین‌های امپراتوری عثمانی تحت حمایت نخبگان سیاسی و معلمان مذهبی مستقل ترویج گردید و تثبیت یافت.

جریان گروش مردمان مالایا، اندونزی، و آفریقای زیر صحرا به اسلام از الگوی متفاوتی پیروی می‌کرد. استقرار اسلام در این مناطق نه حاصل فتح آن‌ها توسط مسلمانان، نه حاصل اسکان مسلمانان مهاجر در این مناطق و نه حاصل تشکیل یك حکومت اسلامی متمرکز در آن‌ها بود. به‌علاوه استقرار اسلام به هیچ وجه باعث بروز تحولات اجتماعی گسترده در این مناطق نگردید. اسلام توسط بازرگانان و مبلغان مسلمان در این مناطق گسترش یافت. به طور کلی اسلام در نتیجهٔ ارتباط‌های تجاری و رقابت‌های سیاسی و بازرگانی در مناطق مذکور گسترش یافت.

دین اسلام برای اولین بار در اواخر قرن سیزدهم وارد اندونزی شد. بازرگانان و صوفیانی که از هند، عربستان، و شاید چین وارد این منطقه می‌شدند اولین حاملان اسلام به‌این منطقه بودند. اسلام در ابتدا از سوی حاکمان مناطق ساحلی و کرانه‌ای اندونزی[1] که دارای روابط تجاری نزدیکی با مسلمانان بودند مورد استقبال قرار گرفت. رقابت این افراد با تجار چینی عامل مهمی در گروش آن‌ها به اسلام بود. شاهزاده‌های بازرگان‌پیشهٔ این مناطق نیز با هدف جلب حمایت مردم و دستگاه حاکمه و یافتن امکان ورود به شبکه‌های گستردهٔ تجاری، مسلمان شدند. به علاوه گسترش اسلام در مناطق ساحلی مالایا و اندونزی با تشکیل دولت‌های جدیدی در این مناطق که بر پایهٔ فعالیت‌های تجاری قرار داشتند ارتباط نزدیکی داشت. مداخلات پرتغالی‌ها و سپس هلندی‌ها نیز باعث گسترش هرچه بیشتر اسلام در این مناطق گردیدند؛ بسیاری از بازرگانان این مناطق با هدف دستیابی به مبنایی برای اتحاد علیه قدرت‌های مذکور ـ که سعی در ایجاد انحصارهای تجاری داشتند ـ اسلام آوردند. رقابت‌های محلی نیز نقش مهمی در گسترش اسلام در اندونزی و مالایا داشتند. برای مثال دشمنی امیرنشین‌های ساحلی با دولت‌های مستقر در مناطق داخلی جاوه نهایتاً منجر به قرار گرفتن اسلام به عنوان دین رسمی کلیهٔ مناطق این

۱. امیرنشین‌هایی که در کرانهٔ رودخانه‌ها تشکیل یافته بودند.

جزیره شد. بدین ترتیب پدیدآورندگان فرهنگ اسلامی ـ حکومتی اندونزی اشراف خاورمیانه‌ای نبودند بلکه این فرهنگ توسط نخبگان محلی شکل گرفت. این افراد با پذیرش اسلام توانستند همچنان تفوق سیاسی و فرهنگی خود در این منطقه را حفظ کنند و حتی از اسلام به عنوان عاملی برای تقویت مشروعیت خود استفاده نمایند. در کنار نخبگان محلی، بسیاری از مردمان عادی اندونزی نیز به اسلام گرویدند. صوفیان و معلمان روستایی در گسترش اسلام بین مردمان عادی اندونزی و مالایا نقش مهمی داشتند. آن‌ها به طور گسترده‌ای به فعالیت‌های تبلیغی پرداختند و در اثر فعالیت‌های خود اسلام را به عنوان بخشی از فرهنگ و هویت مردم این مناطق قرار دادند. به همین دلیل بود که در آسیای جنوب شرقی، بر خلاف هند و بالکان عدهٔ کثیری به اسلام روی آوردند.

در قارهٔ آفریقا جریان گروش مردم به اسلام عمدتاً شبیه جریان پیوستن مردمان آسیای جنوب شرقی به اسلام می‌باشد تا جریان اسلام آوردن مردمان خاورمیانه و هند. به عبارت دیگر در گروش مردمان این قاره به اسلام بازرگانان و مبلغان مسلمان نقش اساسی را داشتند نه امپراتوری‌های اسلامی و توسعه طلبی‌های آن‌ها. تاجران عرب و بربر ساکن در صحرای آفریقا و سودان، ساکنان عرب و فارس ساکن سواحل آفریقای شرقی، و دیولاهای[1] ساکن غرب آفریقا بازوهای نفوذی مسلمانان در آفریقا را تشکیل می‌دادند. در منطقهٔ سودان تاجران مسلمان با نخبگان سیاسی محلی متحد شدند و باعث گردیدند که پادشاهان دولت‌های غنا، مالی، کانم[2]، سنغای[3]، هسلند[4]، و دگمبا[5] مسلمان شوند. این پادشاهان با هدف تثبیت قدرت سیاسی خود، با هدف تقویت روابط تجاری خود با مسلمانان، و با هدف بسیج نیروهای معنوی و جادویی جامعه در جهت منافع خویش اسلام را پذیرفتند. اسلام در سودان همچون شمال آفریقا باعث افزایش مشروعیت رژیم‌های حاکم گردید و به عنوان مبنایی برای ایجاد اتحاد بین مردمان مختلف و تشکیل شبکه‌های

1. Dyulas.
2. Kanem.
3. Songhay.
4. Hausalond.
5. Dogomba.

تجاری در این منطقه عمل کرد. در عین حال اسلام در این منطقه عمدتاً دین نخبگان سیاسی، نخبگان تجاری، و نخبگان علمی بود. هیچ نشانه‌ای از گروش طبقات پایین سودان به اسلام در دسترس نمی‌باشد. در دیگر بخش‌های آفریقای غربی این تاجران، زمینداران، مبلغان و معلمان دیولا بودند که اسلام را گسترش دادند. این افراد توانستند بدون تشکیل دولتی اسلامی و بدون مسلمان کردن تودهٔ مردم حضور اسلام را در آفریقای غربی تثبیت کنند. گروه‌های خانوادگی دیولا به‌راحتی توانستند در جوامع شدیداً طبقاتی و از هم گسیختهٔ آفریقای غربی جای خود را باز کنند؛ از هم گسیختگی این جوامع امکان زندگی گروه‌های بیگانه را در بین آن‌ها فراهم می آورد اما علی‌رغم آن، این ویژگی سدی در برابر گسترش هر چه بیشتر اسلام در بین جوامع مذکور بود.

در حالی که بازرگانان عرب ساکن در غرب آفریقا تنها سعی در مسلمان کردن نخبگان حاکم داشتند عرب‌های بازرگان ساکن در شرق آفریقا، شخصاً رهبری دولت‌های کوچك این منطقه را در دست گرفتند. آن‌ها در سومالی و اتیوپی با خاندان‌های محلی متحد شدند و ریاست ائتلاف‌های قبیله‌ای در این دو منطقه را برعهده گرفتند. عرب‌های ساکن دولت ـ شهرهای آفریقای شرقی نیز از طریق ازدواج، با مردمان محلی پیوند خانوادگی برقرار کردند و رهبری جامعهٔ ساحل‌نشین «سواحلی» (جامعه‌ای دارای زبان و فرهنگی جدید که از تلفیق زبان و فرهنگ مردمان مختلف حاصل شده بود) را در دست گرفتند.

اسلام رایج در آفریقای پیشامدرن آمیزه‌ای از اسلام راستین و ادیان محلی بود. نخبگان حاکم با ورود اسلام به این منطقه، قدرت خود را حفظ کردند و توانستند مجموعهٔ گسترده‌ای از عقاید و آئین‌های سنتی آفریقایی را وارد این دین نمایند. همانند آن‌چه که در اندونزی شاهد بودیم در این قاره نیز نخبگان محلی به اسلام گرویدند و این دین را با فرهنگ بومی آمیخته کردند. بنابراین استمرار قدرت نخبگان سیاسی در آفریقا عامل مهمی در آمیختگی اسلام با فرهنگ‌های بومی این منطقه (البته در سطح حکومتی) بود.

در برخی از مناطق قاره آفریقا مردم به شکل توده‌ای به اسلام گرویدند. سومالی،

موریتانی و دیگر قسمت‌های صحرای آفریقا از جمله مناطقی بودند که توده‌های مردم در آن‌ها به اسلام گرویدند. وجود تعداد کثیری از عرب‌های مهاجر در این مناطق، وجود شباهت زیاد بین مردمان شبانکارهٔ این مناطق با بادیه‌نشینان عرب، و احساس نیاز به مبنایی برای اتحاد و یکپارچگی می‌تواند توضیح‌دهندهٔ گروش توده‌ای مردمان ساکن در این مناطق به اسلام باشد. در سلطان‌نشین‌های فونج[1] و دارفور[2] نیز نخبگان حاکم به دنبال ارتباط‌های تجاری خود با مسلمانان اسلام را پذیرفتند و بدین ترتیب راه ورود گستردهٔ مبلغان صوفی به‌این دو منطقه را باز کردند. این صوفیان توانستند موقعیت را در دو سلطان‌نشین مذکور تثبیت کنند و تعداد فراوانی از ساکنان آن‌ها را مسلمان نمایند. در سودان نیز گسترش زبان عربی و هویت اسلامی - که در اثر تماس این منطقه با مصر و خاورمیانه حاصل شده بود - عامل مهمی در توسعهٔ اسلام بین توده‌های مردم بود.

تا قرن هیجدهم و نوزدهم تعداد مسلمانان تاجر ساکن در آفریقای غربی به حدی رسید که آن‌ها را قادر می‌کرد برای کسب قدرت و تشکیل رژیم‌های سیاسی بزرگتر در این منطقه دست به فعالیت بزنند. این مسلمانان به همراه مسلمانان شبانکاره که سنتاً با پادشاهان دشمنی داشتند تصمیم گرفتند قدرت سیاسی را در آفریقا تصاحب کنند و با تشکیل رژیم‌های حکومتی توده‌های مردم آفریقا را پیرو دین اسلام نمایند. بدین ترتیب جهادهایی در آفریقای غربی، سودانی، ساواناهی، و جنگلی پدید آمدند. این جهادها که شبیه جهادهای مسلمانان در دیگر نقاط جهان بودند به مسلمان شدن مردمان نیجریهٔ شمالی، سنگامبیا[3]، و بخش‌هایی از ساحل شمالی گینه منجر شدند. با استیلای استعمار بر آفریقا در قرن نوزدهم نیز اگر چه جهادهای مسلمانان پایان یافت اما اسلام همچنان جذابیت خود را برای ساکنان اکثر مناطق آفریقای غربی، و ساکنان مناطق آفریقای شرقی، از جمله تانزانیا، حفظ کرد. در قرن بیستم نیز این دین به عنوان ابزاری برای انجام فعالیت‌های ضد استعماری و همچنین برای ایجاد ساختارهای گروهی جدید مورد

1. Funj.
2. Darfur.
3. Senejambia.

استفاده قرار گرفت. به هر ترتیب جریان گسترش اسلام در آفریقا به وسیلهٔ مکانیسمی دو گانه انجام شد: یکی افزایش تعداد تجار، مهاجران و مبلغان مسلمان در این منطقه که از راه‌های مسالمت‌آمیز انجام گرفت و دیگری فعالیت‌های نظامی. در آفریقا نیز همچون دیگر قسمت‌های جهان این دو عامل گاهی به صورت جداگانه و گاهی به صورت توأمان عمل می کردند.

اگر یك عامل اساسی مشترك در گسترش جهانی اسلام وجود داشته باشد آن توانایی این دین در تشکیل انجمن‌های مذهبی، جوامع بزرگ و دولت‌های اسلامی می‌باشد. نخبگان حکومتی، مردمان قبیله‌ای و بازرگانان نخستین کسانی بودند که به اسلام گرویدند. نخبگان حکومتی با هدف تثبیت قدرت خود، و مردمان قبیله‌ای و بازرگانان با هدف برقراری اتحاد اقتصادی با یکدیگر به این دین گرویدند. در دورهٔ پیشامدرنیسم با ورود اسلام در هر منطقه یا جوامع و دولت‌های جدیدی در آن منطقه شکل می گرفتند و یا جوامع و امپراتوری‌های موجود در آن منطقه بر پایهٔ اصول و تعالیم اسلامی از نو سازماندهی می‌شدند. بسیاری از قسمت‌های آفریقا و آسیای مرکزی، تا زمان ورود اسلام به آن‌ها، هیچ دین توحیدی و هیچ نوع تشکیلات حکومتی را در درون خود مشاهده نکرده بودند. اسلام برای نخستین بار باعث ظهور نظام‌های حکومتی در این مناطق گردید. با این وجود اکثر مناطقی که اسلام وارد آن‌ها شد جوامعی را در خود جای داده بودند که دارای ادیان توحیدی بودند. ورود اسلام به این جوامع تنها باعث سازماندهی مجدد آن‌ها و انجام تغییرات جزئی در ساختار آن‌ها شد.

جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای به عنوان الگویی برای شکل گیری جوامع اسلامی در دیگر نقاط جهان عمل کردند. جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای هر یك از سه جزء مشخص تشکیل یافته بودند. جمعیت‌های[1] محلی، انجمن‌های مذهبی، و رژیم‌های سیاسی. جمعیت‌های محلی بر پایهٔ روابط خانوادگی، طایفه‌ای، فامیلی، قبیله‌ای و

---

۱. Communities منظور از جمعیت مردمانی است که در یك محل زندگی می کنند و اجتماع کوچکی را تشکیل می‌دهند. از مجموع چند جمعیت یك جامعه (Society) تشکیل می‌شود.

همسایگی بوجود آمده بودند. انجمن‌های مذهبی نیز متشکل از علما و صوفیانی بودند که بر پایهٔ مکاتب فقهی، طریقت‌های صوفیگری، و یا مردان مقدس گرد هم جمع شده بودند. رژیم‌های حکومتی نیز با نهادهایی از قبیل ارتش‌های متشکل از چادرنشینان یا یك گروه خاص نژادی، ارتش‌های متشکل از غلامان و شیوه‌های اسلامی جمع‌آوری مالیات مشخص می‌شدند. هر یك از این سه جزء هم دارای مفاهیم و نهادهایی اسلامی و هم دارای نهادها و مفاهیمی غیراسلامی بودند. در حالی که انجمن‌های مذهبی و برخی از نهادهای رژیم‌های سیاسی ماهیتی صرفاً اسلامی داشتند تشکیلات بوروکراتیك رژیم‌های سیاسی کاملاً غیراسلامی بودند. همچنین مشروعیتی که این رژیم‌ها از آن برخوردار بودند علاوه برداشتن بعدی اسلامی دارای پایه‌های موروثی، نژادی، و جهان شمول نیز بود. به همین ترتیب نظام‌های اجتماعی و فرهنگی جمعیت‌های محلی اصالتاً غیراسلامی بودند و به‌میزان کمی تحت تأثیر اسلام قرار گرفته بودند. خلاصه آن‌چه که مسلم است جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای در کنار دارا بودن نهادها و فرهنگ‌های اسلامی دارای نهادها و فرهنگ‌های غیراسلامی نیز بوده‌اند.

نهادها و مفاهیم اسلامی خاورمیانه‌ای گاهی به طور کامل وارد مناطق دیگر شدند و گاهی تنها بخش‌هایی از آن‌ها به این مناطق انتقال یافتند. این امر بستگی به آن داشت که چه کسانی حامل اسلام باشند، چگونه این دین انتقال داده شود، و مردم به چه ترتیبی آن را بپذیرند. برای مثال تهاجمات مردمان چادرنشین فعالیت‌های تجاری دو شیوهٔ مختلف انتقال اسلام بودند که هر یك از نظر سطح تأثیرگذاری تفاوت عمده‌ای با هم داشته‌اند. به‌هر حال در اثر انتقال اسلام به مناطق دیگر انقلابی فرهنگی و هنری در این مناطق پدید آمد. دولت‌ها و جوامع اسلامی که در این مناطق تشکیل یافتند سعی کردند تا نهادهای اسلامی خاورمیانه‌ای را با اصول و سنت‌های محلی در هم بیامیزند و ترکیب ویژه‌ای را بوجود بیاورند. تاریخ جوامع اسلامی نمایانگر خلاقیت و نوآوری رژیم‌های اسلامی در سراسر جهان و بیانگر وجود تفاوت بین این رژیم‌ها، بر پایهٔ شرایط بومی هر محل، می‌باشد.

نخبگان و جمعیت‌های[1] مسلمان

یکی از ویژگی‌های مشترك کلیهٔ جوامع اسلامی پیشامدرن وجود «علما» و صوفیانی در آن‌ها بود که به عنوان سرمشق و الگو، به عنوان معلمان علوم اسلامی، و به عنوان رهبران جمعیت‌های مسلمان در این جوامع فعالیت می کردند. علما دانشمندانی بودند که در زمینهٔ حدیث، فقه، و کلام اسلامی تخصص داشتند. انجام فعالیت‌های آموزشی و حل و فصل دعاوی مردم از عمده‌ترین فعالیت‌های این افراد در غرب آفریقا که «ملام»[2] یا «کارامکو»[3] خوانده می‌شدند به امر تعلیم در روستاها و محله‌های شهری اشتغال داشتند؛ در اندونزی به عنوان معلمانی در بین روستائیان کشاورز پیشه فعالیت می کردند؛ و در ایران، آسیای مرکزی، و امپراتوری عثمانی با نام «ملا» به تدریس در مدارس قرآنی و مدارس سطح بالا می‌پرداختند. لازم به ذکر است علی‌رغم این که از نظر سطح علم، ثروت و ویژگی‌های خانوادگی بین علمای عالی رتبه و علمای دون‌رتبه تفاوت‌های زیادی وجود داشت اما به طور رسمی هیچ تمایزی بین آن‌ها لحاظ نمی‌شد و هیچ نوع نظام رتبه بندی در بین آن‌ها اعمال نمی گردید. البته بخارا و غرب آفریقا از این مورد مستثنی بودند. در این دو منطقه رتبه بندی‌هایی بین علما وجود داشت.

عموماً هر یك از علما پیرو یکی از مکاتب فقهی بودند. مکاتب فقهی مجموعه قوانین فقهی خاصی بودند که در نتیجهٔ بحث‌های فقهای دو قرن هشتم و نهم پا گرفته بودند. چهار مکتب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی از جمله مهمترین مکاتب فقهی اهل تسنن به‌شمار می آمدند و می آیند. علمای هر مکتب در چارچوب اصول مورد پذیرش مکتب خود به فعالیت‌های آموزشی پرداختند و افرادی را به عنوان معلم علوم دینی و مسؤول رسیدگی به امور قضایی تربیت کردند. بدین ترتیب افرادی به عنوان مشاور فقهی (مفتی)، محضردار و قاضی از مکاتب فقهی سر بر آوردند.

تدریجاً علما و مکاتب فقهی آن‌ها طرفداران بسیاری پیدا کردند. شاگردان علما

1. Communities.
2. Mallam.
3. Karamoko.

نزدیکترین طرفداران آن‌ها بودند. این افراد خود را مریدان و موالی اساتیدشان به حساب می‌آوردند و نهایتاً به عنوان عضوی از خانواده اساتیدشان در می‌آمدند.[۱] شاگردان علما به‌عنوان یك گروه سازمان یافته می‌توانستند از نقش سیاسی مهمی در سطح محلی برخوردار باشند. علاوه بر محصلان برخی از ساکنان محله‌های اطراف «مدارس» نیز از علما حمایت می‌کردند. اینان عمدتاً عضو طبقات بازرگان و صنعتگر بودند. حتی در مناطق شرقی ایران (در زمان سلطهٔ مغول‌ها و تیموریان بر این مناطق) و مناطق دیولانشین آفریقا، رهبری توده‌های مردم در دست علما قرار داشت.

مرجعیت دینی علما، تخصص آن‌ها در فقه، و برخورداری آن‌ها از نفوذ بالای اجتماعی رژیم‌های حاکم را بر آن داشت تا این گروه نخبه را تحت کنترل خود درآورند. در راستای این هدف امپراتوری‌های عثمانیان، صفویان، مغولان کبیر، و دولت‌های تونس و بخارا تشکیلات بوروکراتیکی را برای علما پدید آوردند. دولت‌های دیگر حاکم بر آفریقای شمالی و آفریقای سودانی نیز اگر چه این نخبگان را در قالبی بوروکراتیك سازماندهی نکردند اما آن‌ها را با عنوان درباری وارد دستگاه حکومتی خود کردند. با این حال حنبلی‌های مصر و سوریه، مالکی‌های شمال و غرب آفریقا، و نقشبندی‌های هند نه‌تنها آزادی عمل و استقلال خود را حفظ کردند بلکه با نام دفاع از اصول اسلامی به مخالفتی فعالانه علیه نخبگان حاکم برخاستند.

علمای عالی رتبه اغلب دارای مناصب و مشاغل دولتی بودند، در حالی که علمای دون‌رتبه غالباً به عنوان مشاوران و واعظان دینی مردم عادی فعالیت می‌کردند. برای مثال در امپراتوری عثمانیان علمای عالی رتبه در دستگاه بوروکراسی فعال بودند و بخشی از طبقهٔ نخبگان حکام را تشکیل می‌دادند، و علمای دون‌رتبه در نقطهٔ مخالف آن‌ها قرار داشتند. در ایران نیز علمای شیعه ابتدا به نخبگان حکومتی وابسته بودند اما بعدها توانستند خود را از وابستگی به دستگاه حاکمه برهانند و رهبری مردم عادی را در دست بگیرند.

---

۱. آن‌ها در آفریقا و اندونزی در عوض حق‌التدریس اساتید خود برای ایشان کار می‌کردند.

ظهور فرقه‌های جدید و متنوع صوفیگری مهمترین تحول اجتماعی ـ مذهبی جوامع اسلامی در طی قرون سیزدهم تا نوزدهم می‌باشد. صوفیگری در این دوره به وسیلهٔ عرفای دانشمند پیشه، اصلاح‌طلبان و مبلغان مسلمان، و مردان مقدس در سراسر جهان گسترش یافت. به طور کلی ارائه تعریفی جامع از صوفیگری در دورهٔ مذکور غیرممکن می‌باشد، زیرا صوفیگری رایج در این دوره آئین‌های مذهبی و اجتماعی بسیار متعدد و متفاوتی را دربر می‌گرفت. در عین حال می‌توان گفت صوفیگری در این عصر همان عرفان اسلامی می‌باشد؛ یعنی مجموعه آئین‌ها و آدابی که به شناخت مستقیم وجود خدا منجر می‌شود. با این تعریف دو نوع صوفیگری در دورهٔ مذکور قابل تشخیص است. نوع اول در واقع نظامی مذهبی و اخلاقی بود که برپایهٔ پیروی از تعالیم قرآن، حدیث، و فقه قرار داشت. این نوع از صوفیگری همچنین مجموعه‌ای از آئین‌های روحانی را نیز در خود جای داده بود که برای شناخت واقعیات غیرمادی طراحی شده بودند. مردان مقدسی که پیرو این نوع از صوفیگری بودند هم در جهت تحصیل دانش مذهبی، هم در جهت اجرای اصول دینی و اخلاقی، وهم در جهت دستیابی به معرفت درونی فعالیت می‌کنند. آن‌ها غالباً عضوی از گروه علما به حساب می‌آمدند. در این نوع از صوفیگری هر صوفی در آن واحد هم یك دانشمند بود و هم یك راهنمای سیر معنوی.

نوع دیگری از صوفیگری بر ایمان به بزرگان صوفی تأکید می‌کرد. این صوفیگری از اعتقاد به ازلی بودن ارواح انسانی و برخورداری مردان مقدس از نیروهای سحرآمیز نشأت می‌گرفت. در این نوع از صوفیگری، صوفی کسی تلقی می‌شد که به نوعی آگاهی و بیداری درونی رسیده، به خدا نزدیك شده است، و لذا باید به عنوان واسطهٔ بین جهان مادی و جهان معنوی مورد احترام قرارگیرد. از نظر این صوفیگری وجود پیوند فوق طبیعی و ذاتی بین روح بشر و خدا، صوفی را قادر می‌سازد تا واسطهٔ بین دو جهان باشد. صوفیان بزرگ مستقیماً با کیهان در ارتباطند زیرا که آن‌ها از نیروهای عقلانی و روحانی لازم برخوردار هستند. در این نوع از صوفیگری، صوفی از سوی هواداران خود به عنوان راهنمای سیر معنوی، معجزه‌گر، حامل رحمت الهی، و

واسطهٔ بین بشر و خدا شناخته می‌شد. این صوفیگری در نهایت به تکریم و تقدیس مردان مقدس و وارثان «برکت»[1] آن‌ها (آرامگاه، مریدان، و فرزندان آنان) منتهی گردید. برپایهٔ این صوفیگری زندگی مذهبی خاصی بنیاد نهاده شد که شامل اعطای هدایا، قربانی کردن حیوانات و انجام یك سری مراسم جمعی و گروهی می‌شد. این زندگی در کنار مراقد صوفیان بزرگ جریان داشت. خلاصه این که «صوفیگری مرقدگرا»[2] دین تحصیل توانایی‌ها و نیروهای معنوی بود، نه دین خودپروری اخلاقی.

به‌علاوه در این دوره (قرن سیزدهم تا نوزدهم) صوفیان از نوعی سازماندهی جمعی برخوردار شدند. کوچکترین واحد اجتماعی صوفیان در این دوره گروهی بود که از یك صوفی بزرگ و مریدانش متشکل می‌شد. این گروه‌ها گاهی به هم می پیوستند و انجمن‌ها یا خانواده‌های مذهبی بزرگی را تشکیل می دادند. خانواده‌های مذهبی از احترام و قداست خاصی در نزد مردم برخوردار بودند. قداست این خانواده‌ها از علم آن‌ها به قرآن، دستاوردهای عارفانه اعضای آن‌ها، و قدرت‌های خارق‌العادهٔ موروثی آن‌ها ـ که از طریق مجاری معنوی یا ژنتیکی از یك فرد مقدس و یا از خود پیامبر به این افراد منتقل شده بود ـ نشأت می‌گرفت. درست همچنان که «سلسله» یا شجره‌نامه‌های معنوی صوفیان به اصحاب پیامبر منتهی می‌گشت شجره نامه‌های نَسَبی آن‌ها نیز عموماًبه خلفا و پیامبر ختم می‌شد. این مسأله به ویژه در مورد «میرها»، «خواجه‌ها» و «سیدهای»ماوراءالنهر، و همچنین درمورد «شریف‌های» مراکش مصداق پیدا می‌کرد. صوفیان در مرتبط نشان‌دادن خود از نظر معنوی و نَسَبی به پیامبر مشکل چندانی نداشتند، زیرا آن‌ها به منزلهٔ فرزندان پیامبر تلقی می‌شدند. با توجه به محترم بودن پیامبر، خلفا، و اصحاب پیامبر در نزد مردم طبیعی بود که صوفیان نیز سعی کنند خود را از نظر معنوی و نَسَبی با آن‌ها مرتبط نشان دهند.

مقام و رتبهٔ صوفیان به‌واسطهٔ روابط معنوی و یا نسبی به فرزندان، مریدان، و

---

۱. توانایی فرود آوردن رحمت و نعمت بر دیگران

2. Shrine - Sufism.

آرامگاه‌های آن‌ها انتقال می‌یافت. پس از مرگ هر صوفی فرزندان وی شدیداً مورد توجه مردم قرار می‌گرفتند. آن‌ها با تکیه بر رابطهٔ نسبی و میراث معنوی پدر خود گروه‌های مذهبی جدیدی را بوجود می‌آوردند. به هر حال از قرن چهاردهم به بعد مسألهٔ هم تباری با پیامبر و صوفیان بزرگ از اهمیت خاصی در بین مسلمانان برخوردار شد. خانواده‌های مذهبی مصر، خواجه‌های بخارا و کاشغر، شریف‌های مراکش، خانواده‌های جاخانکه[1]، گروه‌های اولیادی[2] و خانواده‌های زوایا[3] از جمله خانواده‌های مذهبی این دوره بودند که هر یك از اعضای مرد آن‌ها خلف یك مرد مقدس (ولی) و وارث صفات و ویژگی‌های معنوی وی به حساب می‌آمد.

«طریقت‌ها» یا انجمن‌های صوفیگری[4] رایج‌ترین گروه‌های مذهبی در این دوره بودند. هر طریقت هنگامی شکل می‌گرفت که چند صوفی بزرگ گرد هم جمع می‌شدند تا در جهت زنده نگه داشتن تعالیم یکی از اساتید مشترك خود تلاش کنند. شاخه‌های مختلف هر طریقت از یکدیگر مستقل بودند و از نظر رتبی در یك سطح قرار داشتند. ورود طریقت‌های صوفیگری به هند منجر به شکل گیری یك جامعهٔ اسلامی منطقه‌ای در این ناحیه شد. این انجمن‌ها در آفریقای غربی - در قرن هیجدهم و نوزدهم - نیز به عنوان مبنایی برای ایجاد یك نظم سیاسی گسترده عمل کردند. برخی از این انجمن‌ها از جمله نقشبندیه و قادریه در سطحی جهانی گسترش یافتند.

تکریم و تقدیس مراقد صوفیان نیز به شکل گیری تشکیلات گروهی و سیاسی خاصی در جهان اسلام منتهی شد. پیروان هر صوفی بزرگ اغلب در کنار آرامگاه او گرد می‌آمدند و تحت رهبری فرزندان وی به عبادت می‌پرداختند. این گونه آرامگاه‌ها دارای موقوفاتی بودند که درآمدهای حاصل از آن‌ها صرف تأمین هزینه‌های نگهداری این اماکن و انجام کارهای خیریه می‌شد. به علاوه گروه‌هایی از مردم عادی نیز که به قدرت اعجاز

1. Jakhanke.
2. Evliadi Groups.
3. Zawaya.
4. Sufi Brotherhoods.

صوفیان اعتقاد داشتند برای زیارت به این آرامگاه‌ها می آمدند. بنابر این هر فرقهٔ صوفیگری علاوه بر فرزندان صوفی بزرگ و پیروان فعال وی گروهی از مردم عادی را نیز در بر می گرفت. البته به علت این که رابطهٔ بین مردم عادی با طریقت‌های مورد علاقهٔ آن‌ها رابطه‌ای از هم گسیخته و پراکنده بود صوفیان به ندرت می توانستند توده‌های مردم را برای نیل به اهداف خود بسیج نمایند. اما به هر حال تکریم و تقدیس مراقد و اماکن مقدس رایج ترین آئین مذهبی اسلامی در جریان قرن سیزدهم تا پایان قرن هیجدهم بود. ارائهٔ پند و اندرز در زمینهٔ امور عبادی و معنوی، شفادادن، و میانجیگری بین گروه‌ها و طبقات مختلف از جمله کارکردهایی بود که به صوفیان یا مراقد آن‌ها در این دوره اختصاص داشت. به‌علاوه صوفیان این دوره به ایجاد پیوند بین شخصیت‌های حقوقی مختلف از جمله اصناف و همچنین به شکل گیری تشکیلات سیاسی در بین گروه‌های خانوادگی مختلف کمك شایانی کردند.

صوفیگری قرن سیزدهم و پس از آن آئین‌های مذهبی و اجتماعی بسیار متعدد و متفاوتی را در بر می گرفت. یك صوفی ممکن بود معتقد به عقاید مذهبی و فلسفی مختلف و متعددی باشد، ممکن بود در چندین گروه مذهبی عضویت داشته باشد (مثلاً عضویت در مکاتب فقهی و انجمن‌های صوفیگری مختلف)، و ممکن بود زندگی عرفانی خود را با نوعی زندگی دنیوی آمیخته کرده باشد؛ یعنی علاوه بر صوفیگری در زمینهٔ علم اندوزی، بازرگانی، صنعتگری، و یا رهبری سیاسی مردم هم فعالیت داشته باشد. همچنین، علاوه بر این که هر یك از صوفیان، برخاسته از محیط‌های اجتماعی مختلفی بودند. هواداران و مریدان آن‌ها نیز خاستگاه‌های اجتماعی بسیار متفاوتی داشتند. با توجه به تمام این تمایزها و تفاوت‌ها نمی توان تعریفی کلی از صوفیگری رایج در قرن سیزدهم و بعد از آن ارائه داد اما شاید بتوان این پدیده را از طریق مطالعهٔ موردی تبیین کرد: در این مطالعه به وجه شبه مشترکی بین فرقه‌های مختلف صوفیگری می رسیم و آن این است که کلیهٔ فرقه‌های مذکور از مرجعیت دینی و قداست خود برای پیشبرد مقاصد مادیشان استفاده کردند.

تاقرن نوزدهم در کلیهٔ جوامع اسلامی اعتقادات، آئین‌های مذهبی و تشکیلات

جدول ۹. تشکیلات اجتماعی صوفیگری

اساتید صوفیگری	
شیخ	معلم
مرشد	راهنما
ولی	دوست خدا، مرد مقدس
عارف	پیرو مکتب عرفان
خلیفه	نماینده، رئیس شاخه‌ای از فرقهٔ صوفیگری با اختیار پذیرش اعضای جدید
خانواده‌های صوفی	
شریف‌ها، شرفا، زوایا،	فرزندان پیامبر و اصحاب پیامبر و فرزندان اولیاءالله
اینسیلیمن‌ها، اولیادی‌ها	انجمن صوفیگری
طریقت	
مرشد ـ خلیفه ـ مرید	سلسله مراتب اعضا
سلسله	زنجیره‌ای از اسامی که نشان‌دهندهٔ چگونگی انتقال «برکت» از پیامبر به صوفی بزرگ می‌باشد.
خرقه	عبای وصله‌زدهٔ استاد که به عضو جدید داده می‌شد تا نشانه‌ای از پذیرفته‌شدن وی در فرقه باشد.
خانقاه، زاویه، تکیه، درگاه	اقامتگاه‌ها و ساختمان‌های مربوط به فرقه
وقف	بخشیدن ملك و مالی برای همیشه
مراقد و آرامگاه‌ها	
برکت	توانایی فرود آوردن رحمت الهی بر دیگران، این توانایی از خدا به اولیا انتقال داده می‌شود.
کرامات	معجزات اولیاءالله
زیارت	سرکشی به آرامگاه اولیاء با هدف تکریم و تقدیس آن‌ها و طلب شفاعت از آن‌ها در نزد خدا
عرس	مراسم سالگرد وفات صوفی (زمان پیوستن وی به خدا)

*****

اجتماعی مشابهی رواج پیدا کردند. در این قرن هر منطقهٔ مسلمان‌نشین شاهد وجود چندین شکل مختلف از اسلام در درون خود بود. در این قرن علما، به عنوان ارائه کنندگان دانش نظری صرف، بخش آموزشی و قضایی مناطق اسلامی را تحت کنترل خود در آورده بودند. همچنین در این قرن ما شاهد حضور «علما صوفیان»، (یعنی کسانی که هم دارای دانش فقهی بودند و هم پیرو اصول سیر عرفانی) در مناطق اسلامی می‌باشیم؛ آنان سعی می کردند همچون پیامبر زندگی ساده و بی‌پیرایه‌ای داشته باشند. علما صوفیان معتقد بودند فقه، کلام و صوفیگری می‌بایست در کنار هم تدریس شوند. حضور صوفی‌های سکرگرا که پیرو سنت ابن عربی بودند نیز در قرن نوزدهم مشهود می‌باشد. همچنین صوفیگری عامه‌پسند که تکریم و تقدیس اولیاءالله، ایمان به قدرت‌های فردی آن‌ها، و اعتقاد به معجزه‌گر بودن مراقد این افراد از جمله ویژگی‌های آن بود در مناطق اسلامی رواج یافته بود. به هر ترتیب تا قرن نوزدهم صوفیگری، در تمام اشکال خود، به گسترده‌ترین و پرطرفدارترین جنبش اسلامی در سرتاسر قلمرو اسلامی تبدیل شده بود.

به دنبال تثبیت اسلام‌های ارائه شده توسط علما و صوفیان، در جریان دوقرن هفدهم و هیجدهم جنبشهای اصلاح‌طلبانه‌ای در جهان اسلام پدید آمدند. این جنبش‌ها مخالف سختگیری‌های مکاتب فقهی و تعالیم صوفیگری مرقدگرا[1] بودند. درواقع سابقهٔ اصلاح‌طلبی مسلمانان به جنبش حنابله باز می گردد که در طی آن پیروان مکتب حنبلی به مخالفت با فقه و فقها برخاستند، بر التزام به احادیث پیامبر تأکید نمودند، و در جهت بهبود بخشیدن به کیفیت زندگی سیاسی و گروهی مسلمانان اهتمام ورزیدند. این عقاید و نظرات تا اواخر قرن هفدهم در خارج از محافل حنابله نیز طرفدارانی پیدا کردند. از جمله این که علمایی در شمال آفریقا و امپراتوری عثمانی مجدداً بر برتری احادیث پیامبر تأکید کردند، و فرقه‌های نقشبندیه و خلوتیه نیز ضمن اعلام مخالفت با مراسم و آئین‌های صوفیگری مرقدگرا براهمیت آمیختن حدیث و فقه با صوفیگری تأکید نمودند.

1. Shrine Sufism.

در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم دو شهر مکه و مدینه مرکز تجمع اصلاح طلبان مسلمان بودند. در این دو شهر علمای اصلاح طلب مناطق مختلف گرد هم آمده بودند تا به مطالعهٔ مجدد احادیث و ارائه دکترین‌های جدیدی در زمینهٔ صوفیگری بپردازند. آنان در مطالعات خود به نخستین مجموعه‌های حدیثی توجه بیشتری داشتند تا مجموعه‌های بعدی. آن‌ها که غزالی را به عنوان بزرگترین معلم تصوف تلقی می کردند با نظر به عقاید وی فرقه‌های مذهبی جدیدی را پی ریزی کردند؛ این افراد سعی نمودند تا آئین‌های مذهبی را که در قرآن و تعالیم پیامبر یافت نمی‌شد از صحنهٔ زندگی دینی مردم خارج کنند. به هر ترتیب در این دو شهر مقدس (مکه و مدینه) دانش حدیثی شمال آفریقا با سنت مبارزه طلبی هندی ترکیب شد و اسلامی اصلاح طلب پابه عرصهٔ وجود گذاشت.

دیدگاه‌های اصلاح طلبانه در اثر تماس‌های غیر رسمی علما با یکدیگر به سرعت در سراسر جهان اسلام گسترش یافت. فرقهٔ نقشبندیه بسیار سریع از یمن به هند، سوریه و مصر گسترش پیدا کرد. در همین زمان الازهر به عنوان مرکز مهم اصلاح طلبی در قاهره پابه عرصهٔ وجود گذاشت. در این مدرسه علم حدیث به همراه تعالیم غزالی تدریس می‌شد و در مقابل، سنت ابن عربی مورد انتقاد قرار می گرفت. با ساخت الازهر علمایی از شمال آفریقا به قاهره مهاجرت کردند تا به ردّ نظریهٔ وحدت وجودی‌ها در اتحاد با خدا و ترویج نظریهٔ خود مبنی بر تقلید از پیامبر در زندگی و وحدت با وی بپردازند.

وهابیت اولین ترجمان سیاسی از اصلاح طلبی اسلامی بود. این جنبش که در عربستان ظهور یافت اشکال سنتی صوفیگری و هر گونه تکریم و تقدیس انسان‌ها را مورد نکوهش قرارداد. پالایش قلب از شرارت و گناه آرمان مذهبی جنبش وهابیت بود؛ جنبش مذکور معتقد بود برای رسیدن به این هدف از هیچ مرجعی نمی توان کمك گرفت بجز از پیامبر و آنهم در زمان حیات وی. بنا بر این در زمان نبود پیامبر انسان باید شخصاً با تصدیق یگانگی خدا و اطاعت و فرمانبرداری از وی این هدف را دنبال کند. بدین ترتیب وهابیت مصداقی از يك اصلاح طلبی اخلاقی و اجتماعی خشك و انعطاف ناپذیر بود.

وهابیت در اثر ارتباط مستمر عربستان با هند وارد شبه قارهٔ هند شد. مسافرت و مهاجرت بازرگانان و علما به هند و انجام سفرهای زیارتی توسط مسلمانان هند به عربستان

از جمله عواملی بودند که باعث ورود وهابیت به دهلی، مرزهای شمال غربی هند، و بنگال گردیدند. گرایش‌های اصلاح طلبانه در مینانگ کابائو (سوماترا) نیز رواج یافتند و به شکل گیری نهضت «پادری»[1] در این منطقه منجر شدند. این گرایش‌ها در آفریقا نیز از اهمیت بسیار زیادی برخوردار شدند و باعث برانگیختن جنبش‌های سانوسیه[2]، تیجانیه[3] و «جهاد حاج عمر» در این منطقه گردیدند. چنانچه بعداً مشاهده خواهیم کرد به دنبال زوال نظام سیاسی کشورهای اسلامی و ظهور استعمار جنبش‌های اصلاح طلبی نقش مهمی را در بسیج مردمان مسلمان علیه سلطهٔ اروپاییان بازی می کنند.

در هر حال به دنبال ظهور انواع مختلفی از عقاید، فرقه‌های مذهبی و نخبگان مسلمان در جوامع اسلامی پیشامدرن ساختار این جوامع بیش از پیش پیچیده گردید. با یك نگاه، اسلام رایج در دورهٔ پیشامدرنیسم را می توان دینی بین‌المللی تصور کرد چرا که مسلمانان این دوره به واسطهٔ دارا بودن مجموعه اعتقادات و علوم مشترك، به خاطر سفر به مراکز زیارتی و آموزشی مشترك برای عبادت و تحصیل، و همچنین به دلیل عضویت در مکاتب فقهی و انجمن‌های مذهبی بین‌المللی دارای نوعی پیوند و ارتباط با یکدیگر بودند. برای مثال استانبول نه تنها کانون مذهبی امپراتوری عثمانی و بسیاری از ایالات عربی بود بلکه این شهر به عنوان مرکز دینی آسیای مرکزی نیز به حساب می آمد. الازهر نیز محل تحصیل افرادی بود که از اقصی نقاط جهان مثل اندونزی و آفریقای غربی آمده بودند. مکاتب فقهی هم در این دوره در مناطق وسیعی گسترش یافته بودند. مکتب مالکی در شمال و غرب آفریقا مکتب غالب بود. مکتب حنفی در امپراتوری عثمانی، آسیای مرکزی، و هند دارای بیشترین طرفدار بود. مکتب شافعی نیز در آسیای جنوب شرقی و آفریقای شرقی گسترش بیشتری داشت. به همین ترتیب انجمن‌های صوفیگری نیز در سطوح منطقه‌ای و بین‌المللی گسترش یافته بودند. فرقهٔ نقشبندیه در سراسر هند، آسیای مرکزی، چین، قفقاز، و خاورمیانه انتشار پیدا کرده بود. فرقهٔ تیجانیه نیز در جریان دو قرن هیجدهم و نوزدهم در

1. Padri.

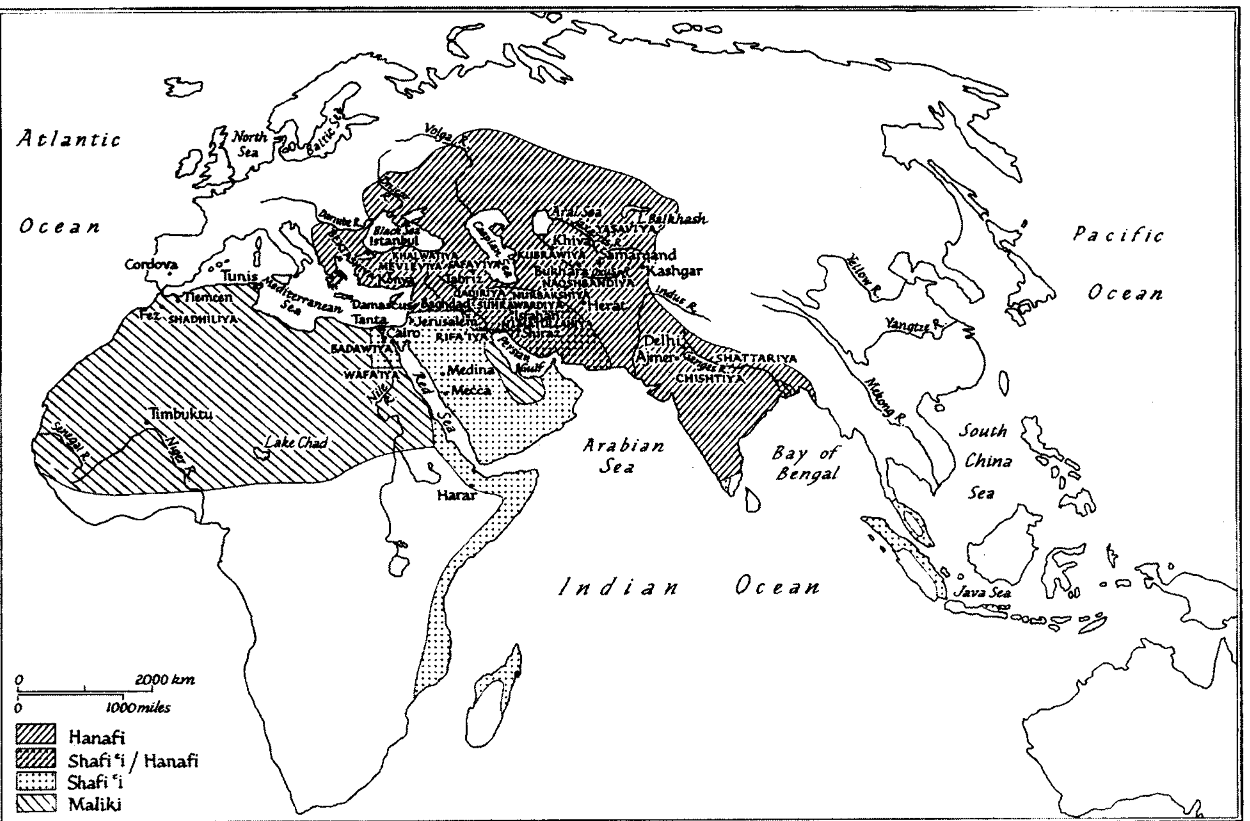
2. Sanusiya.

3. Tijaniya.

شمال و غرب آفریقا رواج یافته بود و شاخه‌های مهمی از آن نیز در خاور میانهٔ عربی گسترش پیدا کرده بودند. به هر ترتیب در دورهٔ پیشامدرن علما و عرفای مسلمان که به واسطهٔ عضویت در انجمن‌های مذهبی و مکاتب فقهی و به وسیلهٔ انجام سفرهای زیارتی و آموزشی با یکدیگر مرتبط بودند یك جمعیت اسلامی بین المللی را تشکیل می دادند. این ویژگی است که به ما امکان می دهد از مفهومی به نام جهان اسلام سخن به میان آوریم. در عین حال اگر از زاویه‌ای دیگر بنگریم اسلام را دینی شدیداً «محلی» می‌یابیم؛ دینی که آمیزه‌ای از عقاید و آئین‌های اسلام جهان‌شمول با اعتقادات، سنن، و رسوم زندگی مردمان محلی می‌باشد؛ دینی که علما و عرفای آن در گروه‌های کوچك محلی سازماندهی شده‌اند. از این رو می توان گفت که اسلام رایج در دورهٔ پیشامدرنیسم هم دینی جهانی است و هم دینی محلی.

در دورهٔ پیشامدرنیسم رهبران مذهبی و اعتقادات اسلامی نقش مهمی را در سازماندهی مسلمانان ایفا نمودند. نخبگان مذهبی که به واسطهٔ انجمن‌های غیر مذهبی یا مذهبی (از قبیل مکاتب فقهی و طریقت‌های صوفیگری) با یکدیگر ارتباط داشتند توانستند جوامع اسلامی این دوره را از مسیر خود منحرف کنند و مسلمانان را به جای عضویت در گروه‌های سنتی در قالب گروه‌های اعتقادی سازماندهی نمایند. در این جا بهتر است که برای بررسی نقش اجتماعی نخبگان مذهبی، بین دو محیط شهری و روستایی تمایز قایل شویم.

اسلام در محیط شهری هم دارای نقش مذهبی بود و هم دارای نقش اجتماعی. جمعیت‌های شهری مسلمان با وجود این که بر پایهٔ واحدهای خانواده، طایفه، محله و... از یکدیگر جدا می‌شدند اما همه هویتی اسلامی داشتند. این هویت مشترك می توانست به‌عنوان مبنایی برای اتحاد جمعیت‌های همسایه عمل کند. در شهرها پیروان مکاتب فقهی، انجمن‌های صوفیگری، و یا فرقه‌های شیعی معمولاً در محله‌های خاص خود سکونت داشتند و دارای مشاغل خاص خود بودند. برای مثال در قرن یازدهم و دوازدهم محله‌های مختلف شهرهای ایران با مکاتب فقهی مورد پذیرش خود شناخته می‌شدند. برخی از مناطق هند و آفریقای شرقی نیز صرفاً محل سکونت پیروان فرقهٔ اسماعیلیه بودند؛ اسماعیلیان در این مناطق انجمن‌هایی را با نام «جماعت‌بندی» تشکیل داده بودند. این انجمن‌ها رهبری سیاسی و سازماندهی امور عبادی و آموزشی جماعت‌های مستقل و



نقشه ۸ . مکاتب فقهی و انجمن‌های صوفیگری : ۱۵۰۰

کوچك اسماعیلی را بر عهده داشتند. جماعت‌بندی‌ها توانستند حوزه‌های بسته‌ای را در درون جوامع اسلامی بوجود بیاورند.

وجود بازارها، انجام مذاکرات سیاسی مستقیم بین اشراف شهرهای مختلف، و فعالیت‌های علما و صوفیان از جمله عواملی بودند که نقش مهمی در ایجاد اتحاد و همبستگی بین مردمان شهری داشتند. به‌علاوه مکاتب فقهی و طریقت‌های صوفیگری مردمانی از جمعیت‌های مختلف را در خود جای می‌دادند و لذا فراهم کنندهٔ زمینهٔ اتحاد سیاسی و اجتماعی بین آن‌ها بودند. علاوه بر این‌ها اسلام شهری نیز از نقش مهمی در ایجاد شبکه‌های تجاری منطقه‌ای و بین‌المللی ایجاد تشکیلات اداری، و تشکیل رژیم‌های سیاسی برخوردار بود.

علما و صوفیانی که در روستاها فعالیت می‌کردند خود را با جوامع این مناطق هماهنگ کردند. در بسیاری از جوامع روستایی هویت اسلامی باعث از بین رفتن کامل هویت سنتی این جوامع نشد بلکه در کنار آن قرار گرفت برای مثال در روستاهای کشاورزی مینانگ کاباتو (سوماترا) ساختار اجتماعی دوگانه‌ای وجود داشت که بر اساس آن خانواده و مالکیت بر پایهٔ اصول مادرسالارانه قرار داشتند اما تجارت و سیاست بر پایهٔ تعالیم پدرسالارانهٔ اسلامی قرار داشتند. در مناطق دیگر نیز زیارت مراقد، اعتقاد به عالم ارواح، اعتقاد به نیروهای سحرآمیز ساحران و صوفیان و برپایی جشن‌های سنتی بیانگر تلفیق هویت اسلامی و هویت سنتی در این مناطق بودند. بنابراین پذیرش اسلام لزوماً منجر به شکل گیری جوامع جدیدی در سطح جهان نشد.

از قرن سیزدهم به بعد صوفیگری دارای جایگاه مهمی در جوامع اسلامی بود. در این دوره صوفیان به عنوان معلمانی فرهمند (کاریزماتیك) در جوامع اسلامی فعالیت می‌کردند و گاهی سرپرستی مراقد محلی را نیز در دست داشتند. با این حال آنان نیز همانند دیگر اعضای این جوامع دارای خانواده‌های خاصی برای خود بودند. خانواده‌های صوفی موجود در الجزایر، مراکش، سومالی جنوبی، موریتانی و ترکمنستان خود را از تبار پیامبر یا خلفای نخستین می‌دانستند و به عنوان جمعیت‌های مستقلی در کنار جمعیت‌های دیگر زندگی می‌کردند. به همین ترتیب دیولاهای ساکن آفریقا نیز دارای خانواده‌ها یا طبقات شغلی خاصی بودند و در کنار خانواده‌ها و قبایل غیر مسلمان روزگار می‌گذراندند.

جدول ۱۰. مناصب و عناوین مذهبی- اسلامی

خلیفه	رهبر «امت»، برای اهل تسنن
مساجد	
امام	کسی که در نماز به او اقتدا می‌شود
خطیب	خوانندهٔ «خطبه»
مؤذن	کسی که اذان می گوید
مکاتب	
فقیه یا عالم	دانشمند علم فقه
مدرس	استاد مدرسه
مسؤولان امور قضایی	
قاضی	داور
مفتی	کسی که فتوا می‌دهد
شیخ‌الاسلام	مفتی بزرگ و مسؤول تشکیلات قضایی
محتسب	بازرس بازار و مجری اصول اخلاقی
طریقت‌ها (انجمن‌های صوفیگری)	
شیخ (مرشد و . . .)	استاد و راهنما
خلیفه	نماینده
مقدّم	رهبر محلی طریقت
شیخ‌الشیوخ	مهتر شیوخ صوفی (در مصر)
سجاده‌نشین	جانشین، سرپرست مرقد
افراد برخاسته از سلالهٔ پیامبر	
سید، شریف (جمع: اشراف، شرفا)	
نقیب‌الاشرف	رهبر و رئیس افراد برخاسته از سلالهٔ پیامبر
شیعهٔ اثناعشری	
مجتهد	دانشمند علم فقه که فقه که مستقلاً قادر به استنباط احکام فقهی می‌باشد.
حجةالله	حجت خدا: مجتهد عالی‌رتبه
آیت‌الله	نشانهٔ خدا: بالاترین درجهٔ اجتهاد
مرجع تقلید	مجتهدی که دیگران از او پیروی می کنند
اسماعیلیان	
داعی	مبلّغ
حجت	نماینده امام
امام	جانشین پیامبر و رهبر مسلمانان

*****

خانواده‌های صوفی از نفوذ اجتماعی خوبی در بین مردم برخوردار بودند. نفوذ اجتماعی این خانواده‌ها تا حدودی از ارتباط نَسَبی آن‌ها با پیامبر یا خلفای نخستین و تا حدودی از ویژگی‌ها و توانایی‌های خارق العادهٔ اعضای آن‌ها نشأت می گرفت. به هر حال وجود صوفیان و خانواده‌های صوفی در جوامع اسلامی باعث تسهیل جریان انتخاب رؤسای قبایل و طوایف می‌شد و انجام تجارت‌های دراز مدت یا دیگر فعالیتهای اقتصادی را که مستلزم همکاری گروه‌های مختلف بودند ممکن می ساخت. صوفیان به حل منازعات بین گروه‌های مختلف می پرداختند، جوانان را تعلیم می‌دادند، مریض‌ها را درمان می کردند، حرزها و دعاهایی را برای مردم تهیه می کردند، در هنگام ختنه پسران، ازدواج، و تدفین مردگان مراسم و آئین‌های ویژه‌ای را برگزار می کردند، و بالاخره به زعم خود ارتباط انسان‌ها با جهان معنی را برقرار می‌نمودند.

صوفیان همچنین گاهی به‌عنوان محوری برای انجام فعالیت‌های سیاسی سازمان‌یافته، انجام فعالیت‌های نظامی، و تشکیل رژیم‌های حکومتی عمل می کردند. این مردان مقدس گاهی طوایف، خانواده‌ها، و قبایل مختلف را با هم متحد کرده و گروه‌های بزرگتری را تشکیل می‌دادند. در این صورت جامعه دارای ساختاری دوگانه می‌شد که در یك طرف آن نخبگان مذهبی قرار داشتند و در طرف دیگر رؤسای قبایل و طوایف. گروه‌های بزرگی که بدینگونه تشکیل می‌یافتند هر لحظه احتمال آن می‌رفت به‌واحدهای تشکیل دهندهٔ خود تجزیه‌شوند.

نخستین نمونه از این مورد در صدر اسلام دیده می‌شود. در این دوره محمد(ص) توانست بر پایهٔ اسلام اعراب بادیه نشین را باهم متحد کند و جنبش بزرگی را بوجود بیاورد. از این دوره به بعد سناریوی اتحاد مردمان شبانکاره و قبیله‌ای تحت رهبری نخبگان مذهبی مسلمان مکرراً تکرار گردید. از جمله این که در عمان مردمان قبیله‌ای عرب تحت رهبری امام‌های عبادی (خوارجی) با هم متحد گردیدند و در جریان قرون هفتم تا سیزدهم نیز بربرهای شمال آفریقا بر پایهٔ مذهب خوارج، مذهب تشیع، نهضت اصلاح طلبی اهل تسنن، و صوفیگری گروه‌های متحدی را بوجود آوردند. در خصوص صوفیگری باید گفت که این گرایش از بعد از قرن دوازدهم نقش مهمی را در ایجاد اتحاد بین قبایل و طوایف مختلف ایفا کرد. صوفیان در شمال آفریقا باعث اتحاد مردمان روستایی

شدند. آن‌ها در مراکش با تشکیل ائتلاف‌هایی از مردمان شبانکاره و مردمان کشاورز پیشه سلسله‌های سعدیان و علویان را بوجود آوردند. صوفیان صفوی با هدف تصرف ایران اشخاص، طوایف، و قبایل مختلف را با هم متحد کردند. فاتحان بالکان و آناتولی نیز درحالی که به طور کلی تحت ادارهٔ سلسلهٔ حاکم قرار داشتند در سطح محلی تحت رهبری صوفیان بودند. در آسیای مرکزی نیز این خواجه‌ها بودند که بین مردمان شبانکاره میانجیگری می کردند و ائتلاف‌هایی از آن‌ها بوجود می آوردند. قبایلی هم که سومالی را تصرف کردند حول محور صوفیان با یکدیگر متحد شده بودند. به همین ترتیب جهادهای فولانی‌ها[1] که در دو قرن هیجدهم و نوزدهم جریان داشتند در اثر فعالیت‌های اصلاح طلبانهٔ صوفیان شکل گرفتند. خلاصه بسیاری از نهضت‌های بزرگ قبیله‌ای که به تشکیل دولت‌های اسلامی منتهی شدند بر پایهٔ رهبری علما و صوفیان و یا بر پایهٔ اتحاد بین رهبران مذهبی و رهبران غیر مذهبی قرار داشتند. به طور کلی تلاش برای برهم زدن نظم موجود و بوجود آوردن نظمی جدید مشخصهٔ بارز جهان اسلام در دورهٔ پیشامدرنیسم می‌باشد.

رژیم‌های سیاسی

رژیم‌های سیاسی نیز در کنار علما و صوفیان از جمله چهره‌های اصلی جوامع اسلامی در دورهٔ بین قرن دهم تا قرن نوزدهم می‌باشند. در این دوره کلیهٔ جوامع اسلامی، دارای مفاهیم و تعاریف یکسانی در زمینهٔ حکومت بودند و از نهادهای حکومتی مشابهی برخوردار بودند. به طور کلی از نظر مسلمانان پادشاه مسلمان به عنوان سمبول هر رژیم سیاسی مشروع، ضامن اجرای فقه اسلامی، حافظ جوامع اسلامی، وعامل ارتباط این جوامع با پیامبر تلقی می‌شد. مسلمانان، دولت‌ها و امپراتوری‌های اسلامی را به عنوان حامیان راستین فقه اسلامی، آئین‌های عبادی، و علوم اسلامی تلقی می کردند. آن‌ها از حکومت‌های خود توقع داشتند که در زمان جنگ حافظ آن‌ها در برابر تعرضات دشمن باشند و در زمان صلح حامی و پشتیبان علما و صوفیان باشند.

1.Fulani Jihads

دولت‌های اسلامی از نظر نوع مشروعیت مذهبی دارای تفاوت‌های بسیاری با یکدیگر بودند. در بسیاری از موارد این مشروعیت بر پایهٔ شخص حاکم قرار داشت. امویان دمشق، عباسیان، فاطمیان، مرادیان، مهادیان، امویان اسپانیا، و رهبران جهادگران غرب آفریقا همه خود را به عنوان پادشاهانی روحانی پیشه معرفی می کردند. اینان وارث پیامبر تلقی می‌شدند و در آن واحد هم پادشاه بودند و هم معلمی دینی. به همین ترتیب خواجه‌های کاشغر، صوفیان حاکم بر مراکش، و صفویان ایران نیز خود را به عنوان رهبران دینی مردم معرفی می کردند. در مراکش مشروعیت پادشاه بر پایهٔ تبار هاشمی وی (سیدبودنش) و خصلت‌ها و ویژگی‌های صوفی مآبانه‌اش قرار داشت.

در دیگر جوامع اسلامی، مشروعیت حکومت مستقیماً به نهادهای دولتی مربوط می‌شد. امپراتوری عثمانیان دارای چنین مشروعیتی بود؛ مشروعیت این رژیم از شهرت آن (در نزد مسلمانان) به عنوان رژیمی که توانسته است قلمرو اسلام را گسترش دهد و مسلمانان را در مقابل تعرضات غیر مسلمانان مصون بدارد ناشی می شد.

در عین حال کلیهٔ دولت‌های اسلامی رویه‌های سیاسی مشابهی داشتند، و همهٔ آن‌ها سعی می کردند مفاهیم و نهادهای سیاسی محلی را در قالبی اسلامی در آورند و آن‌ها را مورد استفاده قرار دهند. حاکمان این رژیم‌ها شبه نظامیانی را که به وسیلهٔ آن‌ها به قدرت رسیده بودند از خدمت خود مرخص کردند و به جای آن‌ها از غلامان و یا موالی استفاده نمودند این پدیده به ویژه در خاورمیانه یعنی در امپراتوری‌های عباسیان، غزنویان، سلجوقیان، ممالیك، عثمانیان، و صفویان مشهود می‌باشد. دولت‌های شمال و غرب آفریقا نیز از غلامان در امور نظامی استفاده می کردند. این افراد عموماً از آسیای مرکزی و قفقاز آورده می‌شدند اما گروه‌هایی از آن‌ها نیز متعلق به جوامع غیر مسلمان بالکان، گرجستان، و آفریقای زیر صحرا بودند. غلامان اغلب هویت فرهنگی و نژادی خود را که بر پایهٔ پیشینهٔ غیر اسلامی‌شان قرار داشت حفظ می کردند.

در امور اجرایی و اداری نیز دولت‌های اسلامی این دوره (قرن دهم تا نوزدهم) از مکانیسم‌ها و رویه‌های مشابهی استفاده می کردند. عباسیان در واگذاری درآمدهای مالیاتی خود به نیروهای نظامی از مکانیسم‌های دو امپراتوری بیزانس و ساسانیان استفاده

می کردند، اما سلجوقیان برای پرداخت حق العمل نظامیان خود، نظام اقطاع داری را که در اواخر حکومت عباسیان پدید آمده بود به خدمت گرفتند و نظام مالی جدیدی را بنیاد نهادند که تحت عناوین مختلف در امپراتوری‌های مغول، تیموریان، عثمانیان، صفویان، ازبکیان، و مغولان کبیر نیز مورد استفاده قرار گرفت. آن‌چه مسلم است واگذاری اقطاع، تیمار، تیول، و یا جگیر[1] در این امپراتوری‌ها از اصل واحدی پیروی می کرد و آن حمایت مالی غیر مستقیم از نخبگان نظامی دولت بود. اخذ خراج (مالیات بر زمین) و جزیه (مالیات سرانه)، و وقف املاك برای اهداف مذهبی از دیگر تشابهات اداری و اجرایی دولت‌های اسلامی این دوره می‌باشد. وجود این تشابهات یا حاصل انتقال مستقیم نهادهای خاورمیانه‌ای به جوامع اسلامی دیگر می‌باشد و یا نتیجهٔ استمرار حیات نهادهای غیر اسلامی مشابه و برخورداری آن‌ها از نام‌های مشترك می‌باشد.

دولت‌های اسلامی این دوره علاوه بر این که نهادها و نمادهای اسلامی خاصی داشته‌اند دارای روابط ویژه‌ای نیز با علما و صوفیان بوده‌اند. عثمانیان، صفویان، و پادشاهی‌های بخارا به شدت از سوی بوروکراسی سازمان‌یافتهٔ علما مورد حمایت واقع می‌شدند. این بوروکراسی به رژیم حاکم وفادار بود و وجود حکومت را برای اسلام ضروری می‌دانست. دولت‌های عثمانیان، صفویان، و پادشاهی‌های بخارا با هدف برقراری عدالت، انجام فعالیت‌های آموزشی، و کاهش نفوذ و اعتبار مذهبی صوفیان دست به تشکیل این بوروکراسی‌ها زده بودند. این رژیم‌ها علی‌رغم حمایت از علما سعی می کردند طریقت‌های صوفیگری مخالف خود را سرکوب کنند و با اعطای اختیارات گسترده به مأموران حکومتی خود برای اجرای عدالت، تنظیم امور اقتصادی، حمایت از تجارت، و پشتیبانی از فعالیت‌های آموزشی کارکردهای سیاسی صوفیان را از دست آن‌ها خارج نمایند. علمای ساکن در این رژیم‌ها غالباً معتقد بودند حتی اطاعت از حکومت فاسد و ظالم نیز واجب است چرا که وجود حکومت به خودی خود از نبود آن بهتر است. آن‌ها اعتقاد داشتند نبود حکومت هرج و مرج و خشونت عمومی را به دنبال می آورد. در برخی از

1. Jagir.

پادشاهی‌های آفریقایی نیز علمای مسلمان اگر چه دارای بوروکراسی سازمان‌یافته‌ای نبودند اما دارای مناصب و مقام‌های مهمی در دربار بودند؛ آن‌ها از نظر مردم و دولت‌های دیگر به عنوان منبع مشروعیت این حکومت‌ها محسوب می‌شدند. اما امپراتوری مغولان کبیر هند تنها مورد حمایت معدودی از علما قرار داشت و بیشتر با انتقاد آن‌ها مواجه بود. در اندونزی نیز نخبگان مسلمان هیچ نقشی در مشروعیت بخشیدن به رژیم‌های حاکم نداشتند و اگر موردی هم در این زمینه مشاهده می‌شد از سوی رهبران جنبش‌های کشاورزی این منطقه بود.

در حالی که روابط بین رژیم‌های سیاسی و علما به سمت همکاری و همبستگی متمایل بود روابط بین این رژیم‌ها و صوفیان در جهت تضاد و تقابل قرار داشت. البته برخی از فرقه‌های صوفیگری با حکومت‌های مرکزی همکاری می‌کردند (مثل سهروردی‌های مصر و مولوی‌های ساکن در قلمرو امپراتوری عثمانی) اما به طور کلی این فرقه‌ها، همانند مسیحیان هند، سیاست گریز بودند. بسیاری از این فرقه‌ها نه تنها خود را دور از نفوذ رژیم‌های سیاسی نگه می‌داشتند بلکه به مخالفت و ستیز با آن‌ها برمی‌خاستند؛ فرقه‌های صوفیگری الجزایر و مراکش در قرن هیجدهم از این جمله بودند. بنابراین رژیم‌های سیاسی علما را افرادی سازش‌پذیر تلقی می‌کردند اما صوفیان را رقیبانی می‌دانستند که باید سرکوب شوند و یا وادار به اطاعت گردند.

با این وجود حتی در مواردی که فرقه‌های صوفیگری از رژیم‌های سیاسی مستقل بودند نوعی رابطهٔ شخصی بین صوفیان و مقامات حاکم وجود داشت. برخورداری از دعای خیر و حرزهای خاص صوفیان از جمله دلایل توجه پادشاهان مسلمان به صوفیان بود. در هند مراسم و آئین‌های مشابهی در دربار پادشاه و دربار صوفی (خانقاه وی) برگزار می‌شد و این دو محل به یك نام ـ درگاه ـ خوانده می‌شدند؛ در نتیجهٔ این عمل مشروعیت و مقبولیت صوفیان به پادشاهان انتقال می‌یافت و در مقابل نفوذ صوفیان نیز در اثر برخورداری از قدرت‌ها و ثروت‌های دنیوی و کارآمد شدن در حل مسائل و مشکلات روزانهٔ دیگران (به‌دلیل نزدیك شدن به دستگاه حکومتی) افزایش می‌یافت.

رژیم‌های سیاسی اسلامی علاوه بر دارا بودن نهادها و نمادهای اسلامی دارای ابعاد و

ویژگی‌هایی غیر اسلامی نیز بودند. یکی از این ویژگی‌ها استخدام نظامیان غیر مسلمان بود. رژیم‌های اسلامی غالباً غیر مسلمانانی را نیز به جمع نظامیان مسلمان خود می‌افزودند و یا حتی آن‌ها را به طور کلی جایگزین نیروهای مسلمان می نمودند. برای مثال رژیم مغولان کبیر هند از نیروهای هندو در ارتش خود استفاده می کرد؛ رژیم‌های شمال آفریقا نیز از نیروهای کاتالونیایی[1] یا آرغونی[2] استفاده می‌نمودند. به‌علاوه امیرنشین‌های خراجگزار امپراتوری‌های بزرگ اسلامی نیز معمولاً توسط رؤسای قبایل، اربابان فئودال، و دیگر اشراف غیر مسلمان محلی اداره می‌شدند. مشروعیت این امیرنشین‌ها مشروعیتی پدرسالارانه و یا موروثی بود نه مشروعیتی بر گرفته از ایدئولوژی اسلامی.

اما مشروعیت رژیم‌های اسلامی برپایهٔ ترکیبی از نمادها و مفاهیم اسلامی و غیر اسلامی قرار داشت. رژیم عباسیان و جانشینان آن، یعنی امپراتوری‌های ممالیك، عثمانیان، صفویان، و مغولان کبیر همه سعی می کردند تا برای مشروعیت بخشیدن به حکومتشان، خود را هم تبار با پادشاهان عرب، فارس و یا ترك زبان‌های گذشته معرفی کنند. هر يك از این رژیم‌ها از فرهنگی جهان‌شمول که به نمایش گذارندهٔ هویت سیاسی آن‌ها بود حمایت می کردند. عباسیان و عثمانیان معمولاًاز معماری حمایت می کردند و مغولان کبیر بیشتر موسیقی و نقاشی را مورد توجه قرار می‌دادند. رژیم‌های مسلمان همچنین تلاش‌های بسیاری را در جهت حمایت از فلسفه و علم انجام دادند. در عین حال این رژیم‌ها با حمایت از دستاوردهای هنری، ادبی و علمی که جزئی از فرهنگ سیاسی مناطق اسلامی محسوب می‌شدند اما سنخیتی با اسلام نداشتند خود را از اسلام و ارزش‌های اسلامی دور کردند. تلاش این رژیم‌ها برای کسب مشروعیتی چند گانه نتیجهٔ نیاز آن‌ها به جلب حمایت سیاسی جوامع چند نژاده و چند مذهبهٔ تحت تسلطشان بود.

رژیم‌های اسلامی از نظر نوع نمادهای اسلامی و غیر اسلامی که برای مشروعیت بخشیدن به خود به کار می‌بردند و همچنین از نظر میزان تأکید بر هر يك از آن‌ها با یکدیگر

---

1. Catalan.

۲. Aragonese، آراگونی.

تفاوت داشتند. به عبارت دقیقتر هر یك از رژیم‌های اسلامی از الگوهای فرهنگی و هنری خاصی برای مشروعیت بخشیدن به خود استفاده می کردند و به یکی از نمادهای اسلامی، جهان‌شمول، الهی، و یا موروثی توجه بیشتری مبذول می‌داشتند. برای مثال امپراتوری‌های امویان و عباسیان بیشتر تمایل داشتند مشروعیتشان بر پایهٔ نمادها و اصول اسلامی قرار داشته باشد. آن‌ها به استفاده از نمادهای جهان‌شمول علاقهٔ چندانی نشان نمی‌دادند. اما در مقابل رژیم مغولان کبیر هند از هر چهار نوع نماد فوق برای مشروعیت بخشیدن به خود استفاده کرد. رژیم‌های اسلامی که در اندونزی و مالایا بوجود آمدند نیز از فرهنگی غیر اسلامی که تنها برخی از عناصر آن اسلامی بود حمایت می کردند.

خلاصه این که رژیم‌ها و امپراتوری‌های اسلامی اغلب آمیزه‌ای از نهادها و مفاهیم اسلامی و غیر اسلامی بودند. از این رو رژیم‌های مذکور با نوعی دوگانگی هویتی مواجه بودند؛ آن‌ها از یك سو ماهیت اسلامی داشتند و از سوی دیگر سلطنتی بودند. کلیهٔ این رژیم‌ها به دلیل این که از نظام سلطنتی حمایت می کردند دارای فرهنگ‌های حکومتی مشابهی بودند. نسخ خطی تذهیب کاری شده، آثار ادبی فارسی، ترکی و اردو، و بناهای باشکوه و ماندگار از جمله ابعاد مشترك این فرهنگ‌ها بودند. فرهنگ‌های مذکور علاوه‌بر داشتن ابعاد مشترك (که همان ابعاد تمدن واحد اسلامی می‌باشد) دارای ابعاد منطقه‌ای و محلی نیز بودند. ابعاد منطقه‌ای این فرهنگ‌ها از فرهنگ‌های غیر اسلامی منطقه‌ای ریشه می گرفت. هر منطقه‌ای از جهان اسلام دارای زبان‌ها، اشعار، قالب‌های ادبی، طرح‌های معماری، موسیقی، و آداب و رسوم خاص و منحصر به فردی نیز بود که آن را از مناطق دیگر متمایز می کرد. به هر حال هویت فرهنگی هر رژیم اسلامی آمیزه‌ای از یك فرهنگ اسلامی مشترك، یك فرهنگ سلطنتی جهان‌شمول، و یك فرهنگ محلی بود.

مواجهه با قدرت اروپا

تا قرن هیجدهم تمدن اسلامی به اوج خود رسیده و فرآیند زوال سیاسی جوامع اسلامی آغاز گردیده بود. تا این زمان رژیم صفویان مورد غلبهٔ مهاجمان افغان قرار گرفته بود و کاملاً تجزیه شده بود. امپراتوری عثمانی با یك دورهٔ تمرکز زدایی مواجه گردیده بود (البته

این جریان خدشه‌ای بر ویژگی امپراتوری بودن رژیم عثمانیان وارد نکرد) و امپراتوری مغولان کبیر نیز به رژیم‌های ایالتی و فئودالی متعددی تقسیم شده بود. در آسیای جنوب شرقی نیز تا قرن هیجدهم هیچ رژیم واحد و یکپارچه‌ای شکل نگرفته بود و بزرگترین حکومتی که تا این قرن در اندونزی تشکیل یافته بود امپراتوری «ماتارام»[1] جاوه بود که آن نیز نهایتاً تحت سلطهٔ مستقیم اقتصادی هلند و سلطهٔ غیر مستقیم سیاسی این کشور قرار گرفت. دولت‌های اسلامی شمال آفریقا نیز به دلیل تضعیف موقعیت تجاریشان در دریای مدیترانه دچار زوال شده بودند و با تشدید مخالفت‌های ایالات، قبایل و نهضت‌های مختلف صوفیگری روبه‌رو شده بودند. دولت‌های اسلامی سودانی هم مدت‌ها پیش از قرن هیجدهم رونق تجاری خود را پشت سر گذاشته بودند و در سراشیبی سقوط افتاده بودند. و بالاخره اینکه تا این قرن بیشتر استپ‌های شمالی آسیای مرکزی تحت کنترل روس‌ها درآمده بودند و ترکستان شرقی نیز تحت تسلط چین قرار گرفته بود.

ظهور اروپایی قدرتمند عامل اصلی زوال رژیم‌های اسلامی در قرن هیجدهم و قرون بعدی می‌باشد. جوامع اروپایی در جریان اواخر قرون وسطی تا عصر مدرن به پیشرفت‌های تکنولوژیك چشمگیری نائل شدند و در نتیجه به توانایی غیر قابل رقابتی در کسب ثروت و تقویت نیروی نظامی خود دست پیداکردند. این تحولات نه تنها شرایط زندگی مسلمانان را دستخوش تغییر کردند بلکه زندگی دیگر مردم جهان را نیز عمیقاً تحت تأثیر قرار دادند. بنابراین اگر چه ما در این بخش تنها رویاروئی اروپای قدرتمند با جوامع اسلامی را مورد بررسی و مطالعه قرار می دهیم اما در حقیقت برخورد دو تمدن اروپایی و اسلامی تنها نمونه‌ای از یك پدیدهٔ فراگیر جهانی می‌باشد.

خیزش قدرت اروپا در قرن هیجدهم از ویژگی‌های خاص اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی این قاره ـ ویژگی‌هایی که باعث ظهور جامعه‌ای شدیداً کثرت گرا[2] در این منطقه گردیدند ـ نشأت می گیرد. از همان آغاز، جوامع اروپایی با جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای

---

1. Mataram.

2. Pluralistic.

تفاوت‌های عمیقی داشتند. جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای در قرون وسطی حول محور حکومتی واحد و بر پایهٔ روابط خویشاوندی و روابط مذهبی، سازمان یافته بودند. نظام خانوادگی در این جوامع نیز نظامی بسته بود. اما بر عکس، قارهٔ اروپا در قرون وسطی شاهد وجود یك نظام خانوادگی باز در درون خود بود؛ واحدهای خانوادگی در این قاره شبکه‌های اجتماعی باز و به هم پیوسته‌ای بودند که بر پایهٔ روابط دو جانبهٔ بین همسر و شوهر قرار داشتند. در زمان امپراتوری‌های روم، کارولینگ[1]، و روم مقدس منطقهٔ خاورمیانه تحت نفوذ سیاسی کامل اروپا قرار داشت اما پس از سقوط این رژیم‌ها اروپاییان دیگر نتوانستند موقعیت گذشتهٔ خود در خاورمیانه را باز یابند. چرا که با سقوط این امپراتوری‌ها حکومت‌های کوچك متعددی در قارهٔ اروپا به عرصهٔ وجود گذاشتند. این حکومت‌ها، حکومت‌های فئودالی بودند که مشروعیت آن‌ها بر پایهٔ روابط شخصی و قراردادی، سوگندهای همبستگی، و یا اجتماعات و مجالس عمومی (اجتماعات و مجالسی که براساس تعاریف رومی و آلمانی از حاکمیت عمومی تشکیل شده بودند)قرار داشت.

مهمترین مسأله در اروپای قرون وسطی تمایل به جدایی دولت و کلیسا بود. در حالی که در این زمان جوامع خاورمیانه‌ای شاهد حاکمیت اصول و ارزش‌های اسلامی برخود بودند جوامع اروپایی رو به سوی سکولاریزه شدن[2] داشتند. فرایند سکولاریزه شدن در اروپا از ماهیت نظام حاکم بر کلیسا نشأت می گرفت. این حقیقت که کلیسا نهاد شدیداً سازمان‌یافته و یکپارچه‌ای بود و توسط اصول و قوانین مناسب حال خود-نه اصول و قوانین مناسب حال جامعه-اداره می‌شد امکان شکل گیری حوزه‌ای غیر مذهبی (دنیا) در خارج از کلیسا را فراهم آورده بود؛ حوزه‌ای که توسط قوانین غیر کلیسایی یا غیر دینی اداره می‌شد. جامعهٔ اروپا در خارج از محدودهٔ کلیسا دارای میراثی از ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی غیر دینی بود. نظریات سیاسی و حقوقی یونانی‌ها و رومی‌ها، و مفاهیم فئودالی و اشتراکی آلمانی‌ها باوجود نداشتن ریشه‌ای در مسیحیت سخت مورد پذیرش جامعهٔ اروپا قرار داشتند.

---

1. Carolingian Empire.
2. Secularization.

پدیده‌های تاریخی و اجتماعی که در طی قرون دوازدهم و سیزدهم به وقوع پیوستند نیز باعث تشدید تکثر گرایی[1] در نظام خانوادگی، حکومتی و مذهبی اروپا گردیدند. رشد تجارت، رواج اقتصاد پولی، و گسترش شهرها باعث افزایش تحرك و جنب و جوش فردی و تخصصی شدن مشاغل گردیدند. در طی این دو قرن طبقات شهری جدیدی که قبلاً شکل گرفته بودند به سرعت رشد یافتند؛ اشراف زمین‌دار و سرمایه‌دار، بازرگانان و بانکداران، سرمایه‌گذاران، صاحبان فنون، صنعتگران و کارگران از این جمله بودند. به‌علاوه با رشد علوم غیر دینی از جمله ادبیات، فلسفه، حقوق، و طب، شعرا، نویسندگان، پزشکان، حقوقدانان، اساتید، مدیران، و قضات متعددی از میان غیر کشیشان پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. بدین ترتیب جامعهٔ اروپا در اواخر قرون وسطی به چهار طبقهٔ اجتماعی زیر تقسیم می‌شد: اشراف، شوالیه‌ها، روحانیون، و بورژواها ـ بورژواها خود به گروه‌های بازرگان، صنعتگر، روشنفکر، حقوقدان و غیره تقسیم می‌شدند.

وجود این افتراق‌ها و انشعاب‌های اجتماعی، در اواخر قرون وسطی اروپاییان را بر آن داشت تا برای پیشبرد منافع خود گروه‌های متحدی را تشکیل دهند. انجمن‌های صلح، انجمن‌های محلی، و دولت‌های کلیسایی از این جمله بودند که با هدف تأمین امنیت سیاسی اعضا تشکیل گردیده بودند. در درون کلیسا نیز در این زمان فرقه‌ها و انجمن‌های مذهبی جدیدی شکل گرفتند که دارای جهت گیری‌های مذهبی تازه‌ای بودند. اصناف بازرگان و صنعتگر و همچنین کمپانی‌های تجاری نیز در این دوره به فعالیت‌های اقتصادی خود سازمان بخشیدند و گروه‌های سازمان‌یافته‌تری را تشکیل دادند. احداث و تأسیس دانشگاه برای تدریس علوم غیر دینی نیز از جمله پدیده‌های دوران مذکور بود.

علاوه بر بروز تکثر و تفرق در نظام اجتماعی، اروپای اواخر قرون وسطی با نوعی تکثر و تعدد در ارزش‌های دینی ـ اجتماعی خود نیز مواجه شد. در حالی که در این زمان جوامع اسلامی نسبت به شریعت و فقه اسلامی تعهد و تعصب خاصی داشتند، در اروپا چندین نظام مختلف مذهبی، اخلاقی، و فلسفی ـ که هر یك در بر گیرندهٔ دنیایی از ارزش‌های

---

1. Pluralism.

غیر مسیحی بودند ـ رواج داشتند. شوالیه گری، نظام حقوقی و فلسفی روم، و نظام اخلاقی بورژوازی از آن جمله بودند. در این زمان هر گروه و طبقه‌ای در اروپا دارای قوانین و مقررات و تعاریف اخلاقی خاص خود بود.

علی رغم این اختلاف‌ها و تمایزها، کلیهٔ نظام‌های ارزشی موجود در اروپا قائل به نوعی ارزش اهمیت ذاتی برای افراد بودند. مسیحیت، فئودالیسم، و نهضت اومانیسم[1] (انسان گرایی) اهمیت زیادی به فرد می دادند. در دین مسیحیت همواره از رستگاری روح «فرد» سخن گفته می‌شد. جامعهٔ فئودالیستی قرون وسطی نیز برای جنگاوران، برای مهارت‌های نظامیشان، برای شهامت‌ها و شجاعت‌هایشان، برای کین خواهی‌هایشان، و برای عشق‌بازی‌هایشان نوعی حرمت و احترام ذاتی قایل می‌شد. استعداد ذاتی جنگاوران و برخورداری آن‌ها از حق رقابت با یکدیگر در زمینهٔ کسب قدرت، ثروت، و دختران زیبا، تلاش آن‌ها را برای تأمین منافع شخصی خود و ابراز وجود، مشروع و موجه جلوه می داد. به همین ترتیب فرهنگ اومانیستی شهرها نیز عقیده داشت که باید به حقوق فردی بیش از حقوق اجتماعی اهمیت داده شود. جامعهٔ فلورانس در قرن سیزدهم بر این عقیده بود که اشخاص باید با پیروی از تعالیم مسیحیت، روی آوردن به شوالیه گری، و رعایت اصول اخلاقی و ادبی، خود را اصلاح کنند و به سعادت برسند. خلاصه این که دین مسیحیت، شوالیه گری و آرمان‌های انسان گرایانهٔ شهری دست به دست هم دادند و در فرد اعتماد به‌نفسی بوجود آوردند تا افکارش را آزادانه مطرح کند.

رابطهٔ بین جامعه و فرد در جامعهٔ پیچیده و تکثر گرای[2] اروپا نیز با رابطهٔ بین جامعه و فرد در خاورمیانه متفاوت بود. در حالی که وظایف انسان خاورمیانه‌ای در انجام دستورات دینی خلاصه می‌شد. در اروپا به هر فرد از دو منظر نگریسته می‌شد. یکی از این منظر که وی دارای چه شغلی هست، در شرکت خود چه وظیفه‌ای را بر عهده دارد، و دارای چه پست و مقامی می‌باشد؛ دوم از این منظر که این فرد دارای چه نوع هویت ذاتی می‌باشد.

1. Humanism.
2. Pluralistic.

جامعهٔ اروپایی نیز بر اساس افراد تشکیل دهندهٔ آن تعریف می‌شد؛ افرادی که در یك دنیای تکثرگرا و غیرمذهبی هر یك نقش و وظیفه‌ای را برعهده داشتند.

به نظر می رسد که رنسانس و نهضت پرتستانیسم باعث گرایش افراطی اروپاییان به ارزش‌های تکثرگرایانه (پلورالیستی) و سودجویی فردی شدند. به دنبال فروپاشی جامعهٔ فئودالی، رشد و گسترش شهرها، و توسعهٔ نظام تجاری، در بسیاری از مناطق اروپا مسألهٔ لزوم تأمین امنیت افراد و احترام گذاشتن به فرد فرد انسان‌ها شدیداً مورد توجه قرار گرفت. البته این سه پدیده بر همهٔ مناطق تأثیر یکسانی نگذاشتند. در واقع محیط‌های انتقادپذیر انگلستان، فرانسه، آلمان، و سوئیس که جوامعی پروتستان در آن‌ها بوجود آمده بودند بیشتر تحت تأثیر این سه پدیده قرار گرفتند. به دلیل وجود نظریهٔ جبر در بین جوامع پروتستان، مبنی بر این که هیچ کسی نمی‌تواند بر سرنوشت خود در جهان آخرت تأثیر بگذارد، تمایل و گرایش این جوامع به دنیا شدیدتر بود. پروتستان‌ها معتقد بودند این که چه کسی در جهان آخرت شقی و چه کسی رستگار خواهد بود مشخص نمی‌باشد. همچنین این مذهب مفرّهای عاطفی و عبادی برای رهایی از فشارهای درونی را به روی پیروان خود مسدود کرد. پرتستانیسم با مخالفت با هنر، موسیقی، رقص، تمایلات جنسی، مراسم باشکوه مذهبی، و آئین «آمرزش»؛ مجراهای معدودی را برای ارضاء نیازهای عاطفی و درونی مسیحیان باقی گذاشت.

مجموع این فشارهای اجتماعی، اقتصادی، مذهبی و روانی جامعهٔ اروپا را بر آن داشت تا از طریق سخت کارکردن، کنترل شرارت درونی بشر، ریشه کن کردن گناهان علنی، و حذف انحراف‌های اخلاقی در پی کسب سعادت دنیوی خود برآید. برخورداری از مال و ثروت در این جامعه به عنوان نشانه‌ای از توجه خدا نسبت به دارندهٔ آن تلقی گردید و لذا مردم برای فرار از فشارها و فراموش کردن اضطراب‌های خود به جمع‌آوری ثروت روی آوردند. شکل‌گیری این قالب فکری در مردمانی که از جوامع تشکل یافتهٔ خود جداشده بودند و لذا تلاش می کردند انجمن‌ها و سازمان‌های رسمی جدیدی را بوجود بیاورند همان چیزی است که ماکس‌وبر از آن به عنوان روح سرمایه‌داری یاد می کند. این دیدگاه و قالب فکری در حوزهٔ سیاست (از جمله در انقلاب پیرایشگر بریتانیا)، در حوزهٔ علم

و اختراع، در طرح‌های معماری، و خلاصه در کلیهٔ عرصه‌های فعالیتی دورهٔ رنسانس تجلی پیدا کرد. ماکس وبر توانایی انسان اروپایی در انجام کار، فارغ از ملاحظات شخصی و احساسی را ویژگی مهم نوع جدیدی از فرهنگ انسانی و پایه و اساس تمدن مدرن اروپایی می‌داند.

نهضت دنیاگرایی اروپا اگرچه در دورهٔ رنسانس شکل گرفت اما قرن‌ها لازم بود تا تمام ابعاد این نهضت فکری به صحنهٔ عمل کشیده شوند. در دورهٔ رنسانس این نهضت تنها در صحنهٔ اختراعات فنی و فعالیت‌های شغلی خود را نشان داد. تحت تأثیر نهضت فکری مذکور در طی دوقرن سیزدهم و چهاردهم شهرهای ایتالیا، فلاندر، و مناطق حوزهٔ دریای بالتیك به جای کشاورزی به بازرگانی و صنعت روی آوردند و این دو حرفه را به عنوان منابع کسب درآمد برای خود قرار دادند. در این شهرها مکانیسم‌ها و شیوه‌های جدیدی برای سرمایه گذاری، بانکداری، بیمه، و سازماندهی و مبادلهٔ اقتصادی معمول گشت. به علاوه روحیهٔ منفعت‌طلبی، این دولت شهرها را به سوی توسعه‌طلبی سوق داد. آن‌ها با هدف دستیابی به محصولات کمیاب و لوکس، منابع غذایی و سوختی جدید، و مواد خام مورد نیاز جوامع درحال گسترش خود در جهت توسعه‌طلبی گام برداشتند.

در اثر گرایش اروپاییان به سمت تجارت طی چند مرحله انقلابی در دو حوزهٔ تجارت و سیاست جهان پدید آمد. اولین مرحله ایجاد الگوی تجاری جدیدی در سطح جهان بود. تا قبل از آن، ونیز و جنوا شبکه‌های مستعمراتی و قرارگاه‌های تجاری متعددی را در بخش شرقی دریای مدیترانه و در دریای سیاه تشکیل داده بودند تا بتوانند از آن طریق به ادویه، مواد مخدر، موادرنگی، ابریشم، و دیگر محصولات کمیاب شرق دست پیدا کنند. اما هنگامی که امپراتوری عثمانی ارتباط این دولت ـ شهرهای ایتالیایی را با پایگاه‌های شرقی خود قطع کرد دولت جنوا مجبور شد برای تأمین نیاز خود به پشم، شکر، زاج سفید، ابریشم، غلات، موادرنگی، و ادویه‌جات به اقیانوس اطلس و مناطق غربی دریای مدیترانه روی بیاورد. بعداز آن پرتغالیان مسیر جدیدی را برای تجارت با هند یافتند که مسیرهای خاورمیانه‌ای را دور می‌زد و امکان دسترسی مستقیم این کشور به محصولات شرقی را فراهم می‌آورد. این مسیر از قاره آفریقا می‌گذشت و به اقیانوس هند می‌رسید. به علاوه در

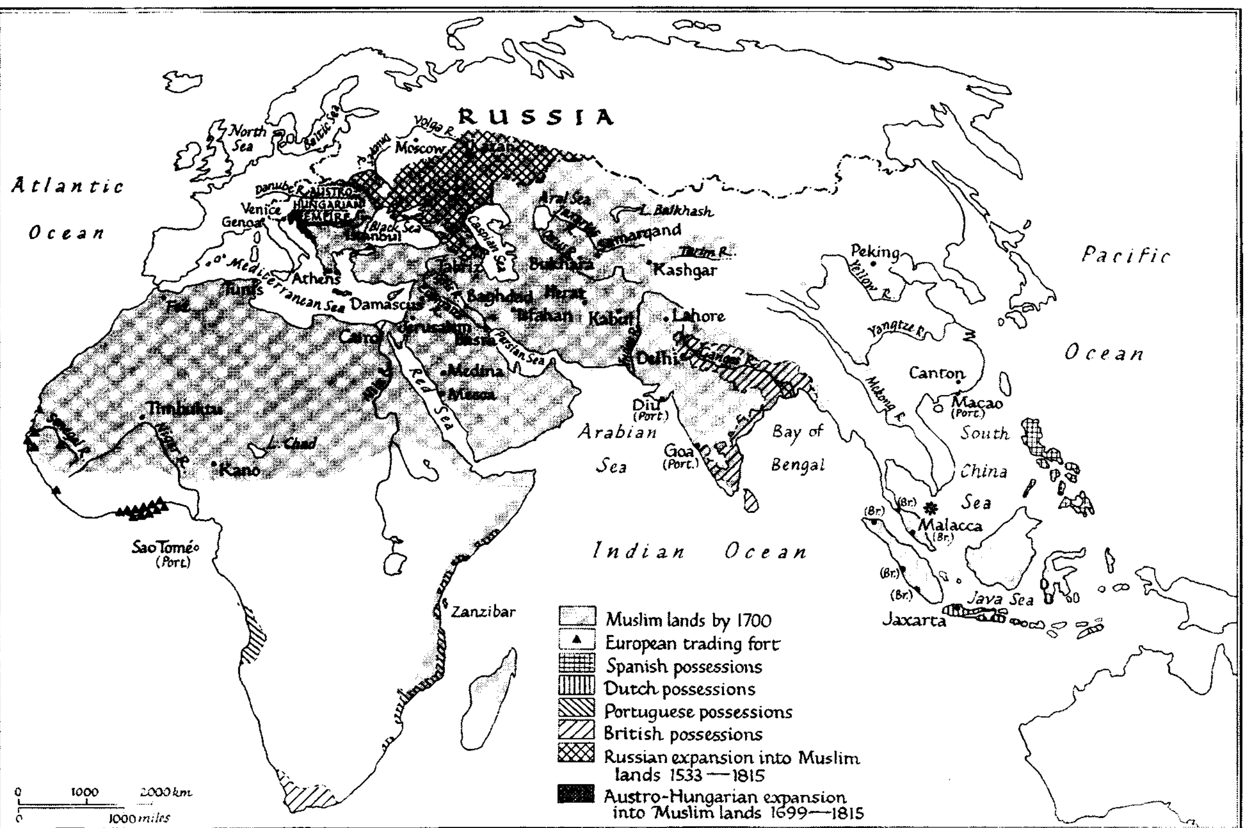
این زمان کاشفان اسپانیایی و ایتالیایی قاره‌های جدیدی را کشف کردند که دو دولت پرتغال و اسپانیا با کنترل بر این مناطق جدید توانستند ثروت‌های قابل توجهی را به کشورهای خود سرازیر کنند.

قرن شانزدهم به کشمکش بر سر کنترل بر اقتصاد جهان اختصاص داشت. در این قرن عثمانیان و فرانسویان با هامبورگ (در ایتالیا)، اروپای شرقی، و دولت‌های ساحلی دریای مدیترانه در جنگ بودند و پرتغالی‌ها نیز در اقیانوس هند با نیروهای عثمانی درگیر بودند. تا پایان این قرن امپراتوری عثمانی توانست موقعیت خود در بالکان و شمال آفریقا را تثبیت کند. اما در مقابل تا این زمان امپراتوری اسپانیا از هم پاشیده شد و با سقوط آن شرکت‌های تجاری و بانکداری ایتالیا، آلمان، و کاستیل نابود گردیدند. با ورشکستگی و نابودی این شرکت‌ها راه برای آغاز مرحلهٔ جدیدی در کشمکش بر سر کنترل بر اقتصاد جهان باز شد. در این زمان دولت‌های کوچکتر هلند، انگلستان، و فرانسه ابتکار عمل را در صحنهٔ اقتصاد جهانی در دست گرفتند و به عنوان نیروهای برتر و غالب در تجارت جهانی به ظهور رسیدند. هر یك از این دولت‌ها با تکیه بر قوهٔ ابتکار عمل بورژواها، فعالیت‌های آگاهانهٔ تجاری توپخانهٔ پیشرفته، تکنیك‌های پیشرفتهٔ دریانوردی، و شقاوت تمام عیار، امپراتوری‌های تجاری جهانی و قدرتمندی را بوجود آوردند. پرتغال، انگلستان، و هلند سه کشور کوچك اما قدرتمند وقت - چه از نظر نظامی و چه از نظر اقتصادی - بودند. قدرت این کشورها از پیشرفت‌های تکنولوژیك‌شان و مزیت‌های اقتصادیشان - برخورداری از سلاح‌ها و کشتی‌های پیشرفته‌تر، دارا بودن شرکت‌های تجاری موفق‌تر، و استفادهٔ بهتر و کارآمدتر از منابع انسانی - ناشی می‌شد. توانایی بالای این دولت‌ها در بسیج و سازماندهی افراد به همراه برخورداری آن‌ها از قابلیت‌های فوق‌العادهٔ نظامی و اقتصادی، برتری بی چون و چرایی را به آن‌ها بخشیده بود. این برتری نه تنها برقراری سلطهٔ سیاسی و تجاری این کشورها بر دیگر ممالك را به دنبال داشت بلکه همچنین باعث ایجاد تحولاتی در ساختارهای اساسی اقتصاد جهان گردید. کشف مسیرهای تجاری جدید به شرق علی‌رغم این که باعث بسته شدن مسیرهای بین المللی و سنتی خاورمیانه‌ای نگردید انقلابی را در گردش و توزیع ثروت پدید آورد. کشورهای اروپایی از طریق این مسیرها توانستند به طلا و

نقره، ادویه‌جات و دیگر محصولات بر جدید و بر قدیم دست یابند و بدین ترتیب به ثروت عظیمی برسند. با رونق گرفتن مسیرهای تجاری جدید دریای بالتیك و اقیانوس اطلس جایگزین مهمترین مراکز تجاری آن زمان یعنی دریای مدیترانه و اقیانوس هند گردیدند. به‌دنبال بروز این تحول و تغییر مسیرهای تجاری، در نوع کالاهای مبادلاتی نیز تغییراتی حاصل گردید. در حالی که در گذشته عمدتاً کالاهای لوکس بین شرق و غرب مبادله می‌شدند در این زمان کالاهای مبادلاتی شامل محصولات کشاورزی و صنعتی از جمله الوار، غلات، ماهی، نمك می‌شدند. به دنبال تغییر مسیرهای تجاری همچنین دولت‌های اروپایی توانستند امپراتوری‌های تجاری قدرتمندی را بوجود بیاورند و نظام اقتصادی استثماری را در این امپراتوری‌ها پیاده کنند. در این نظام که بر پایهٔ تقسیم کار قرار داشت، مستعمرات تأمین کنندهٔ مواد خام بودند و کشورهای سلطه گر ارائه کنندهٔ کالاهای صنعتی و خدمات تجاری به حساب می آمدند. آن‌چه مسلم است دولت‌های اروپایی سود برندگان اصلی این نظام بودند.

با افزایش قدرت اروپا تضاد و کشمکشی فراگیر بین دولت‌های این قاره و جوامع اسلامی آغاز شد. در حالی که جریان انتقال اسلام از خاورمیانه به جنوب آسیا، آسیای جنوب شرقی، آفریقا، و اروپای شرقی ادامه داشت قدرت‌های اروپای شمالی در صدد بر آمدند به اهداف جاه طلبانهٔ خود که از شمال تاجنوب جوامع اسلامی را در بر می گرفت واقعیت ببخشند. روسیه به عنوان یك جامعهٔ غربی (البته نه تماماً) در قرن شانزدهم توسعهٔ قلمرو خود به داخل آسیای مرکزی و سیبری را آغاز کرد. این کشور در جریان قرن شانزدهم توانست دولت‌های تشکیل شده توسط تاتارهای ساکن در حوزهٔ رود ولگا را به خاك خود ضمیمه کند و تا قرن نوزدهم بیشتر مردمان قزاق ساکن در استپ‌های شمالی را تحت کنترل خود در آورد. همچنین در اواخر قرن نوزدهم ماوراءالنهر و مناطق ماوراءخزر به تصرف این کشور در آمدند. چین نیز در قرن هیجدهم سلطهٔ خود را بر ترکستان شرقی برقرار نمودو در اواخر قرن نوزدهم این منطقه را به خاك خود ضمیمه کرد. بدین ترتیب تا پایان قرن نوزدهم بیشتر جمعیت مسلمان آسیای مرکزی تحت کنترل روسیه و چین در آمدند.

توسعه‌طلبی اروپاییان در مناطق جنوبی جهان اسلام با ورود بازرگانان ماجراجوی



نقشه ۹ . سیطرهٔ اروپاییان بر ممالک اسلامی و دیگر مناطق: ۱۸۱۵

---

* بریتانیایی ، یعنی تحت تسلط بریتانیا

پرتغالی، هلندی، و بریتانیایی به‌این مناطق آغاز شدو با تثبیت موقعیت رژیم‌های استعمارگر اروپایی در این مناطق پایان یافت. پرتغالی‌ها در اوایل قرن شانزدهم پایگاه‌هایی را در اقیانوس هند و مالاکا دایر کردند. در قرن هفدهم هلندی‌ها کنترل تجارت آسیای جنوب شرقی را از دست پرتغالی‌ها خارج کردند و امپراتوری تجاری فراگیری را در این منطقه بوجود آوردند. پس از اندکی این امپراتوری به یك امپراتوری سرزمینی تبدیل شد. دولت هلند همچنین تا اواسط قرن هیجدهم توانست موقعیت خود را به عنوان حاکم و فرمانروای جاوه تثبیت کند و در جریان قرن نوزدهم نیز موفق شد دیگر مناطق هند شرقی را تحت کنترل خود در آورد.

بریتانیایی‌ها نیز با ایجاد پایگاه‌های تجاری در هند شرقی تلاش‌های توسعه‌طلبانهٔ آسیایی خود را آغاز کردند و با تشکیل یك امپراتوری در هند به این تلاش‌ها پایان دادند. این کشور بعد از رقابت‌ها و درگیری‌های تلخی که با فرانسه داشت، در اواخر قرن هیجدهم توانست بنگال را تحت کنترل خود درآورد و در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم نیز موفق شد کل شبه قارهٔ هند را متصرف شود. این کشور همچنین توانست کنترل کامل اقیانوس هند رادر دست بگیرد و پایگاه‌هایی را در خلیج فارس، مالایا، دریای سرخ، و غرب آفریقا پدید بیاورد. اروپاییان سلطهٔ تجاری خود را بر منطقهٔ مدیترانه نیز برقرار کردند و توانستند کنترل اراضی مصر و شمال آفریقا را در دست بگیرند. در بین مناطق مسلمان‌نشین، آفریقا آخرین منطقه‌ای بود که تحت سلطهٔ استعمارگران درآمد. از میان جوامع اسلامی تنها ایران و امپراتوری عثمانی بودند که هویت سیاسی خود را حفظ کردند و با سلطهٔ مستقیم استعمارگران مواجه نشدند.

در قرن هیجدهم به دنبال سازماندهی مجدد اقتصاد جهانی و تثبیت سلطهٔ سیاسی و تجاری اروپاییان بر جهان اسلام رژیم‌های اسلامی از درآمدهای مالیاتی و تجاری خود محروم شدند و در نتیجه جوامع اسلامی دچار زوال و از هم پاشیدگی گردیدند. تضعیف حکومت‌های مرکزی جوامع اسلامی، افزایش درگیری‌های طبقاتی، و تشدید استثمار کشاورزان از جمله پیامدهای سیاسی محرومیت رژیم‌های اسلامی از درآمدهای خود بودند. در ابتدا، سلطهٔ اروپاییان بر جوامع اسلامی تنهادارای دو بعد سیاسی و اقتصادی بود اما

در قرن نوزدهم جوامع اسلامی از نظر فرهنگی نیز تحت سیطره و نفوذ اروپاییان در آمدند. برای مثال در این قرن عثمانیان تحت تأثیر سبک‌های هنری و روحیهٔ فردگرایی و تحرک‌گرایی اروپاییان قرار گرفتند. مفاهیم سیاسی و به‌ویژه ملی‌گرایانهٔ اروپاییان نیز به همراه ارزش‌های اخلاقی آن‌ها در جریان این قرن جوامع اسلامی را تحت تأثیر خود قرار دادند. با استیلای فرهنگی اروپاییان بر جوامع اسلامی دوران جدیدی در تاریخ مردمان مسلمان آغاز شد. بخش دوم با بحث در رابطه با جوامع اسلامی، در آستانهٔ بروز تحولات مدرن در آن‌ها، پایان می‌یابد.

جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای

فصل سیزدهم

ایران: امپراتوری‌های مغول، تیموریان و صفویان

اولین مطالعهٔ موردی ما در خصوص تحولات فرهنگی و تشکیلاتی انجام گرفته در جوامع اسلامی (در دورهٔ بین قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم) به ایران اختصاص دارد. ایران در این دوره همچون دوران باستان دارای تمدنی کشاورزی و نظامی سلطنتی بود. نظام واگذاری اقطاع و استخدام غلامان در بخش نظامی، فرهنگ درباری، و انجمن‌های مذهبی (یعنی مکاتب فقهی اهل تسنن، طریقت‌های صوفیگری، و فرقه‌های شیعی) رایج در این دوره نیز همه از امپراتوری سلجوقیان بر جای مانده بودند. انجمن‌های محلی شهری و جمعیت‌های روستایی که در این دوره وجود داشتند نیز تماماً در دوران سلجوقیان شکل گرفته بودند.

مغول‌ها و تیموریان

تهاجم مغولان به ایران نتایج ویران کننده‌ای برای تمدن ایرانی-اسلامی به دنبال داشت. تهاجمات جهانی مغولان با برقراری اتحاد بین مردمان آسیای مرکزی توسط چنگیزخان آغاز شد. مغولان که به تعیین سرنوشت انسان از سوی خدا اعتقاد داشتند با برقراری این اتحاد

اولین گام به سوی فتح جهان را برداشتند و در نتیجهٔ تلاش‌های خود توانستند شرق آسیا، خاور میانه، و استپ‌های اروپای شرقی را تحت سلطهٔ خود در آورند. آن‌ها تنها در طی چند دهه توانستند کل مناطق اورآسیا و کلیهٔ مناطق واقع بین اروپای مرکزی تا اقیانوس آرام را متصرف شوند و بدین ترتیب امپراتوری وسیعی را بوجود بیاورند. مغولان با هدف سهولت در ادارهٔ این امپراتوری آن را بین چهار پسر چنگیز تقسیم کردند اما این عمل به علت وجود تناقض درونی در تعریفی که مغول از حکومت ارائه می‌داد سرمنشأ بروز جنگ قدرتی بین این چهار تن شد. قوم مغول از یك سو سرزمین‌های تحت قلمرو خود را به عنوان ملك مشترك خانوادهٔ چنگیزخان تلقی می‌کرد و از سوی دیگر ادارهٔ این سرزمین‌ها را حق همهٔ شاهزاده‌ها می‌دانست و معتقد بود که هر یك باید کنترل قسمتی از این قلمرو را در دست داشته باشند. به هر ترتیب به دلیل این که چنگیزخان هیچ جانشین مشخصی نداشت و باز به دلیل این که هیچ مکانیسمی برای تضمین اتحاد بین فرزندان او وجود نداشت پس از مرگ این مرد خون آشام جنگ قدرتی بین چهار پسر او در گرفت که نهایتاً به تجزیهٔ امپراتوری مغول و تشکیل چند رژیم مستقل مغولی منجر گردید. این رژیم‌ها عبارت بودند از: دولت حاکم بر مغولستان و چین؛ دولت تشکیل شده توسط اردوی زرین در استپ‌های شمالی؛ خانات جغتای در ماوراءالنهر و ترکستان شرقی؛ و رژیم ایلخانیان، حاکم بر ایران و آناتولی.

ویرانی و قتل عام، اولین ارمغان مغولان برای ایرانیان بود. آن‌ها به دنبال فتح ایران بسیاری از مردمان شهری و روستایی را به دیار ابد فرستادند. در اثر تهاجم جنگجویان مغول به ایران و هجوم چادرنشینان ترك و مغول مناطق بسیاری از این کشور کاملاً خالی از سکنه گردیدند. فاتحان مغول پس از تصرف ایران به غارت اموال ساکنان آن پرداختند، آن‌ها را به‌عنوان «سرف‌هایی»[1] در خدمت خود در آوردند و یا مالیات‌های کمرشکنی را بر آن‌ها تحمیل کردند. اُفت فاجعه آمیز جمعیت ایران و کاهش شدید درآمد مردم و درآمدهای دولتی از جمله پیامدهای منفی اجتماعی و اقتصادی تهاجم مغولان به ایران بودند. در خصوص حوزهٔ فرهنگی نیز قابل ذکر است که پس از این تهاجم جریان خلق اشعار نغز

۱. Serfs، رعیتی که روی زمین کار می‌کند و با زمین خرید و فروش می‌شود.

فارسی به مدت یك قرن یا بیشتر متوقف گردید.

با این وجود در حالی که اولین قرن سلطهٔ مغولان بر ایران با ویرانی و تباهی همراه بود در قرن دوم، ایلخانیان با حاکمیت بر ایران توانستند حکومت متمرکزی را در این منطقه بوجود بیاورند و فرهنگ درباری دورهٔ سلجوقیان را مجدداً احیا کنند. همچنین این سلسله از زمان حکومت غازان خان (۱۳۰۴-۱۲۹۵) به بعد به تقلید از امپراتوری‌های خاورمیانه‌ای پیشین، فعالیت‌هایی را جهت احداث شهرها، توسعهٔ شبکه‌های آبیاری، و رونق بخشیدن به کشاورزی و تجارت انجام داد. ایلخانیان به‌ویژه در رونق بخشیدن به مسیرهای تجاری که از آسیای مرکزی می گذشتند و به چین می‌رسیدند تلاش‌های بسیاری انجام دادند.

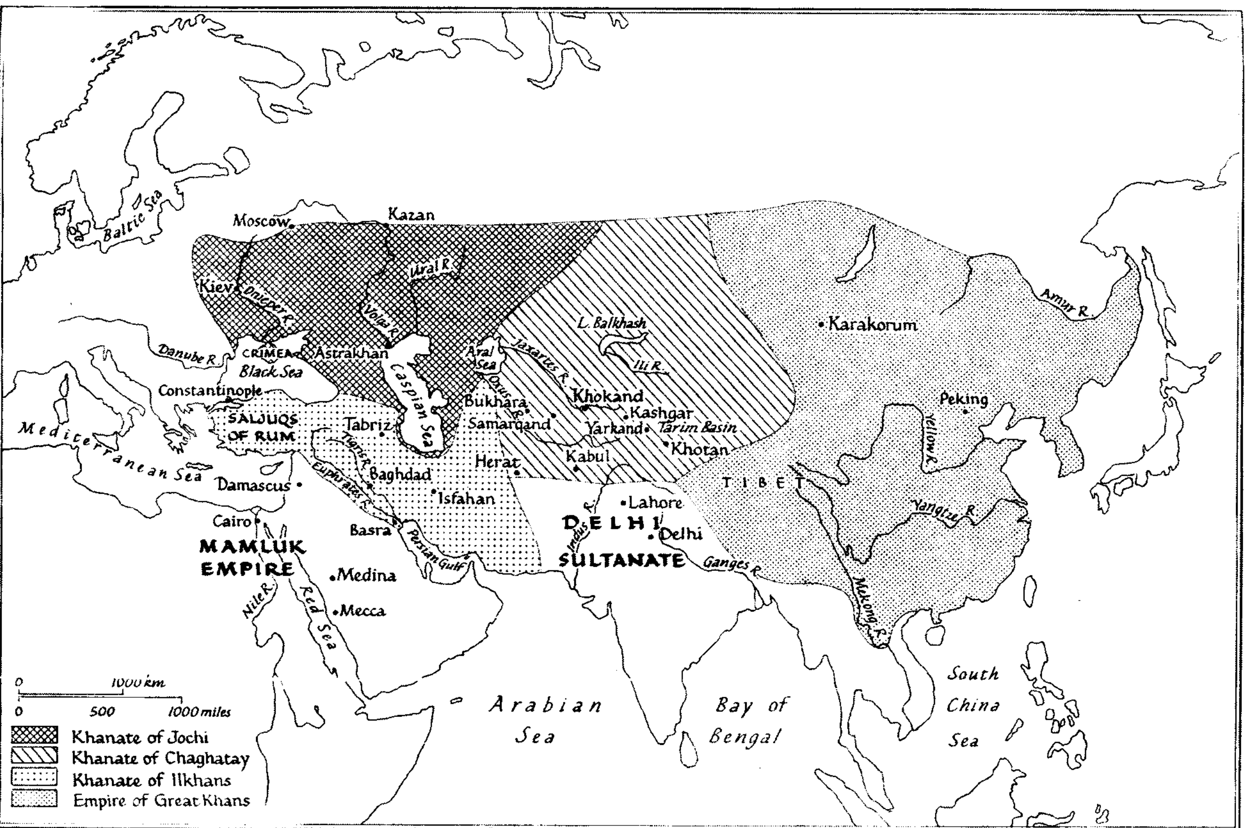
در عین حال رژیم ایلخانیان یك رژیم فاتح و بیگانه بود. این رژیم دارای ارتش متحد و بزرگی بود که از واحدهای مختلف قبیله‌ای تشکیل یافته بود. فرماندهان هر یك از این واحدها خود را به عنوان افراد برتری که دارای حق سلطه بر مردمان مغلوب و اخذ مالیات از آن‌ها می‌باشند تلقی می نمودند. این حس برتری در «یاسا»، قانون مغولان، نیز تجلی یافته بود. یاسا سلطهٔ مغولان بر مردمان سرزمین‌های فتح شده را مشروع تلقی می کرد. نخبگان ایلخانی سعی می کردند تا با توزیع زمین (زمین‌های چراگاهی و زمین‌های کشاورزی) در بین نخبگان نظامی نظر آن‌ها را جلب کنند. نخبگان نظامی نیز این زمین‌ها را در بین هواداران خود تقسیم می‌کردند و بدینوسیله آن‌ها را در کنار خود نگه می‌داشتند. در همین دوره بود که مفهوم «تیول» شکل گرفت. تیول مفهومی بود که هم در بردارندهٔ سنت مغول‌ها در خصوص توزیع چراگاه‌ها بود و هم در بردارندهٔ سنت ایرانیان در خصوص جمع آوری مالیات‌ها. رژیم ایلخانیان همانند امپراتوری سلجوقیان برای استمرار حکومت خود سخت نیازمند حمایت خانواده‌های اشرافی محلی بود. این رژیم همیشه سعی می کرد دیوان‌سالاران، بازرگانان و علمای ایرانی را در کنار خود نگه دارد. از این رو علما در دوران این رژیم توانستند موقعیت و نفوذ از دست رفته خود را باز یابند. آن‌ها ادارهٔ امور مالی و قضایی در دستگاه ایلخانیان را برعهده داشتند. این دسته از نخبگان شهری به دلیل برخورداری از دانش اسلامی ارزش و اعتبار خاصی داشتند و به دلیل مالکیت بر محلات شهری، زمین‌های روستایی و باغ‌های وسیع از نفوذ و قدرت اجتماعی ویژه‌ای برخوردار

بودند. آن‌ها در استمرار حیات رژیم‌های حاکم نقش مهمی داشتند و توانستند با استفاده از نفوذ خود از ظلم و جورهای مغولان بر مردم ایران بکاهند. آن‌ها در دوران مغولان و تیموریان پرسنل اجرایی دولت‌های حاکم را تشکیل می‌دادند.

ایلخانیان به‌رغم سلطهٔ کامل خود به هیچ وجه هویت زبانی یا مذهبی جدیدی را در خاورمیانه عرضه نکردند. در واقع مغول‌ها برعکس عرب‌ها که دین و زبان خاورمیانه را تغییر دادند، خود جذب اسلام و فرهنگ فارسی شدند. آن‌ها حتی باعث آغاز دور جدیدی از نوآوری در فرهنگ فارسی گردیدند. مغولان در زمان حکومت غازان خان اسلام آوردند و مشروعیت فرهنگی خود را بر پایهٔ سنتهای قوم مغول و میراث ادبی فارسی قرار دادند. آن‌ها از تاریخ‌نگاری حمایت کردند و باعث رونق گرفتن آن شدند. حمایت مغول‌ها از تاریخ‌نگاری حاصل نظر خاص آن‌ها دربارهٔ سرنوشت جهان بود. «تاریخ فاتحان جهان»[1]، نوشتهٔ الجوینی (۸۳-۱۲۲۶)، که دربردارندهٔ حکایت چنگیزخان و تصرف ایران توسط وی می‌باشد یکی از آثار مربوط به این دوره است. «خلاصة التواریخ»[2] نوشتهٔ طبیب و وزیر این دوران، رشیدالدین (۱۳۱۸-۱۲۴۷)، یکی دیگر از این آثار می‌باشد. رشیدالدین در این کتاب تاریخ چین، ایران، اروپا، اسلام، و مغول را با نگرش جدیدی به سرنوشت بشر بیان می‌کند. ایلخانیان همچنین همانند دیگر ترکان فاتح به ساخت مقبره‌های ماندگار علاقه‌مند بودند. آن‌ها با استفاده از طرح‌های معماری ایرانی آثار جاویدانی را در تبریز، سلطانیه، و ورامین برجای گذاشتند. مقبرهٔ الجایتو (۱۷ - ۱۳۰۴) در سلطانیه که ساخت گنبد بزرگ آن یکی از دستاوردهای مهم معماری جهان است مهمترین اثر دورهٔ ایلخانیان می‌باشد. در تزئین نمای خارجی این بنا از اندود گچ، سفال، آجر، و کاشی‌های رنگی استفاده شده است.

مغولان در احیا و رونق بخشیدن به هنر نقاشی و تزئین و تذهیب نسخ خطی نیز نقش مهمی داشتند. در دورهٔ حکومت این قوم بر ایران تبریز به مرکز آموزشی پررونقی در این زمینه تبدیل شد. در این دوران آثار تاریخی رشیدالدین، کتاب شاهنامه، کتاب زندگی اسکندر[3]، و

1. The History of the world conquerors.
2. The Compendium Of Histories.
3. The Life Of Alexander.



نقشهٔ ۱۰ . امپراتوری‌های مغولی، در قرن سیزدهم

حکایت‌های کلیله و دمنه مکرراً به نگارش در آمدند و تزئین و تذهیب گردیدند. به علاوه در این دوره به علت مسافرت کارگزاران، سربازان، و بازرگانان مغول به چین و همچنین به علت صدور کالاهایی از این کشور به ایران (از جمله ابریشم و ظروف سفالی) جامعهٔ ایران در برخی از زمینه‌ها تحت تأثیر چینی‌ها قرار گرفت. تأثیر چینی‌ها به ویژه در نقاشی‌هایی که از مناظر، پرندگان، گل‌ها، ابرها، و انسان‌ها توسط ایرانیان این دوره کشیده شده‌اند مشهود می‌باشد. در نقاشی‌های دورهٔ ایلخانیان انسان به دو گونه کشیده می‌شد، برخی از نقاشی‌ها تصویر فرد اشرافی قدبلند و ساکنی را به نمایش می‌گذاشتند که اجزای مختلف صورت آن با دقت و ظرافت ترسیم شده بود؛ در بعضی از این نوع نقاشی‌ها فرد اشرافی در حال اشاره با حرکت سر یا انگشت نشان داده می‌شد. نقاشی‌های دیگری نیز بودند که با کشیدن کاریکاتوری از انسان و بسیار بزرگ جلوه دادن حقایق سعی در به خنده آوردن مردم یا بیان دردها داشتند. خلاصه این که رژیم ایلخانیان چهرهٔ جهان شمول نظام سلطنتی ایران را حفظ کرد و با مفاهیم سیاسی خود آن را تقویت کردند.

رژیم ایلخانیان تا سال ۱۳۳۶ بیشتر دوام نیاورد و همانند امپراتوری سلجوقیان به دولت‌های ایالتی متعددی تجزیه شد. این دولت‌ها پس از مدتی جذب امپراتوری جدیدی شدند که توسط تیمور (۱۴۰۵-۱۳۷۰) و جانشینانش تشکیل و تثبیت گردید. با تشکیل امپراتوری تیمور مرحلهٔ جدیدی از توسعهٔ فرهنگ درباری ایران آغاز گردید. تیمور جنگجوی شجاع و بی‌باکی بود. که با ایجاد گروه‌های متحدی از قبایل طرفدار خود و شکست قبایل دیگر توانست قدرت را در دست بگیرد. وی در سال ۱۳۷۰ سمرقند را به‌عنوان پایتخت خود برگزید و بدین ترتیب جانشین حکومت جغتائیان در ماوراءالنهر گردید. او توانست حمایت نخبگان مذهبی مسلمان از جمله شیخ الاسلام سمرقند و صوفیان را به‌خود جلب کند. نخبگان مذهبی مسلمان با عنوان قاضی، نمایندهٔ سیاسی، و معلم خصوصی شاهزادگان در خدمت حکومت تیمور در آمدند. شاید بتوان گفت که این افراد در جلب حمایت مردمان چادرنشین و شهری برای تیمور و مشروعیت بخشیدن به حکومت وی مؤثر بوده‌اند.

تیمور با قدم گذاشتن بر صحنهٔ قدرت فتوحات گستردهٔ خود در سطح جهان را آغاز

جدول ۱۱. ایران: رویداد شماری کلی

❋ آغاز فتوحات مغول‌ها	۱۲۱۹
❋ سلسلهٔ ایلخانیان	۱۲۵۶ - ۱۳۳۶
❋ تقسیم ایران بین رژیم‌های محلی	- ۱۳۳۶
❋ فتح ایران توسط تیمور	۱۳۷۰ - ۱۴۰۵
* حکومت‌های محلی پس از تیمور	
قراقویونلرها، آذربایجان	۱۳۸۰ - ۱۴۶۸
آق قویونلرها	۱۳۷۸ - ۱۵۰۸
تیموریان هرات	۱۴۰۷ - ۱۵۰۶
* صفویان	
صوفیان بزرگ صفوی:	
صفی‌الدین اسحاق	وفات، ۱۳۳۴
صدرالدین	وفات، ۱۳۹۱
خواجه علی	وفات، ۱۴۲۹
ابراهیم	وفات، ۱۴۴۶
جنید	وفات، ۱۴۶۰
حیدر	وفات، ۱۴۸۸
اسماعیل اول	وفات، ۱۵۲۴
فتح ایران توسط صفویان	۱۵۰۱ - ۱۵۱۰
سلسلهٔ صفویه	۱۵۰۱ - ۱۷۲۲
اسماعیل اول	۱۵۰۱ - ۱۵۲۴
عباس اول	۱۵۸۸ - ۱۶۲۹
❋ افشاریان	۱۷۳۶ - ۱۷۹۲
❋ زندیان	۱۷۵۰ - ۱۷۹۴
❋ قاجاریان	۱۷۷۹ - ۱۹۲۴
❋ پهلوی‌ها	۱۹۲۵ - ۱۹۷۹
❋ جمهوری اسلامی	- ۱۹۷۹

کرد. او از سال ۱۳۷۹ تاسال ۱۴۰۲ با لشکر کشی زیکزاکی بین شرق و غرب توانست ایران، مناطق شمالی هند، آناتولی، و مناطق شمالی سوریه را به تصرف خود در آورد. فتوحات مذکور با نام دفاع از شریعت انجام گرفتند؛ وی با این بهانه که دشمنان او خائنان به اسلام می‌باشند دست به این کشورگشایی‌ها زد. تیمور فرزندان و نوه‌های خویش را به‌عنوان فرمانداران ایالتی منصوب می‌کرد تا امپراتوری‌اش را اداره کنند، ولی همیشه سعی داشت که قدرت آن‌ها را در سطح محدودی نگه دارد. از این‌رو بود که او غالباً محل فرمانداری فرزندان و نوه‌های خود را تغییر می‌داد؛ فرماندهان نظامی و مأموران وصول مالیات را مستقیماً انتخاب می‌کرد و نمایندگان شخصی ویژه‌ای را (داروغه‌ها) برای نظارت بر حکومت فرزندان و نوه‌هایش تعیین می‌نمود.

بعد از مرگ تیمور در سال ۱۴۰۵ امپراتوری او به دو حوزه تقسیم شد که هر یك کانون مهمی برای فرهنگ ایرانی تلقی می‌شدند. در دوران حکومت الغ بیگ[1] (۱۴۰۴-۴۹) ماوراءالنهر به کانون توسعه و پیشرفت علم فلسفه، و معماری ایرانی تبدیل شد. در این زمان شکل جدیدی از تمدن سلطنتی اسلامی - ایرانی پا به عرصهٔ وجود گذاشت. در این دوره بود که آثار تاریخی ماندگاری در سمرقند، بخارا، هرات، و بلخ احداث شدند. مجموعهٔ آرامگاهی «شاهزنده» در سمرقند و «گورمیر» (مقبرهٔ تیمور)، که به خاطر کاشیکاری‌های آبی و فیروزه‌ای خود و گنبد با شکوهش مشهور است از این جمله باشند. الغ بیگ همچنین شخصاً سرپرستی مستقیم گروه نوازندگان، شعرا، و خوانندگان درباری را بر عهده داشت. وی به ستاره‌شناسی نیز علاقه داشت و لذا رصدخانهٔ بزرگی را برای مطالعات علمی خود در محل حکومتش احداث نمود.

در زمان حکومت الغ بیگ رهبران فرقهٔ نقشبندیه و بازرگانان و صنعتگران تنها منادیان دیدگاه‌های مذهبی در سمرقند بودند. در این زمان رهبران صوفی بخارا شورش‌هایی را علیه مقامات سیاسی برانگیختند که در نتیجه، الغ‌بیگ برای آرام کردن آن‌ها دست به احداث و وقف مدارسی در بخارا و سمرقند زد و دستور ساخت خانقاه و مسجد

1. Ulugh - Beg.

بزرگی را در ماوراءالنهر صادر کرد. بعد از مرگ الغ‌بیگ «خواجهٔ احرار» (۹۰-۱۴۰۴) که یکی از بزرگان فرقهٔ نقشبندیه بود توانست قدرت سیاسی محلی را در دست بگیرد. او که زندگی افراد طبقات بالا را به باد انتقاد می‌گرفت از نفوذ زیادی در ارتش و در بین مردم برخوردار بود.

هرات دومین مرکز فرهنگ اسلامی بود. «شاهرخ» (۴۷-۱۴۰۷)، حاکم این منطقه، دارای زندگی اسلام‌مدارانه‌ای بود. او به طور مرتب نماز می‌خواند، روزه می‌گرفت، و به آیات قرآن گوش فرامی‌داد. شاهرخ حاکم جامعه‌ای بود که بازرسان آن اجازه داشتند وارد خانه‌های شخصی افراد شوند و بساط شرابخواری آن‌ها را برهم زنند. هنگامی که سلطان حسین (۱۵۰۶-۱۴۶۹) حاکم هرات گردید این منطقه به کانون فرهنگ ادبی ترك‌ها تبدیل شد. میرعلی شیرنوایی (۱۵۰۱-۱۴۴۱) از درباریان بزرگ و متنفذ دوران سلطان حسین بود. وی که در یك خانوادهٔ دیوان سالار تولد یافته بود و به عنوان شاعر مشهور آن دوره شناخته می‌شد از علوم و هنرهای مختلف حمایت می‌کرد. او به عنوان یك درباری، واسط بین دولت و نخبگان مذهبی شهری بود و در عین حال در فرقهٔ نقشبندیه نیز عضویت داشت. میرعلی بیشتر به خاطر ترجمهٔ آثار فارسی به زبان جغتائی و به خاطر این که زبان جغتائی را به عنوان زبان اصلی فرهنگ ترکی-اسلامی قرار داد مشهور می‌باشد.

در دورهٔ تیموریان هرات و بخارا همچنین به کانون تزئین و تذهیب نسخ خطی تبدیل شدند. مدرسهٔ بهزاد (وفات ۳۶-۱۵۳۵) که در هرات و بعداً در تبریز دایر بود سبك جدیدی را در زمینهٔ تزئین و تذهیب نسخ خطی بوجود آورد. نقاشی‌های دورهٔ تیموریان هریك متشکل از چند صحنهٔ مختلف بودند که به نظر می‌رسید مستقل از هم باشند. هر دیوار، تالار، و باغ در این نقاشی‌ها دارای طرح خاص خود بود. با این حال کلیهٔ صحنه‌های موجود در هر نقاشی - خانه‌ها، باغ‌ها، کاشیکاری‌ها، فرش‌ها، حیوانات، و چهره‌های انسانی - همه جزئی از یك منظرهٔ کلی بزرگتر بودند.

در نقاشی‌های دورهٔ تیموریان همه چیز تحت تأثیر طرح نقاشی قرار می‌گرفت. حتی چهره‌های انسانی نیز در این نقاشی‌ها به گونه‌ای ترسیم می‌شدند که نمایانگر زیبایی‌ها باشند نه بیانگر احساسات انسانی. بنابراین چهره‌های انسانی در این نقاشی‌ها بی‌احساس

جلوه می کردند. نقاش دورهٔ تیموری همانند شاعر درباری در پی خرسندی تماشاگران و یا به نمایش گذاشتن شکوه و جلال پشتیبان خود بود. خلاصه این که نقاشی‌های این دوره از عمقی احساسی و عاطفی برخوردار نبودند.

صوفیان و صوفیگری نیز بر نقاشی ایرانی اواخر قرن پانزدهم بسیار تأثیر گذاشتند. در این دوره برخی از نقاشان سعی می کردند تا با به تصویر کشیدن داستان‌های عاشقانه از جمله داستان لیلی و مجنون مضامین معنوی مورد نظر خود را به نمایش بگذارند. برخی از این نقاشی‌ها جریان آخرین ملاقات دو عاشقی را به نمایش می گذاشتند که به خاطر دیدار یکدیگر قبل از کامیاب شدن هوشیاری خود را از دست داده بودند. صحنهٔ مذکور بیانگر این حقیقت بود که صوفی تنها بعد از مرگ خود می تواند به معشوق دست یابد. در نقاشی‌های عاشقانهٔ این دوره اشیاء مادی از معانی و مفاهیمی معنوی برخوردار بودند. برای مثال دروازه‌ها و درهای ترسیم شده در این نقاشی‌ها به انتقال انسان از جهان برون به جهان درون یعنی از جهان ماده به جهان معنویت اشاره داشتند.

مغول‌ها و تیموریان اگرچه حکومت پادشاهی در ایران را احیا کردند اما در عین حال تحولات منفی گسترده‌ای را در ساختار جامعهٔ ایران پدید آوردند. در جریان دو قرن دوازدهم و سیزدهم ترك‌ها و مغولان بسیاری به ایران مهاجرت کردند و در مناطق شمال‌غربی ایران و آناتولی شرقی سکنی گزیدند. همچنین تا قرن چهاردهم جمعیت بزرگی از ترکان در شرق ایران و منطقه جیحون اسکان یافتند. از آن زمان تا کنون یك چهارم جمعیت ایران را ترك‌ها تشکیل می‌دهند. ورود ترکان به ایران اساس و بنیان اقتصاد این کشور را درهم ریخت. از جمله این که زمین‌های کشاورزی بسیاری به چراگاه تبدیل شدند و لذا روستائیان مجبور شدند از محل زندگی خود مهاجرت کرده، به کشاورزی در ته دره‌ها و چراندن گوسفندان خود در ارتفاعات کوه‌های همجوار روی آورند. تنها در دورهٔ حکومت غازان خان (۱۳۰۴ـ۱۲۹۵) بود که ایلخانیان سعی کردند بین فعالیت‌های کشاورزی و دامپروری تعادل برقرار کنند و نظام مالی جدیدی را بنیان نهند که هم حافظ منافع مردمان کشاورز باشد و هم حافظ منافع مردمان شبانکاره. به هر ترتیب در دورهٔ مغولان و تیموریان ایران به دو دنیای اقتصادی و فرهنگی مختلف تقسیم شد: یکی دنیای روستائیان

کشاورزپیشه و دیگری دنیای کوچ نشینان شبانکاره.

به علاوه در این دوره نهادهای سیاسی جدیدی وارد ایران گردیدند. نهادها و سنت‌های سیاسی مغولان و اقوام ترك در این دوره وارد ایران شدند و در کنار نهادهای سلطنتی ایرانی و تشکیلات جمعی اسلامی قرار گرفتند. در حالی که از نظر ایرانیان جامعه به عنوان نهادی شناخته می‌شد که تحت ادارهٔ یك نظام سلطنتی موروثی قرار داشت در نظر ترکان جامعه، نهادی بود که حاکم آن برپایهٔ مبارزهٔ نظامی تعیین می‌شد. از نظر آن‌ها فرمانروایی، چیزی بود که باید با جنگ بدست می آمد و با سرکوب مداوم رقبا تداوم می‌یافت.

در جوامع ترك و مغول، واحدی اجتماعی وجود داشت بنام اویماق[1]. اویماق در واقع واحدی با ماهیتی نظامی بود که طایفه‌ای بزرگ هستهٔ اصلی آن را تشکیل می‌داد. رئیس این طایفه رهبری اویماق را در دست می گرفت. او از سوی طایفهٔ خود، و از سوی رؤسا و اعضای طوایف کوچکتر که عضو اویماق بودند مورد پشتیبانی قرار می گرفت. حمایت این افراد و طوایف از طریق مذاکره و یا با زور شمشیر جلب می‌شد. رهبر هر اویماق از توان نظامی اویماق جهت اخذ مالیات از مردمان شهری و روستایی، و تشکیل حکومتی محلی در درون یك دژ یا قلعه استفاده می کرد. اعطای رسمی حق جمع آوری مالیات و واگذاری ادارهٔ امور محلی از سوی رژیم حاکم به رؤسای اویماق‌ها باعث افزایش بیش از پیش قدرت آن‌ها می گردید.

با این وجود اویماق‌ها عموماً از ثبات لازم برخوردار نبودند زیرا این واحدها برپایهٔ قدرت شخصی رؤسای خود و نیروی جنگاوران، طوایف و گروه‌های نیمه مستقلی قرار داشتند که همیشه منافع خود را مورد نظر قرار می‌دادند. آن‌ها دائماً برای تصاحب مقام ریاست با هم رقابت می کردند و مرتباً علیه رؤسای اویماق‌ها دست به شورش می‌زدند. رؤسای طوایف کوچکتر همیشه مشروعیت رئیس اویماق را زیر سؤال می‌بردند. بدین ترتیب رقابت بین اعضای مختلف یك اویماق باعث بی ثبات شدن این واحدها و

1. Uymaq

دست‌به‌دست شدن سریع مقام ریاست اویماق می‌شد.

در اثر ورود ترک‌ها و مغولان به ایران تا حدودی میراث کشاورزی و سیاسی ایران باستان و همچنین میراث کشاورزی و سیاسی مربوط به دوران اولیهٔ اسلامی از بین رفت. با ورود این اقوام به ایران دامپروری در ایران گسترش یافت، تولیدات کشاورزی و درآمد حاصل از آن‌ها کاهش پیدا کردند و شکل جدیدی از اویماق پدید آمد که به فعالیت‌های سیاسی روی آورد و به مخالفت با نظام حاکم پرداخت. بنابراین دولت‌هایی که پس از سلجوقیان بوجود آمدند دارای میراثی دوگانه بودند: یکی حکومت سلطنتی ایرانی و دیگری واحدهای سیاسی تشکیل شده توسط اویماق‌ها. آن‌ها برای حفظ حکومت سلطنتی خود و متمرکز کردن حکومتشان می‌بایست با این واحدهای سیاسی ـ نظامی نیز به مقابله می‌پرداختند. چنانچه ملاحظه خواهیم کرد تحولات تاریخی بعدی در ایران برپایهٔ روابط بین دولت و اویماق‌ها شکل می‌گیرند.

به علاوه در نتیجه ویرانگری‌های مغول‌ها در ایران، ظهور رژیم‌های بی‌ثبات و ظالم در این منطقه، و مهاجرت شبانکارگان ترك به آن تشکیلات اجتماعی ـ مذهبی جدیدی در جامعهٔ این کشور پدید آمدند. با تخریب و ویرانی گستردهٔ شهرها و فقدان یك حکومت حمایت کننده از اسلام، رهبری مذهبی در آناتولی غربی، شمال غربی ایران، و شمال بین‌النهرین در دست مبلغان صوفی مسلك قرار گرفت. این مبلغان که از طرق معجزه آسایی بیماران را علاج می‌کردند و دارای نیروهای اسرارآمیزی بودند ادعای مرجعیت دینی مردم را داشتند. اینان به پیروان خود مژده می‌دادند که بالاخره نجات بخشی خواهد آمد تا مردم عادی را از شرایط سخت سیاسی و اقتصادی زمان برهاند. این نجات بخش «قطب عالم ملکوت» و پناه ستمدیدگان معرفی می‌شد. صوفیان جنبش‌های محلی متعددی را بوجود آوردند و بدینوسیله به مخالفت با اعمال سرکوبگرانهٔ رژیم‌های حاکم برخاستند. این جنبش‌ها متشکل از مردمان روستایی بودند.

برخی از این جنبش‌ها در خور توجه می‌باشند. جنبش کبراویه که در قرن سیزدهم و در غرب ایران ظهور یافت از آن جمله می‌باشد. این فرقه به نام نجم الدین کبری (۱۱۴۵/۶ـ۱۲۲۱) معروف است اما مؤسس واقعی آن سمنانی (۱۳۳۶ ـ ۱۲۶۱) می‌باشد.

این فرقه که اعضای خانوادهٔ پیامبر از جمله علی(ع) را در کنار رهبران بزرگ اهل سنت (از جمله ابوبکر و عمر) محترم می‌شمرد هم در بین سنیان و هم در بین شیعیان پیروانی پیدا کرد. کبراویه همچنین در نظر داشت تا بودائی‌ها و مشرکان را به سمت پذیرش اسلام سوق دهد. حروفیه نیز جنبش مهم دیگری بود که توسط فضل الله استرآبادی (وفات ۱۳۹۴) تأسیس شد و اسلام عامه پسندتری را ارائه داد. استرآبادی خود را امام غایب نامید و مدعی شد که به وحی مستقیم الهی دسترسی دارد. او معتقد بود می‌توان از طریق تفسیر حروف و فهم معانی ضمنی نهفته در آن‌ها به امور غیبی و ملکوتی علم پیدا کرد. زیرا حروف مظهری از وجود خدا می‌باشند. فضل‌الله عقیده داشت که علم به امور غیبی و آسمانی باعث رستگاری انسان می‌شود. علاوه بر این‌ها جنبش‌های دیگری نیز وجود داشتند که از درگیری نهایی بین خیر و شر و آزادی بشر با ظهور قریب الوقوع مهدی خبر می‌دادند. جنبش سربداران که توسط شیخ خلیفه (اواسط قرن چهاردهم) و شاگردش شیخ حسن جوری تأسیس شد بر این عقیده بود که امام غایب به زودی می‌آید و جهان را از چنگال فساد می‌رهاند. این جنبش با رهبران و اربابان محلی متحد شد و علیه سلطهٔ مغول به پا خاست. نوربخش (۱۴۶۵ـ۱۳۹۳) نیز همانند بسیاری از صوفیان مبارز معتقد بود مهدی راستین کسی است که با نام اسلام جهاد می‌کند. او در کردستان به پاخاست و شورشی را علیه حکام محلی تیموری به راه انداخت.

جنبش صفویه که توسط شیخ صفی‌الدین (۱۳۳۴ـ ۱۲۵۲)، صوفی سنی مسلکی که در خانواده‌ای کُرد در شمال غربی ایران متولد شده بود، نمود دیگری از احیای اسلام عرفی[1]، در مخالفت با سلطهٔ ظالمانه و ستمگرانهٔ حکام بود. این جنبش برخلاف جنبش‌های دیگر موفق به فتح ایران و تأسیس سلسله‌ای شد که از سال ۱۵۰۱ تا سال ۱۷۲۲ پابرجا بود. شیخ صفی‌الدین با تبلیغ اسلامی اصلاح شده جنبش خود را آغاز کرد. پس از وی، پسرش، صدرالدین رهبری فرقهٔ صفویه را در دست گرفت (۱۳۹۱ـ۱۳۳۴). صدرالدین به این فرقه ماهیتی موروثی و سیاسی بخشید. او اولین رهبر صفویه بود که ادعا

1. Popular Islam.

کرد از نسل پیامبر می‌باشد. صدرالدین با احداث اقامتگاه‌ها و مدارسی در اردبیل مقر این فرقه را گسترش داد و بر فعالیت‌های تبلیغی جنبش بیش از پیش افزود. وی همچنین در درون فرقه نظامی سلسله مراتبی را بوجود آورد. در این نظام رهبر فرقه «مرشد» نامیده می‌شد. هر مرشد دارای نمایندگان مستقیمی بود که «خلیفه» نام داشتند. خلیفه‌ها بر مبلغان، دستیاران مبلغان، محصلان، و بر تازه واردان نظارت داشتند.

در قرن پانزدهم جنبش صفویه به نیروی سیاسی قدرتمندی در مناطق شمال غربی ایران و مناطق شرقی آناتولی تبدیل شد. با فروپاشی رژیم تیموریان و بروز درگیری‌های تلخ بین قبایل مختلف ترك این جنبش از فرصت استفاده کرد و از فعالیت‌های تبلیغی به فعالیت‌های مبارزاتی روی آورد. شیخ جنید (صوفی بزرگ ۶۰-۱۴۴۷) اولین مرشد این جنبش بود که بر اهمیت جهاد تأکید می‌کرد. او طرفدارانش در آناتولی شرقی را گردهم آورده بود و به وسیلهٔ آن‌ها حملاتی را علیه مسیحیان گرجستان و ترابوزان[1] انجام می‌داد. اما به زودی جنگ‌های او علیه مسیحیان به جنگ‌هایی علیه دولت‌های مسلمانی تبدیل شد که وی آن‌ها را رژیم‌های کافر می‌خواند.

صفویان برای تداوم سیاست مبارزاتی خود نیاز به جلب حمایت هرچه بیشتر افراد و رؤسای قبایل و اویماق‌های مختلف داشتند. طرفداران صفویان در آناتولی گروه‌هایی بودند که از آسیای صغیر و سوریهٔ شمالی آمده بودند. با توجه به این که این گروه‌ها با نام منطقه‌ای که از آن آمده بودند شناخته می‌شدند می‌توان دریافت آن‌ها به هیچ وجه ماهیت فامیلی یا قبیله‌ای نداشتند. حامیان ایرانی صفویان نیز شبانکارگان، کشاورزان، صنعتگران، و رؤسای طوایف ترك، کُرد و لُری بودند که برای مقابله با طوایف قدرتمندتر به این جنبش پیوسته بودند. یکی از تاکتیك‌های شیخ جنید برای بدست آوردن طرفداران جدید این بود که با خانواده‌های اشراف محلی پیوند ازدواج برقرار می‌کرد. این عمل هم باعث برقراری اتحاد بین خانواده‌ها و او می‌شد و هم باعث می‌شد که قبایلی به طور کامل به جنبش صفویه بپیوندند. در دورهٔ جنید کلاهی سرخ رنگ به نماد سربازان و مریدان خانوادهٔ صفویه تبدیل

1. Trebizond.

شد. از آن پس سربازان جنبش صفویه را قزلباش یعنی سرسرخ می نامیدند.

در زمان اسماعیل (۱۵۲۴ـ۱۴۸۷) جنبش صفویه پس از وقفه‌ای مجدداً به فعالیت‌های سیاسی ـ نظامی روی آورد. در این زمان پایه‌های عقیدتی جنبش تشریح و تبیین شد و طرفداری صفویه از تشیع علنی گردید. شاه اسماعیل خود را امام غایب شیعیان، صورت تناسخ یافتهٔ علی(ع)[1]، و تجسم خدا معرفی می کرد. او مدعی بود که از نسل امام هفتم و هفتمین نسل از خانوادهٔ صفویه می‌باشد. شاه اسماعیل اعتقاد داشت هر امامی دارای «آتشی الهی»[2] می‌باشد که پس از مرگش به نسل بعد از وی منتقل می‌شود. تأکید صفویه بر اصل و تبار و ادعای آن‌ها مبنی بر هم تبار بودن با ائمه عامل مهمی در مشروعیت بخشیدن به اصل «جانشینی موروثی» در امپراتوری آن‌ها بود. این اصل، خود به عنوان عامل مهمی در حفظ ثبات امپراتوری عمل نمود. اسماعیل سعی می کرد آمیزه‌ای از عقاید و تعالیم جنبش‌های صوفیگری را که در آناتولی و شمال غربی ایران به ظهور رسیده بودند ارائه کند. او همچنین تلاش می‌نمود ملقمه‌ای از گرایش‌های مختلف مذهبی از جمله مذهب تشیع، مذهب اهل تسنن، بودائیسم، و زردشتی گری را ارائه نماید. یکی دیگر از ادعاهای اسماعیل این بود که روح خضر ـ دارندهٔ دانش قدیم ـ و روح عیسی در وی حلول کرده است. او همچنین با این ادعا که آتش ازلی الهی روحش را روشنی بخشیده است (آتشی که قبل از قرآن و خلق جهان وجود داشته است، و از خانوادهٔ پیامبر به اسماعیل انتقال یافته است) خود را در آن واحد هم مهدی و هم شاه می‌دانست. یعنی هم خود را رهبر دنیوی مردم معرفی می کرد و هم رهبری مذهبی، اینگونه ادعاها که به رهبران بعدی صفویه نیز نسبت داده شدند بر فرمانبرداری کامل قزلباش‌ها و مردم از رهبران جنبش صفویه تأکید می کردند. با توجه به این ادعاها زیر سؤال بردن صلاحیت رهبر جنبش در حکم ارتداد بود.

ستیزه جویی سیاسی صفویان و تأکید آن‌ها بر ادعاهای مذهبی خود دو ویژگی جدیدی بودند که در جنبش‌های صوفیگری ایران تا آن زمان مشاهده نمی‌شد. بدین ترتیب

---

۱. یعنی کسی که روح حضرت علی(ع) در وی حلول کرده است.

2. Divine Fire.

صفویان نوع جدیدی از جنبش‌های صوفیگری را پدید آوردند. در حالی که جنبش‌های مهدویت باور دیگر پیرو مذهب اهل تسنن بودند و یا بدون تعهد به مکتب تشیع صرفاً برای دفاع از اسلام، از ائمه شیعه و تعالیم آن‌ها حمایت می کردند. صفویان مدعی بودند خود مظهر و تجسم ائمه هستند. آن‌ها که سربازان، رؤسای قبایل، و جنگاوران ترك بسیاری را به استخدام درآورده بودند از نفوذ مذهبی خود برای ایجاد ائتلافی بین رؤسای اویماق‌های مختلف و تشکیل جنبش مذهبی ـ سیاسی گسترده‌ای استفاده نمودند و بدین ترتیب توانستند امپراتوری صفویه را بنیاد نهند.

امپراتوری صفویه هنگامی تشکیل گردید که به علت ورود مفاهیم و تعاریف ترکی و مغولی در خصوص حکومت، جایگاه نظام سلطنتی در ایران تقویت شده بود و علی‌رغم آن بنیان‌های مذهبی و سیاسی حکومت مرکزی دچار ضعف و تزلزل گردیده بودند. مهاجرت اقوام بسیاری از آسیای مرکزی به ایران و بی‌ثباتی دولت‌های مغول و تیموریان دو عاملی بودند که باعث افزایش و تقویت گروه‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای در پیش از تشکیل امپراتوری صفویان گشته بودند؛ اویماق‌ها از جملهٔ این گروه‌ها بودند که قدرت بسیاری داشتند. به دنبال ظهور این گروه‌ها مردمان کشاورز پیشه هم به طریقت‌های صوفیگری روی آوردند. آن‌ها که سخت مورد استثمار و آزار گروه‌های مذکور قرار گرفتند برای یافتن رهبرانی جهت مبارزه علیه این گروه‌ها به صوفیان روی آوردند و لذا جنبش‌های صوفیگری متعددی را به راه انداختند. صفویان برای تشکیل حکومت خود، هم از مردمان کشاورز پیشه استفاده کردند و هم از نیروهای نظامی اویماق‌ها. بدین ترتیب امپراتوری که آن‌ها بوجود آوردند، بر سه پایهٔ نیروهای حکومتی، نیروهای قبیله‌ای و نیروهای مذهبی قرار داشت.

ایران در عصر صفویه

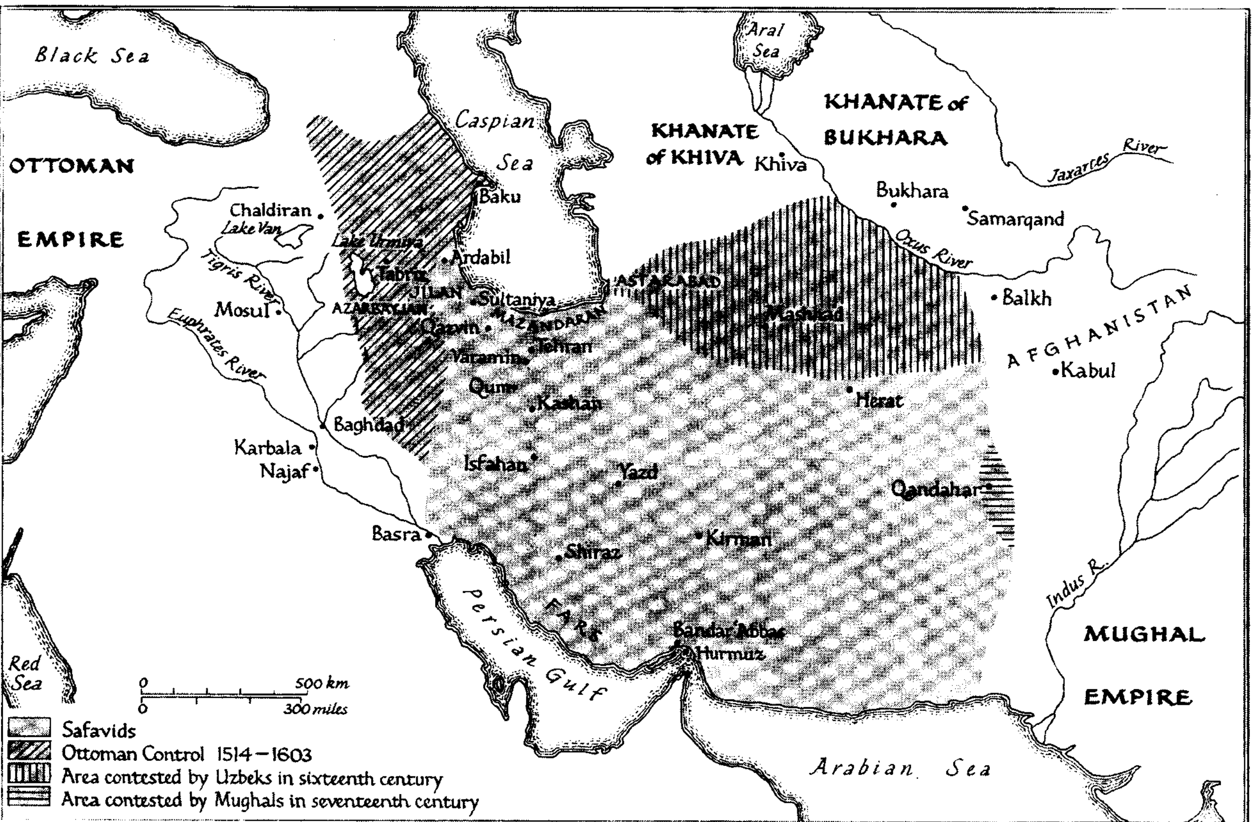
اسماعیل در سال ۱۵۰۱ تبریز را به تصرف آورد و خود را پادشاه ایران نامید. وی در طول دههٔ اول قرن شانزدهم توانست کل ایران را متصرف شود. در زمانی که امپراتوری عثمانی از طرف غرب تا آن سوی آناتولی شرقی، و امپراتوری شیبانیان از طرف مشرق تا رود جیحون را تحت کنترل خود درآورده بودند شاه اسماعیل توانست مرزهای ایران را

گسترش دهد و بیگانگان را از کشور بیرون براند. مرزهای کنونی ایران تقریباً همان مرزهایی است که در زمان شاه اسماعیل تثبیت شد. این مرزها خاورمیانه را به سه حوزهٔ فرهنگی ترک‌های عثمانی، ایرانیان، و مسلمانان آسیای مرکزی تقسیم می‌کردند. در اثر رقابت‌های سیاسی بین رژیم‌های این سه حوزه رابطهٔ فرهنگ اسلامی عثمانیان با فرهنگ اسلامی ایران قطع گردید و شکاف فرهنگی بین ایران و آسیای مرکزی نیز افزایش یافت.

مشکلاتی که صفویان در راه ساختن مجدد دولت و جامعه در ایران با آن مواجه بودند کم نبود. قرن‌ها ناآرامی سیاسی زیر بنای اقتصادی این منطقه را ویران کرده بود. تولیدات کشاورزی و شهری این منطقه در اثر تهاجمات چادرنشینان به تدریج کاهش یافته بود. سیر قهقرایی اقتصادی در این منطقه در واقع به معنای کاهش منابع مورد نیاز یك دولت متمرکز بود. کاهش جمعیت کشاورزپیشه نیز در حقیقت به معنای کاهش منابع نیروی انسانی برای حکومت بود.

مشکل اصلی دولت صفوی عبارت بود از تحکیم موقعیت مذهبی پادشاه و تثبیت تسلط نظامی و اداری حکومت مرکزی بر اویماق‌های قزلباشی که ایران را به تصرف صفویان درآورده بودند. در زیر سطح دولت صفوی، ایران عملاً بین اویماق‌های مختلف تقسیم شده بود. طایفهٔ غالب در هر اویماق بر طوایف مطیع خود، بر وابستگان قبیله‌ای خود و بر شهرها و روستاها حکمرانی می‌کرد. برای مثال «موصللوها»[1] که در ابتدا بر سوریهٔ شمالی و آناتولی شرقی حکمرانی می‌کردند در دورهٔ صفویان مناطق وسیعی از غرب ایران را تحت کنترل خود درآورده بودند، «اُستاجلوها»[2] نیز توانسته بودند قلمرو خود را از موطنشان (گیلان) تا آذربایجان و کوه‌های البرز گسترش دهند. به علاوه رؤسای اویماق‌ها دارای مسؤولیت‌هایی در دولت صفوی بودند. همچنین مبالغی به عنوان یارانه و درآمد مالیاتی به آن‌ها داده می‌شد، سربازانی در اختیار آن‌ها گذاشته می‌شد، و امتیازهای اقتصادی متعددی برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شد. مجموعهٔ این حقوق و امتیازات باعث قدرتمند شدن هرچه بیشتر اویماق‌ها و رؤسای آن‌ها گردیده بودند. اما گروه‌های سست قبیله‌ای و

1. Mausillus.
2. Ustajlus.



نقشهٔ ۱۱ . ایران در دوران صفویان: قرن هفدهم

اویماق تنها مدعیان قدرت سیاسی در ایران صفوی نبودند، بلکه اویماق‌ها خود با مخالفت طبقه متوسط شهری و کشاورزانی مواجه بودند که در گروه‌های مذهبی مخفی سازماندهی شده بودند. در سال‌های ۱۵۳۷ و ۱۵۳۸ مردمان فارس استرآباد شورشی را به رهبری محمد صالح بوتوکچی[1] علیه نخبگان ترك حاکم برپا کردند. بوتوکچی خواستار برابری، مساوات و رهایی مردم ستمدیده از چنگال حکام ظالم بود. شورش‌های کشاورزی مشابهی نیز در مازندران، گیلان، آذربایجان، فارس، و افغانستان به راه افتادند. بدین ترتیب گروه‌های کشاورز نیز تحت رهبری رؤسای قبایل، بازرگانان، و صوفیان به مبارزه‌ای چندجانبه برای کسب قدرت سیاسی و اجتماعی دست زده بودند. در سرتاسر دورهٔ صفویان سلسلهٔ حاکم تنها از کنترل محدودی بر مناطق تحت سلطهٔ خود برخوردار بود. در واقع پادشاه بر جامعه‌ای حکمرانی می‌کرد که در سطح محلی تحت کنترل اویماق‌ها و گروه‌های دیگر قرار داشت؛ این گروه‌ها برای توسعهٔ قلمرو نفوذی خود دائماً با هم می‌جنگیدند.

صفویان برای مقابله با این پراکندگی قدرت سعی کردند به قدرت نظامی و اداری دولت تمرکز ببخشند و تشکیلات مذهبی جدیدی را بوجود بیاورند که از یك طرف قدرت شاه را افزایش دهند و از طرف دیگر از قدرت نخبگان محلی بکاهند. شاه اسماعیل در راستای این اهداف تلاش کرد تا دستگاه اداری را بوروکراتیك نماید و با کاهش قدرت نظامیان ترك، قدرت مقامات فارس نژادی را که در دستگاه حکومتی مشغول به خدمت بودند افزایش دهد. از این رو وی یکی از مقامات فارس را به عنوان «وکیل» خود مسؤول ادارهٔ حکومت، ارتش و همچنین سرپرست امور مذهبی قرار داد. شاه اسماعیل مدیریت امور داخلی کشور را نیز برعهدهٔ «وزیری» که فارس بود گذاشت. به علاوه وی زمین‌هایی را به فرماندهان نظامی (امیران) واگذار کرد و در مقابل از آن‌ها خواست تا مبالغی را به حکومت مرکزی بدهند و مخارج گروهی از سربازان حکومت را تأمین کنند. او همچنین سعی کرد با انتصاب مردان پایین رتبه‌تر اویماق‌ها به عنوان فرماندهان نظامی قدرت فرماندهان بزرگ قزلباش را محدود کند و بدین وسیله کنترل ارتش را در دست بگیرد. وی عالمی دینی را نیز

1. Bitikchi.

به عنوان سرپرست دستگاه قضایی و موقوفات قرارداد (این شخص «صدر» نامیده می‌شد). در کنار این اقدامات شاه اسماعیل به تقلید از رژیم‌های نخستین اسلامی سپاهیانی نیز از بردگان گرجی، ترك، چرکسی[1]، و ارمنی تشکیل داد تا بدینوسیله از قدرت جنگسالاران ترك بکاهد.

پس از مرگ شاه اسماعیل تلاش برای تمرکز بخشیدن به قدرت سیاسی تا اواخر قرن شانزدهم متوقف شد. در این زمان شاه عباس (۱۶۲۹ـ۱۵۸۸) به قدرت رسید و برنامهٔ ایجاد دولتی متمرکز را از سر گرفت. وی سعی کرد با کاهش قدرت اویماق‌ها (از طریق تقویت ارتش متشکل از بردگان)، ایجاد یك دستگاه اداری متمرکز، برقراری رونق اقتصادی، و احیای بنیان‌های مذهبی و سنتی مشروعیت صفویان، نظام سیاسی حکومت خود را به طور کلی دگرگون کند.

شاه عباس اقدامات اصلاحی خود را با تجدید سازمان ارتش آغاز کرد. او حامیان قزلباش خود را گرد هم جمع کرد و از آن‌ها سپاهی با نام «شاهسون» یا دوستداران شاه تشکیل داد. او همچنین سپاهیانی از غلامان ارمنی و گرجی بوجود آورد و آن‌ها را تحت رهبری گرجی تازه مسلمانی به نام الله‌وردی خان قرار داد. شاه عباس همچنین با هدف مُدرن کردن ارتش و رساندن توان نظامی خود به توان نظامی امپراتوری عثمانی برای اولین‌بار از تفنگ‌های سرپر و واحدهای توپخانه در ارتش استفاده کرد. ترکیبی از نیروهای غلام قفقازی و پیاده نظام ایرانی به همراه واحدهای توپخانه چنان قدرتی به شاه عباس بخشیدند که توانست به وسیلهٔ آن مرزهای حوزهٔ قلمرو خود را حفظ کند و اقتدار و نفوذ داخلی خود را افزایش دهد. بدین ترتیب شاه عباس برای مقابله با نخبگان مستقل در ایران از تشکیلات نظامی دولت‌های اسلامی خاورمیانه‌ای که قرن‌ها پیش وجود داشتند الگو گرفت.

شاه عباس در نظر داشت که ارتش غلامان خود را از حمایت دستگاه اداری نیز برخوردار کند اما تحقق این امر مستلزم تجدید سازمان دستگاه مذکور بود. لذا وی زمین‌های کشاورزی را از کنترل قزلباش‌ها خارج کرد، آن‌ها را به عنوان زمین‌های سلطنتی

---

۱. Circassian، یکی از طوایف قفقازی.

قرار داد، و مسؤولیت سرپرستی و کشت این زمین‌ها را بر عهدهٔ وزیران خود گذاشت. وزرای مذکور به علاوه می‌بایست در زمینهٔ گسترش شبکه‌های آبرسانی این زمین‌ها سرمایه گذاری می کردند، از کشاورزان در مقابل ظلم و ستم دیگران حمایت می‌نمودند، و جریان جمع آوری کامل مالیات‌ها و مال الاجاره‌ها را تضمین می‌نمودند. با این حال شاه عباس به دستگاه اداری خود تمرکز کاملی نبخشید. او برای پرداخت حقوق سربازان به الگوی اسلامی و ایرانی واگذاری اقطاع متوسل شد. اقطاع واگذار شده گاهی اوقات از تحت نظارت حکومت مرکزی خارج می‌شدند و به زمین‌های شخصی تبدیل می گردیدند.

سیاست تمرکزگرایی شاه عباس تأثیرات عمیقی بر روی نهاد اویماق گذاشت. این سیاست منجر به کاهش قدرت نخبگان ترك و قدرت یافتن غلامان نظامی (اینان بعداً به رهبران اویماق‌ها تبدیل شدند) و مقامات فارس گردید. شاه عباس در نظر داشت تا قدرت نخبگان محلی ضعیف تر را افزایش داده و از قدرت نخبگان بسیار متنفذ محلی بکاهد. وی توانست بدون تغییر ساختار سیاسی اویماق‌ها قدرت نخبگان بزرگ ترك را کاهش دهد و تعادل قدرتی را بین حکومت مرکزی و نخبگان اویماق‌ها برقرار نماید. این تعادل تا پایان حیات شاه عباس تداوم یافت.

هزینهٔ اصلاحات نظامی و اداری شاه عباس تا حدودی از طریق فعالیت‌های گستردهٔ بازرگانی تأمین می‌شد. او تولید ابریشم را افزایش داد و جریان عرضهٔ آن را در دست تجاری که تحت کنترل دولت بودند گذاشت. در زمان وی، دولت با آوردن بازرگانان ارمنی به اصفهان و قراردادن آن‌ها به عنوان واسطهٔ بین خود و مشتریان خارجی توانست از جایگاه مهمی در تجارت ایران برخوردار شود. شاه عباس همچنین کارخانه هایی را احداث کرد تا به تولید محصولات لوکس برای خانوادهٔ سلطنتی و صادرات بپردازند. صنعت تولید فرش هم که یك صنعت خانگی بود در انحصار کارخانه‌های بزرگی درآمد که همه در اصفهان متمرکز بودند. صنعت تولید ابریشم و صنعت تولید پارچه‌های مخمل، حریر، ساتن، و تافته[1] نیز در دوران شاه عباس تحت اختیار و انحصار خانوادهٔ سلطنتی قرار گرفتند. در این

۱. ابریشم و پارچه‌های مخمل، حریر، ساتن، و تافته از جمله کالاهای مهم صادراتی به اروپا بودند.

دوره همچنین سفالگران ایرانی با تقلید از «چینی» چین و با کمك چینیانی که از کشور چین به ایران آورده شده بودند «چینی» ویژه‌ای را ابداع کردند. همچنین شاه عباس با احداث جاده‌ها و کاروانسراهای مختلف باعث گسترش و رونق تجارت در سراسر ایران شد.

نخستین فرصت ایران برای ورود مستقیم به صحنهٔ تجارت بین الملل در دوران صفویه، حاصل کمك و ابتکار عمل بریتانیا بود. از اوایل قرن شانزدهم پرتغالی‌ها کنترل تجارت در اقیانوس هند را در دست گرفته بودند و بریتانیا در پی فرصتی برای راندن آن‌ها از این منطقه بود تا بتواند به ادویه و کالاهای لوکس شرق دسترسی مستقیم پیدا کند. اولین انگلیسی‌هایی که بر خاك ایران قدم گذاشتند روبرت و آنتونی شرلی بودند. آن‌ها بازرگانان ماجراجویی بودند که در سال ۱۵۹۸ وارد ایران گردیدند. در سال ۱۶۱۶ کمپانی هند شرقی انگلیس از حق تجارت آزادانه در ایران برخوردار شد و در عوض این امتیاز، بریتانیایی‌ها به شاه عباس کمك کردند تا پرتغالی‌ها را از بندر هرمز در خلیج فارس براند و بندر جدیدی در آن جا بسازد (بندرعباس). این پیروزی مشترك، هلند را بر آن داشت تا وارد صحنهٔ تجارت با ایران شود. با ورود هلند، انگلیس نتوانست موقعیت خود را حفظ کند و لذا تا سال ۱۶۴۵ از صحنهٔ رقابت خارج شد. کمپانی هند شرقی فرانسه نیز در سال ۱۶۶۴ وارد صحنه شد ولی اولین پیمان ایران و فرانسه تنها در سال ۱۷۰۸ منعقد گردید. اعطای امتیازات تجاری و حمایت از فرقه‌های مسیحی در ایران از جمله مفاد آن بود. در عین حال پس از مدتی دولت انگلیس توانست مجدداً نفوذ خود را در ایران باز یابد و به مدت دو قرن (قرن هیجدهم و نوزدهم) قدرت برتر اقیانوس هند و خلیج فارس باشد.

به هر ترتیب در زمان شاه عباس بازرگانان ارمنی که از یك سو با بریتانیایی‌ها، فرانسوی‌ها، و یا هلندی‌ها پیوند داشتند و از سوی دیگر از حمایت شاه برخوردار بودند توانستند سریعاً پیشرفت کنند و در زمینه تجارت ابریشم، فرشهای پشمی، شال[1]، و چینی جات به رقبای عمده‌ای برای تجار پرتغالی و عثمانی تبدیل شوند. آن‌ها بعد از شاه عباس نیز توانستند موقعیت خود را حفظ کنند. اما در اواخر قرن هفدهم تجارت بین المللی

1. Shawl.

ایران عمدتاً تحت کنترل تجار اروپایی قرار گرفت.

بخش اصلی برنامهٔ اقتصادی و اداری شاه عباس ایجاد یك پایتخت جدید (اصفهان) بود. ساخت چنین شهری برای تحقق اهداف اقتصادی و سیاسی یك دولت متمرکز و مشروعیت بخشیدن به سلسلهٔ صفویه ضروری بود. صفویان این شهر جدید را برگرد «میدان شاه» احداث کردند. میدان شاه میدانی است بزرگ به طول و عرض ۵۰۰ و ۱۶۰ متر. از این میدان به عنوان یك بازار، مکانی برای برپایی جشنها، و همچنین به عنوان زمینی برای بازی چوگان استفاده می‌شد. این میدان با یك ردیف دو طبقه از مغازه‌ها و چند ساختمان مهم که در چهار جهت اصلی آن قرار دارند احاطه شده است. در سمت شرق این میدان مسجد شیخ لطف الله واقع است. این مسجد که کار ساخت آن در سال ۱۶۰۳ آغاز شد و در سال ۱۶۱۸ به پایان رسید فقط به عنوان محلی برای عبادت شخصی پادشاه مورد استفاده قرار می‌گرفت. در سمت جنوب نیز مسجد سلطنتی قرار دارد که کار ساخت آن در سال ۱۶۱۱ آغاز شد و در سال ۱۶۲۹ پایان یافت. در سمت غرب نیز کاخ عالی‌قاپو واقع است که مقر حکومتی بوده است. در سمت شمال این میدان نیز طاق[1] ماندگاری وجود دارد که سردر ورود به بازار سلطنتی و مغازه‌ها، حمام‌ها، کاروانسراها، مساجد، و مدارس متعدد آن می‌باشد. میدان شاه تا کاخ تابستانی پادشاه که در خیابان چهار باغ واقع است دو و نیم مایل فاصله دارد. این کاخ محل به حضور پذیرفتن سفیران خارجی و انجام مراسم حکومتی بوده است. در بخش‌های دیگر خیابان چهارباغ ـ باغ‌های بزرگ، حرم پادشاه، و منازل درباریان و سفیران خارجی قرار داشته‌اند. به طور کلی شهر اصفهان شاهکار شهرسازان خاورمیانه‌ای می‌باشد.

بازار اصفهان از نظر اقتصادی برای دولت اهمیت بسیاری داشت زیرا این مکان محل تمرکز فعالیت‌های تولیدی و مبادلاتی بود. تمرکز این فعالیت‌ها در محلی که تحت تسلط دولت قرار داشت درآمدهای مالیاتی سرشاری را برای این نهاد به ارمغان می‌آورد و در مقابل باعث تضعیف پایه‌های اقتصادی رؤسای اویماق‌ها می‌شد. اصفهان از این نظر که

1.Arch.

تأمین کنندهٔ نیروهای لازم برای ارتش و دستگاه اداری بود نیز اهمیت بسیاری برای صفویان داشت. به علاوه این شهر از نظر حفظ حیات اسلام و پویایی آن نیز شهری مهم به شمار می‌رفت. بنابر نوشتهٔ یکی از سیاحان اروپایی در سال ۱۶۶۶ اصفهان دارای ۱۶۲ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۱۸۲ کاروانسرا، و ۲۷۳ حمام عمومی بوده است. تقریباً کلیهٔ این بناها توسط عباس اول و جانشینش، عباس دوم (۶۶-۱۶۴۲) احداث گردیده بودند.

اصفهان مظهر مشروعیت سلسلهٔ صفوی بود. میدان‌ها و بازارهای وسیع آن نمادی از گردش امور جهان برپایهٔ فرامین دستگاه سلطنت بودند. آثار ماندگار مذهبی این شهر نمایانگر جوهرهٔ سلطنتی دین بودند. آرایش زیبای این شهر نیز نشانه‌ای از شکوه و عظمت دستگاه سلطنتی به حساب می آمد بنابراین صفویان که قبلاً مشروعیتشان تنها بر پایه‌ای مذهبی قرار داشت سعی کردند با ساخت این شهر و به کاربردن طرح‌ها و نقش‌های سلطنتی در آن، مقبولیت و محبوبیت خودرا در نزد مردم دو چندان کنند.

صفویان همچنین در راستای این هدف به هنر نقاشی در قلمرو خود رونق بخشیدند. در سال ۱۵۱۰ مدرسهٔ نقاشی تیموریان از هرات به تبریز انتقال داده شد و بهزاد بزرگترین نقاش زمان به عنوان مدیر کتابخانهٔ سلطنتی و سرپرست کارگاه تذهیب و تزئین نسخ خطی منصوب شد. به علاوه شاه طهماسب از تولید پرده‌های ابریشمی و ساخته‌های فلزی و سرامیکی لوکس نیز شدیداً حمایت می کرد. او که از این محصولات برای تزئین دربار استفاده می‌نمود به مساجد، زیارتگاه‌ها، مدارس و یا دیگر اماکن عمومی که نشانی از قدرت و اقتدار امپراتوری بود هیچ توجهی نشان نمی‌داد. در دورهٔ صفویه نسخهٔ خطی مصوری از شاهنامه تهیه شد که دارای ۲۵۰ نقاشی می‌باشد. این نسخه یکی از بزرگترین شاهکارهای ایرانی ـ اسلامی در زمینهٔ مصورسازی نسخ خطی می‌باشد. شاه عباس نیز از کشیدن نقاشی هایی که صحنهٔ یك جنگ، صحنه‌ای از شکار و یا مراسم سلطنتی را به نمایش می گذاشتند حمایت می کرد. اما بعد از مرگ او تلاش هنرمندان به سوی بیان احساسات و موضوعات مربوط به زندگی روزمرهٔ شخصی سوق داده شد. با مرگ وی سوژه‌های مربوط به آداب و رسوم درباری کنار گذاشته شدند و در عوض رسم نقاشی‌های واقع گرایانه‌ای از صحنه‌های دنیوی (از جمله صحنهٔ هم آغوشی یك زوج) که خوشایند

اشراف دیوان سالار، زمیندار، و نظامی بودند مورد توجه قرار گرفتند. بعدها نیز سبك جدیدی در نقاشی پدید آمد که ترکیبی از احساس انگیزی[۱] و واقعگرایی بود.

در دوران شاه عباس اول حکومت صفویه به نقطهٔ اوج قدرت سیاسی خود رسید. در این زمان دولتی خانوادگی که در رأس آن خود شاه عباس قرار داشت بر کشور حکومت می کرد. خدمتکاران شخصی، نظامیان، و مقامات کشوری نیز بر گرد پادشاه قرار می گرفتند. شاه عباس دستگاه بوروکراسی را از نزدیك اداره می کرد و بر جریان جمع آوری مالیات‌ها شدیداً کنترل و نظارت داشت. وی تولید و عرضه لباس و دیگر کالاهای مهم را نیز در انحصار خود در آورد، دست به احداث شهرهای بزرگی زد، و برای نشان دادن علاقه‌مندی خود به رفاه مردم جاده‌ها و زیارتگاه‌های متعددی را احداث و تعمیر و مرمت کرد. اگرچه دوران حکومت شاه عباس به عنوان دوران طلایی نظام حکومتی ایران شناخته می‌شود اما باید اذعان کرد که دستاوردهای این دوران ناقص بودند. شاه عباس به هیچ وجه موفق نشد حکومت کاملاً متمرکزی را پدید بیاورد. نخبگان روستایی در دوران شاه عباس بسیار قدرتمند بودند و لذا حمایت بازرگانان شهری و زمینداران روستایی از دولت نمی توانست به آرزوی شاه در تشکیل حکومتی متمرکز جامه عمل بپوشاند. سیاست‌های نظامی و اداری شاه عباس اگرچه قدرت اربابان و نخبگان ترك را کاهش دادند ولی نتوانستند وجود آن‌ها را محو کنند. سیاست‌های تجاری وی نیز تنها موفقیت‌های کوتاه مدتی را به ارمغان آوردند. سیاست‌های مذهبی و هنری او نیز در نهایت به سود دیگران تمام شدند.

گروش مردم ایران به مذهب تشیع

صفویان همزمان با تلاش خود برای ایجاد حکومتی متمرکز در ایران تصمیم گرفتند یك بوروکراسی مذهبی نیز در این کشور بوجود بیاورند و از نفوذ و قدرت اجرایی این دستگاه در حفظ رژیم خود بهره بجویند. رژیم صفویان برپایهٔ نظریه‌ای مذهبی به قدرت رسیده بود که گرفتاری‌ها و مشکلات عمیقی را برای حکومت مرکزی پدید آورده بود.

---

۱. Sensuality، احساس انگیزی

تعالیم مذهبی صفویان در ابتدا سخت مورد توجه و پذیرش قزلباش‌ها و حامیان قبیله‌ای خاندان صفوی قرار داشتند. شاه اسماعیل مدعی بود که تجسم خدا، آتش الهی امام غایب، و همان مهدی می‌باشد. او همچنین به تقلید از دیگر امپراتوری‌های ایران خود را سایهٔ خدا بر روی زمین می‌نامید. وی به عنوان فرزند خلف امام هفتم و فیضان وجود الهی از مرجعیت و مشروعیتی کامل و غیرقابل تردید برخوردار بود. این مرجعیت و مشروعیت پس از مرگ وی به جانشینش منتقل می‌شد. طرفداران اسماعیل می‌بایست کاملاً از مجموعه اصول اخلاقی و رفتاری وی پیروی می کردند و سر باززدن از این قوانین مجازات اخراج از فرقه و یا اعدام را در پی داشت. با این حال وفاداری قزلباش‌ها به صفویان شمشیری دو لبه بود زیرا این امکان وجود داشت همان عقاید مهدویت باوری که آن‌ها را گرد صفویان جمع کرده بودند، باعث قیام و شورش علیه آن‌ها شوند. شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران (۱۵۱۴) یکی از مقاطعی بود که می توانست به قیام قزلباش‌ها منجر شود. زیرا این شکست اعتقاد قزلباش‌ها به شکست ناپذیری رهبر خود را درهم کوبید و شوك مذهبی شدیدی را در بین آن‌ها پدید آورد.

از این رو صفویان برای از بین بردن شورش‌های اجتماعی ناشی از عقاید مهدویت باور خود و همچنین در واکنش به گرایش نه چندان جدی مردم ایران به این عقاید مذهب تشیع را برگزیدند و عقاید مهدویت باور خود را رها کردند. بدین ترتیب مذهب تشیع دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور قرار داده شد. با این حال اسماعیل نتوانست به پیشرفت زیادی در زمینهٔ گسترش تشیع در ایران نائل شود و بیشتر مردم ایران در زمان وی سنی باقی ماندند (در زمان اسماعیل فقط گروه‌هایی از شیعیان در قم و اصفهان زندگی می کردند). البته وی برای گسترش شیعه در ایران تلاش بسیاری کرد و علمای دوازده امامی متعددی را از سوریه، بحرین، شمال شرقی عربستان، و عراق به ایران آورد. علی کرکی (۱۵۳۴-۱۴۶۵) که از جملهٔ این علما بود اولین مدرسهٔ شیعی در ایران را تأسیس کرد.

رژیم صفویان علمای شیعه را در قالب یك بوروکراسی کنترل شده سازمان داد. «صدر» حلقهٔ ارتباط بین شاه و تشکیلات مذهبی بود. او که در ابتدا وظیفه‌اش تنها لعن سه خلیفهٔ اول در هنگام انجام مناسك و آئین‌های مذهبی بود تدریجاً وظیفهٔ انتصاب قضات و

معلمان مدارس و سرپرستی موقوفات را نیز برعهده گرفت. همچنین دفتری پدید آمد به نام «دیوان بیگی» که در واقع یك دادگاه عالی استیناف بود. مقام مسؤول این دفتر از نظر مقام همتراز باژنرال‌های ارتش بود. با تشکیل این دفتر ادارهٔ امور قضایی تحت کنترل مستقیم دولت در آمد. پادشاهان صفوی همچنین با اختصاص دادن زمین و موقوفات جهت انجام فعالیت‌های مذهبی توانستند گروه‌ها و تشکیلات مذهبی را هر چه بیشتر تحت کنترل خود در آورند. آن‌ها موقوفاتی را به حرم امام رضا(ع) در مشهد و حرم خواهرش فاطمه در قم تقدیم کردند و زمین‌هایی را نیز تحت عنوان «سیورغل»[1] در اختیار خانواده‌های مهم مذهبی قرار دادند. سیورغل‌ها که از پرداخت مالیات معاف بودند می‌توانستند از نسلی به نسل دیگر منتقل شوند. بدین ترتیب بود که نخبگان مذهبی در ایران به طبقهٔ اشراف زمیندار تبدیل شدند.

در دورهٔ صفویان مشروعیت و نفوذ مذهبی پادشاه خود عاملی در افزایش قدرت حکومت بود. در این دوره شاه که به عنوان فرزند امام هفتم، رهبر فرقهٔ صفویه، و تجسم امام غایب تلقی می‌شد از نفوذ و قدرت شخصی خاصی برخوردار بود. وی با تکریم و تقدیس اجداد خود در اردبیل و حمایت از زیارتگاه‌های مهم ایران حتی می‌توانست مشروعیت و مقبولیت خود را بیش از پیش افزایش دهد. چنانچه در تاریخ آمده است شاه عباس اول قبل از آغاز یکی از جنگ‌هایش به زیارت مرقد نیاکان خود در اردبیل رفت و همچنین یك بار نیز برای زیارت حرم امام رضا(ع) با پای پیاده از اصفهان به سمت مشهد راه افتاد؛ این سفر ۲۸ روز طول کشید. در سال‌های اولیهٔ تولد تشیع ایرانی، پادشاهان صفوی تقریباً از سلطهٔ اجرایی و نفوذ اخلاقی کاملی بر روی تشکیلات مذهبی برخوردار بودند. از همین رو علمای آن زمان به پذیرش سلطهٔ دولت بر خود تن در دادند و حتی بر این نظریه که وجود دولت ضرورتی تاریخی می‌باشد تأکید کردند.

صفویه برای حفظ و گسترش دین رسمی خود سیاست خونینی را در پیش گرفتند. آن‌ها در جامعهٔ شدیداً تکثرگرای[2] ایران ـ جامعه‌ای که در آن سنیان، صوفیان، و شیعیان در

1. Soyurghal.
2. Pluralistic.

کنار هم زندگی می کردند ـ به ریشه کنی کلیهٔ فرقه‌های اسلامی بجز تشیع دوازده امامی دست یازیدند. تشیع دوازده امامی با آزار و اذیت‌ها و شکنجه‌هایی بر مردم ایران تحمیل شد که مشابه آن تقریباً در هیچ یك از دیگر مناطق اسلامی دیده نشده بود. اولین گروهی که توسط صفویان سرکوب شدند جنبش‌های مهدویت باور و افراطی شیعی بودند. پادشاهان صفوی بسیاری از طرفداران خود را که احتمال می‌رفت با انگیزه‌های مذهبی علیه آن‌ها به پا خیزند قلع و قمع کردند. شاه اسماعیل کلیه کسانی را که به وی مهدی می گفتند اعدام نمود. شاه عباس اول نیز صوفیان طرفدار خود را به اتهام همکاری با امپراتوری عثمانی و عدم توجه به اراده و خواست مرشد خود (منظور شاه عباس است) قتل عام کرد. دیگر جنبش‌های مهدویت باور نیز که در مناطق شمال غربی ایران وجود داشتند تماماً سرکوب گردیدند.

علاوه بر آن گسترش مذهب تشیع در ایران با سرکوب شدید مذهب تسنن و فرقه‌های صوفیگری همراه شد. صفویان در آئین‌ها و مناسك دینی، سه خلیفهٔ اول را مورد لعن قرار می‌دادند، مقبره‌های علمای اهل تسنن را یکی پس از دیگری تخریب می نمودند، انجام سفر زیارتی به مکه را مورد سرزنش قرار می‌دادند، و در مقابل از زیارت آرامگاه‌های امامان شیعه حمایت می نمودند. شاه اسماعیل مقبره‌های بزرگان فرقه نقشبندیه را مورد بی‌حرمتی قرار داد و فرقه‌های خلوتیه، کبراویه، و نوربخشیه را سرکوب کرد. عباس اول نیز خانقاه‌های نعمت اللهی‌ها را مصادر کرد و در محل آن‌ها تشکیلاتی را برای جوانان بوجود آورد. پس از وی نیز روند سرکوب صوفیان ادامه یافت تا این که محمد باقر مجلسی (وفات ۱۶۹۹)، بزرگ علمای شیعی، جریان نابودی فرقه‌های اهل تسنن را با موفقیت کامل به انجام رساند و صوفیان باقیمانده در اصفهان را نیز از این شهر بیرون راند. تنها قلندرهای تك رو که دارای زندگی سیاری بودند و کلیهٔ تعلقات دنیوی را رد می کردند توانستند موجودیت خود را حفظ کنند.

پادشاهان صفوی همچنین دشمن جوامع غیر مسلمان بودند. با فرمان عباس اول مبنی بر این که یهودیان و مسیحیان اگر مسلمان شوند می توانند اموال و املاك خویشاوندان خود را تصاحب کنند یهودیان و مسیحیان زیادی مسلمان شدند. در سال ۱۶۵۶ شاه عباس دوم اختیارات کاملی به وزیران خود داد تا یهودیان را وادار به پذیرش اسلام کنند. علامه

مجلسی نیز توانست شاه سلطان حسین (۱۷۲۶ـ۱۶۸۸) را متقاعد کند که زردشتیان را به پذیرش اسلام وادار نماید. با این حال پادشاهان صفوی و همچنین علمای شیعه نسبت به ارمنی‌ها رفتار نرمتری داشتند. ارمنیان به دلیل این که همانند ایران با کلیسای ارتودوکس یونان (که مقر آن در امپراتوری عثمانی قرار داشت) دشمن بودند روابط حسنه‌ای با صفویان داشتند. به علاوه آن‌ها و گرجی‌ها دارای نیروهای زیادی در تشکیلات نظامی و تجاری شاهان صفوی بودند.

گسترش سریع تشیع دوازده امامی در ایران نه تنها بر پایهٔ قدرت دولت قرار داشت بلکه تا حدودی نیز از جاذبه و ویژگی‌های ذاتی آن نشأت می گرفت. با سرکوب صوفیگری عقاید و اعتقادات فلسفی و اشراقی متعددی وارد ساختار تشیع دوازده امامی گردیدند. همچنین به دنبال این عمل تکریم و تقدیس حسین(ع)، علی(ع) و دیگر امامان شیعه در بین عامهٔ مردم شدیداً رواج پیدا کرد. بدین ترتیب بود که دو بخش دیگر به تشیع دوازده امامی افزوده شد: اسلام عرفی، اشراق.

ترکیب صوفیگری اشراقی با عقاید شیعی در جریان دو قرن شانزدهم و هفدهم انجام گرفت. در این دوره مکتب فلسفی جدیدی توسط میرداماد (وفات ۱۶۳۱) و شاگردش ملاصدرا (وفات ۱۶۴۰) پایه گذاری شد. این مکتب در نظر داشت تا با ترکیب نص گرایی شیعی، کلام، و عرفان صوفیگری شیعی جدیدی را بوجود بیاورد و به وفاداری شیعیان نسبت به ائمه مبنایی فلسفی ببخشد. این مکتب اشراق سهروردی (رجوع شود به فصل ۱۲) را با گفته‌های ائمه، اصول فلسفهٔ یونان، و تعالیم ابن عربی درهم آمیخته بود و نظریهٔ جدیدی را ارائه داده بود. مکتب عقل گرایی میرداماد بیشتر به مکتب نوافلاطونی نزدیک بود تا مکتب ارسطویی و فلسفهٔ اسلامی.

مسألهٔ اصلی برای میرداماد خلقت جهان و جایگاه انسان در آن بود. او این موضوع کلامی که «آیا جهان حادث است یا قدیم» را به بحث گذاشت و موضع متعادل خود دربارهٔ آن‌را مطرح کرد. میرداماد در فلسفهٔ خود از سه مقولهٔ «دهر»، «سرمد» و «زمان» سخن به‌میان آورده است. دهر که به معنای ابدیت می‌باشد تعریف کنندهٔ ذات الهی است؛ ذاتی که یکپارچه و یگانه می‌باشد و از هیچ تضاد درونی برخوردار نیست. ذات الهی منبع اسماء و

صفاتی است که مکمل آن اما در عین حال جدای از آن می باشند. رابطهٔ بین ذات خدا و صفات او به عنوان سرمد شناخته می‌شود. اسماء و صفات ذات‌الهی در واقع صورت‌های مثالی هستند که به نوبهٔ خود جهان ماده و متغیر را بوجود می آورند. جهان ماده نیز در مکتب میرداماد به عنوان «زمان» شناخته می‌شود. این جهان علی‌رغم این که در محدودهٔ زمان قرار دارد از نظر خاستگاه پدیده‌ای کاملاً مادی نمی‌باشد زیرا توسط صورت‌های مثالی بوجود آمده است که قبل از خلقت آن وجود داشته‌اند و ابدی می‌باشند. به هر حال میرداماد مانند نوافلاطونی‌ها سعی کرد تضاد و تناقض موجود بین ابدی و متعالی بودن خدا را با حادث بودن جهان برطرف کند.[۱]

میرداماد مانند نوافلاطونی‌ها و حکمای اشراق معتقد بود انسان در جایگاه میانه‌ای قرار دارد و پل بین جهان ابدیت و جهان حادث می‌باشد. انسان دارای قوای ادراك، تصور، و عقل می‌باشد. این قوا جهان مرئی را به جهان نامرئی متصل می کنند. نفس بشر هم ادراکات ملموسی را از جهان ماده دریافت می کند و هم با دریافت مفاهیم واضحی از جهان معنی از نور و روشنی برخوردار می گردد. به علاوه میرداماد قائل به عالمی بود به نام «عالم مثال» (عالم صورت‌های مثالی) که آن را واسطهٔ بین حس و عقل معرفی می کرد. وی با ارائهٔ این نظر (وجود عالمی که واسطهٔ بین حس و عقل می‌باشد) باعث شد در عالم تشیع نگرش و برداشتی عقلانی از حقیقت وحیانی به ظهور برسد و تلاش انسان برای نیل به رستگاری معنوی از نظر فلسفی موجه جلوه داده شود.

به همین ترتیب تکریم چهره‌های مقدس نیز به جزئی از تشیع ایرانی تبدیل شد. در دورهٔ شاه عباس اول دو زیارتگاه مهم ایران که در مشهد و قم قرار داشتند مرمت و تعمیر شدند، املاك وسیعی وقف آن‌ها گردید، و در نتیجه این دو مکان به مهمترین مراکز تشیع ایرانی تبدیل شدند. امامزاده‌ها که در نزد مردم به عنوان فرزندان و یا خویشاوندان امامان شناخته می‌شدند، و همچنین امام باره‌ها (زیارتگاه هایی که مربوط به حسن(ع) و حسین(ع)

---

۱. دربارهٔ فلسفهٔ میرداماد تعابیر و تفاسیر متعددی ارائه شده است و تعبیری که در این کتاب از فلسفهٔ میرداماد ارائه شده است یکی از آن تعابیر می‌باشد. البته این تعبیر تعبیر کاملاً صحیحی نمی‌باشد و برای اطلاعات بیشتر از فلسفهٔ میرداماد می توانید به کتاب «قبسات» خود وی مراجعه کنید. م.

بودند) نیز در این زمان جایگزین آرامگاه‌های صوفیان گردیدند. سفر زیارتی به کربلا نیز جایگزین سفر به مکه شد. خلاصه این که در دورهٔ صفویان تکریم و تقدیس مراقد صوفیان بزرگ جای خود را به زیارت آرامگاه‌های ائمه و خویشاوندان آن‌ها داد و همچنین امام باره‌ها نیز به عنوان مراکز عرفانی جایگزین خانقاه‌های صوفیگری گردیدند.

ماه محرم نیز در دورهٔ صفویان به نقطهٔ مهمی در تقویم مذهبی شیعیان تبدیل شد. بازخوانی داستان دلخراش حسین(ع)، برپایی مراسمی از قبیل زنجیرزنی، به اجرا در آوردن نمایش‌های حزن‌انگیز، برپایی مجالس وعظ، و همچنین نوحه و مرثیه‌سرایی از جمله آئین‌هایی بودند که برای سوگواری شهادت حسین(ع) انجام می گرفتند. گروه‌های همجوار، دستجات جوانان، و گروه‌های مذهبی در ماه محرم بر سر عزاداری حسین(ع) با یکدیگر شدیداً رقابت می کردند و اغلب این رقابت‌ها به درگیری‌های خونینی منجر می‌شد. به هر ترتیب مذهب تشیع توانست کلیهٔ احساسات و عواطف عمومی را در انحصار خود در آورد و بدینوسیله مردم ایران را به تشکیلات مذهبی پیوند زند.

فروپاشی امپراتوری صفویه

الگوی حکومتی و نهادهای مذهبی و قبیله‌ای که توسط شاه عباس اول بنیاد نهاده شدند در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هیجدهم دستخوش تغییرات و اصلاحات عمیقی گردیدند. در حالی که در قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم قدرت حکومت و تشکیلات مذهبی تشیع رو به افزایش داشت از اواسط سدهٔ هفدهم به بعد رژیم صفوی رو به ضعف گذاشت و نهایتاً توسط نیروهای قبیله‌ای از هم پاشیده شد. در نتیجهٔ فروپاشی این رژیم اسلام تشیع نیز از یوغ کنترل حکومت خارج گردید.

بعد از مرگ شاه عباس اول نشانه‌های زوال حکومت مرکزی آشکار گردید. در دورهٔ بعد از وی پادشاهان صفوی به منظور جلوگیری از بروز درگیری‌های شدید بین جانشینان بالقوهٔ خود شاهزادگان را در محیط حرم و کاخ نگهداری می کردند. لذا سلاطینی که از بین این گروه برگزیده می شدند کسانی بودند با آموزشی اندك که هیچ تجربه‌ای در زمینهٔ کارهای حکومتی نداشتند. هیچ پادشاهی بعد از شاه عباس اول دوراندیشی و اقتدار وی را

نداشت. به علاوه بعد از صلح با امپراتوری عثمانی در سال ۱۶۳۹، ارتش مورد بی‌توجهی حکومت قرار گرفت و به فوج‌های کوچك و بی‌سازمانی تجزیه گردید. تا پایان قرن هفدهم دیگر نشانی از ارتش نیرومند صفوی وجود نداشت. دستگاه اداری حکومت مرکزی نیز دچار نابسامانی گردید و کار تنظیم مالیات‌ها و توزیع درآمدها توسط این دستگاه متوقف گشت. همچنین ضعف حکومت مرکزی امکان عرض‌اندام اویماق‌ها و بروز شورش‌های ایالتی علیه رژیم صفوی را فراهم آورد که در نتیجهٔ این شورشها ایران قرن هیجدهم دچار بی‌نظمی و هرج ومرج شدیدی شد. افغان‌ها، افشارها، زندها و قاجارها مهمترین گروه‌های رقیب در این قرن بودند که سعی داشتند قدرت سیاسی را به چنگ بیاورند. از بین این گروه‌ها افغان‌ها توانستند در سال ۱۷۲۲ اصفهان، پایتخت صفویان، را به چنگ خود درآورند. در سال ۱۷۲۴ نیز دو امپراتوری عثمانی و روسیه به ایران حمله کردند. آن‌ها طی توافقی قرار گذاشته بودند که مناطق متعلق به ایران در ماوراء قفقاز را بین خود تقسیم کنند. براساس این توافق مقرر شده بود که ارمنستان و بخش‌هایی از آذربایجان به امپراتوری عثمانی واگذار شوند و ایالات گیلان، مازندران، و استرآباد تحت کنترل روسیه قرار داده شوند.

در حالی که افغان‌ها کنترل مناطق جنوبی ایران را در دست داشتند و روس‌ها و عثمانی‌ها شمال ایران را تحت تصرف خود درآورده بودند نادر، رئیس افشاریان که تبار جغتائی داشت قدرت را قبضه کرد. وی آخرین صفویان را سرکوب نمود و در سال ۱۷۳۶ خود را پادشاه ایران نامید. قیام نادر نه تنها یك ماجراجویی بناپارتیستی بود بلکه از سنت ترکان مناطق مرزی شرق ایران که دائماً علیه حکومت مرکزی و سلطهٔ فارس نژادها شورش می‌کردند نشأت می‌گرفت. طایفهٔ افشاریه که به قزاق‌های ساکن مناطق استپی روسیه شباهت بسیاری داشت قرن‌هایی متمادی بین قدرت‌های بزرگ توطئه چینی کرده بود و دائماً در این فکر بود که خاناتی را برپایهٔ تبار جغتائی و مذهب سنی بوجود بیاورد.

نادر در دوران کوتاه حکومت خود سرزمین‌های جدا شده از ایران را باز پس گرفت و با هدف جذب مؤثرتر افغان‌ها و مردمان قبایل شرق ایران در رژیمش و همچنین به منظور مشروعیت بخشیدن به مبارزات خود با امپراتوری عثمانی تلاش نمود تا بین اسلام تشیع و

اسلام تسنن نوعی سازگاری و آشتی برقرار کند. او پیشنهاد کرد که مذهب تشیع به عنوان پنجمین مکتب فقهی شناخته شود و از نظر جایگاه و اهمیت همسان با چهار مکتب دیگر محسوب گردد. در عین حال وی با ضبط اموال و املاك علمای شیعه، برچیدن پست‌های ویژهٔ روحانیون در دستگاه حکومت، و لغو صلاحیت قضایی دادگاه‌های مذهبی قدرت و نفوذ علمای شیعه را بیش از پیش کاهش داد.

پس از نادر کریم خان، رهبر ائتلاف گروه‌های قبیله‌ای زند که در غرب ایران ساکن بودند، بر اریکهٔ قدرت نشست. رژیم کریم خان از سال ۱۷۵۰ تا ۱۷۷۹ بر ایران حکومت کرد. این رژیم نیز جای خود را به قاجارها داد. قاجارها ترکانی بودند که در زمان صفویه از حکومت مرکزی حمایت می کردند و فرمانداری‌های مازندران و استرآباد را در دست داشتند. این طایفه در سال ۱۷۷۹ زندها را شکست داد و سلسله‌ای را بنیاد نهاد که تا سال ۱۹۲۴ در قید حیات بود.

تباهی و ضعف حکومت مرکزی ایران در قرن هیجدهم، تأثیرات عمیقی بر روابط بین دولت و نخبگان مذهبی گذاشت. در این قرن ادعای خفتهٔ شیعه برای کسب استقلال تجلی پیدا کرد؛ اولین قدم در این زمینه تأکید بر این مطلب بود که امام غایب حکومت خود را تنها در پایان جهان برقرار می کند. در قرن مذکور همچنین علمای شیعه از شرکت در مراسم عمومی دست کشیدند. درواقع علی‌رغم تثبیت موقعیت مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی، و علی‌رغم شور و حرارتی که ایرانیان در هنگام پذیرش این مذهب از خود نشان دادند تا قرن هفدهم انگیزه‌های دینی برای انجام فعالیت‌های دنیوی جای خود را به بیزاری متقیانه از اشتغال به امور این جهانی دادند.

به علاوه تا اواخر قرن هفدهم دیگر هیچ یك از علمای شیعه این موضوع را که صفویان نمایندگان امام غایب می‌باشند قبول نداشتند. آن‌ها نخست در صلاحیت پادشاه به‌عنوان ارائه دهندهٔ اصلی اسلام تشیع تشکیك کردند. پادشاهان صفوی با استناد به رسیدن تبار خود به امام هفتم و همچنین عصمت خود (بری بودن از گناه و خطا به طور موروثی) مدعی این صلاحیت بودند. اما علما مدعی شدند بر اساس مبانی نظری تشیع تنها وجود این دو ویژگی برای جانشینی و یا نمایندگی امام کافی نیست بلکه جانشین یا نمایندهٔ واقعی امام

کسی است که علاوه بر آن باید مشخصاً از سوی امام وقت تعیین شده باشد. بدین ترتیب صفویان که نمی‌توانستند مدرکی دال بر تعیین صریح خود از سوی امام به عنوان نمایندهٔ او ارائه دهند از موقعیت و جایگاه ضعیفی برخوردار شدند. در ضمن بر اساس تعالیم تشیع دوازده امامی از زمان غیبت کبری به بعد نمایندگی امام غایب بر عهدهٔ علما قرار گرفته است. بر پایهٔ همین عقیده علما مدعی شدند که در هر عصری «مجتهدان» آن عصر دارای بالاترین مرجعیت دینی می‌باشند. از آن پس چند مکتب علمی، نظر خود در رابطه با ماهیت مرجعیت مجتهدان را ارائه دادند. مکتب اصولیون به اختیارات گسترده‌ای برای مجتهدان قائل بود. بر اساس نظر اصولیون مرجعیت مجتهد بر پایهٔ عواملی از جمله علم او به قرآن، سنت علی(ع)، و اجماع جمعی قرار داشت، مکتب اخباریون نیز که بر اهمیت پیروی از احادیث و سنت پیامبر و ائمه تأکید می‌کرد قائل به محدود بودن مرجعیت مجتهدان بود. به‌هرحال این که چنین بحثی در بین علما در گرفت حاکی از برخورداری تشکیلات مذهبی از آزادی عمل و استقلال نسبی بود. این تشکیلات سعی می‌کردند هرچه بیشتر خود را از آغوش حکومت برهانند. آن‌ها در قرن نوزدهم به یکی از مخالفان عمدهٔ رژیم حاکم تبدیل شدند.

تاریخ ایران از زمان تهاجم مغول‌ها تا پایان کار سلسلهٔ صفویان شاهد استمرار وجود الگوهای حکومتی، دینی و اجتماعی سلجوقیان می‌باشد. مغول‌ها، تیموریان، و صفویان به تقلید از سلجوقیان حکومت سلطنتی متمرکزی را برپا کردند و تلاش نمودند تا به وسیلهٔ غلامان نظامی و یك بوروکراسی نیمه متمرکز فاتحان قبیله‌ای و اویماق را تحت کنترل خود درآورند. با این وجود مهاجرت هرچه بیشتر قبایل ترك و مغول به ایران همیشه باعث تقویت و افزایش قدرت قبایل و اویماق‌ها می‌شد و لذا کلیهٔ حکومت‌هایی که از زمان تهاجم چنگیزخان به بعد در ایران تشکیل یافتند برای حفظ سلطهٔ خود می‌بایست همکاری رؤسای قبایل و اویماق‌ها را جلب می‌کردند. بدین ترتیب رژیم‌های ایرانی در دورهٔ مذکور[1] رژیم هایی بودند که در دربار و خانوادهٔ خود از قدرت نفوذ بسیاری برخوردار بودند اما در

۱. از زمان تهاجم چنگیز تا پایان کار صفویان.

سطح کشور قدرت چندانی نداشتند. این رژیم‌ها حتی اگر هم می‌توانستند بر رؤسای قبایل و اویماق‌ها تسلط یابند و این گروه‌ها را تحت سلطهٔ خود در آورند (مثل دوران شاه عباس اول) با این حال نمی‌توانستند نظام سیاسی ایران را به‌طور تمام و کمال تغییر دهند. با ضعیف شدن دولت در قرن هیجدهم رؤسای اویماق‌ها مجدداً ایران را تجزیه کردند و سلسله‌های جدیدی را به قدرت رساندند.

همچنین در این دوره ایران شاهد تحولات عمیقی در روابط بین دولت و دین بود. در عصر مغول و تیموریان جنبش‌های صوفیگری متعددی از مناطق روستایی برخاستند و به سازماندهی مردم علیه رژیم‌های خارجی ظالم پرداختند؛ در این عصر نیز همانند دورهٔ پیامبر، اسلام باعث همبستگی مردمان مختلف در قالب جنبش‌های سیاسی و اخلاقی بزرگ گردید. صفویان نیز در ابتدا چنین جنبشی را به راه انداختند اما آن‌ها به محض رسیدن به قدرت با اشکال مهدویت باور و موعودگرایانهٔ صوفیگری به مقابله پرداختند. آن‌ها تشیع دوازده امامی را به عنوان مذهب رسمی ایران قرار دادند و در مقابل، طرفداران صوفی مسلك خود و علمای اهل تسنن را از بین بردند. تشیع صفوی با عقاید فلسفی و اشراقی متعددی آمیخته شد و تکریم و تقدیس اولیاءالله هم به اصلی از اصول آن تبدیل گردید. ایران در دورهٔ صفویان از نظر کنترل دولت بر تشکیلات مذهبی و پذیرش دین رسمی کشور توسط پیروان دیگر مذاهب اسلامی پدیده‌ای بی‌نظیر در بین جوامع اسلامی آن زمان می‌باشد.

به هر حال در نتیجهٔ بحران قرن هیجدهم دورهٔ پیشامدرنیسم در تاریخ ایران پایان یافت. در حالی که در بیشتر مناطق اسلامی، دورهٔ پیشامدرنیسم پس از استیلای اروپاییان و تشکیل رژیم‌های مستعمراتی در این مناطق پایان یافت در ایران نفوذ سیاسی و اقتصادی اروپا بعد از فروپاشی امپراتوری صفویان و آزادی علما از یوغ حکومت برقرار شد. امپراتوری صفویان دو میراث مهم را تقدیم ایران مدرن کرد. یکی حکومتی با شکوه که بر پایهٔ قدرت امیرنشین‌های قبایل و اویماق‌های قدرتمند قرار داشت و دیگری یك بوروکراسی مذهبی یکپارچه، هماهنگ و تا حدودی مستقل.

فصل چهاردهم

مهاجرت‌های ترک‌ها و امپراتوری عثمانی

همان مهاجرت‌هایی که به ظهور امپراتوری‌های سلجوقیان، مغول و تیموریان در ایران منجر گردیدند باعث تولد امپراتوری اسلامی بزرگی در سمت غرب ایران شدند. مسلمانان ترک در اواخر قرن یازدهم سرزمین‌های واقع در این ناحیه را که مردم آن هنوز مسلمان نشده بودند به تصرف خود درآوردند و مهاجرت‌های گسترده‌ای را به داخل این سرزمین‌ها آغاز کردند. به دنبال این مهاجرت‌ها، دولت سلجوقیان آناتولی و بعد از آن امپراتوری عثمانی در آناتولی و بالکان پابه عرصهٔ وجود گذاشتند. امپراتوری عثمانی به تدریج توانست خاورمیانهٔ عربی و شمال آفریقا را نیز که قبلاً مسلمان شده بودند متصرف شود و قلمرو خود را بیش از پیش گسترش دهد.

امپراتوری عثمانی جامعهٔ اسلامی خاص خود را داشت. این امپراتوری الگوی جامعهٔ اسلامی سلجوقیان روم (آناتولی، قرون دوازدهم و سیزدهم) را که یك الگوی ایرانی-سلجوقی بود مورد اقتباس قرار داد اما در عین حال تغییر مبتکرانه‌ای را در آن انجام داد: در جامعهٔ اسلامی عثمانیان دولت، نهاد برتر و غالب کشور بود و نخبگان مذهبی، مردمان چادرنشین، و توده‌های مردم شهری و روستایی تحت کنترل آن قرار داشتند. توسعه و

گسترش این شکل خاص از جامعهٔ اسلامی طی فرآیند تاریخی پیچیده‌ای انجام شد که می‌توان این فرآیند را به سه مرحلهٔ مشخص تقسیم کرد: مهاجرت ترک‌ها به آناتولی و ایجاد رژیم سلجوقیان در آن‌جا (۱۲۴۳-۱۰۷۱)؛ فتح امپراتوری بیزانس توسط ترک‌ها و تشکیل امپراتوری مقتدر عثمانی (۱۵۷۴-۱۲۸۰)؛ و ایجاد تحول و تمرکززدایی در این امپراتوری، در جریان دو قرن هفدهم.

مهاجرت‌های ترک‌ها و تشکیل دولت‌های ترکی- اسلامی در آناتولی (۱۲۴۳-۱۰۷۱)

مردمان اغوز[1] که امپراتوری سلجوقیان را در ایران و عراق بنیاد نهادند همچنین وارد گرجستان، ارمنستان، و آناتولی شدند و دولت بزرگی را در این مناطق تشکیل دادند که به دولت سلجوقیان روم معروف گردید. آن‌ها در سال ۱۰۷۱ بر امپراتوری بیزانس، رومانوس اول[2] پیروز شدند و حتی توانستند او را به اسارت خود درآورند. قرن بعد قرن توسعهٔ نفوذ این قوم در آسیای صغیر بود. اغوزها در دسته‌های نظامی کوچکی که تحت رهبری رؤسای طوایف (بیگ ها) و یا صوفیان (باباها) قرار داشتند به این منطقه حمله می‌نمودند. مقدس دانستن رهبران و تمایل برای یافتن چراگاه های غنی، جمع‌آوری غنایم، و پیروزی بر کفار از جمله عواملی بودند که این افراد را در کنار هم نگه می‌داشتند. به دنبال تصرف آسیای صغیر توسط اغوزها بخش کشاورزی این منطقه از بین رفت، سرزمین های بسیاری از جمعیت خالی شدند، ارتباط شهرها با حومه‌های آن ها قطع شد، و فعالیت های تجاری نیز متوقف گردید. بدین ترتیب با ورود ترکان به آسیای صغیر زندگی شهری و روستایی در این منطقه از جریان طبیعی خود خارج شد. البته تعداد معدودی از شهرهای این منطقه که دارای استحکامات نظامی بودند توانستند در مقابل اغوزها مقاومت کنند و همانند جزیره‌ای دور افتاده در دریایی از مردمان چادر نشین به حیات طبیعی خود ادامه دهند. ورود اغوزها به یونان و ارمنستان باعث کاهش جمعیت مسیحی این دو ناحیه گردید و در آناتولی نیز

1. Oghuz.
2. Romanos I.

جمعیت ترك ها به اکثریت رسید.

اما ویرانی ها و تأثیرات منفی حاصل از ورود ترك های چادرنشین به آناتولی به زودی با تشکیل دولت های قدرتمندی در این منطقه جبران شد. دولت های ترکی که در آناتولی تشکیل شدند ترکان چادرنشین را تحت کنترل خود درآوردند، فعالیت های غارتگرانهٔ آن‌ها را متوقف کردند، و بخش کشاورزی را مجدداً احیا نمودند. دولت های ترك آناتولی همانند سلجوقیان ایران و عراق سعی کردند ترکان چادرنشینی را که فاتح این منطقه بودند تحت کنترل خود درآورند و آن ها را در جهت منافع مردمان یکجانشین قرار دهند.

از بین چندین رژیمی که تا اواخر قرن یازدهم در آناتولی ظهور یافتند تنها دولت سلجوقیان آناتولی مرکزی و جنوبی بود که توانست یك رژیم با شکوه ترکی-اسلامی را بوجود بیاورد. این رژیم که پایتخت آن در قونیه[1] قرار داشت به سلجوقیان روم معروف شد. سلجوقیان روم برای تحت تسلط درآوردن ترکان چادرنشین و مسیحیان تحت قلمرو خود ارتش بزرگی از غلامان ترك و مسیحی تشکیل دادند و گرجی ها و مسیحیان بسیاری را نیز به‌عنوان مزدور[2] در بخش نظامی به خدمت گرفتند. دستگاه اجرایی این رژیم نیز در اختیار نخبگان ایرانی قرار داشت. این رژیم در اوایل قرن سیزدهم یك بررسی کلی از اموال و املاك خود انجام داد و پس از آن املاك تحت کنترل خود را با نام اقطاع بین نظامیان توزیع کرد. با این حال دولت حاکم نظارت نزدیك خود بر این زمین ها را حفظ کرد تا بتواند حداکثر منافع نظامی را از واگذاری اقطاع به نظامیان ببرد. رژیم مذکور انتخاب فرمانداران ایالتی را در دست خود نگه داشت، رؤسای قبایل مختلف را به اطاعت از مسؤولان و مأموران حکومتی واداشت، و حتی سعی کرد از مردمان شبانکاره نیز مالیات دریافت کند. همچنین این رژیم تلاش های جدی را برای یکجانشین کردن مردمان شبانکاره انجام داد و با ساخت کاروانسراهایی از اقتصاد یکجانشینی حمایت نمود. تشویق داد و ستد از طریق بنادر تحت کنترل دولت در دریای سیاه، دریای اژه، و دریای مدیترانه نیز از جمله دیگر اقدامات

1. Konya.

۲. کسی که در قبال انجام کاری مزد دریافت می کند.

سلجوقیان روم بودند.

سلجوقیان همچنین پایه‌های اسلام تسنن را در آناتولی استوار کردند. آن‌ها علمایی از ایران را به اسکان در آناتولی دعوت کردند، علمایی را به عنوان قاضی منصوب کردند، املاکی را وقف مدارس نمودند، و مبالغی را به آموزش تازه مسلمانان اختصاص دادند. بودجهٔ این رژیم عمدتاً از مالیات هایی تأمین می شد که از روستاهای مسیحی نشین و املاك ویژهٔ کلیساها اخذ می گردید. رژیم سلجوقیان همچنین سعی کرد تا با تأمین مدارس و اقامتگاه‌های مورد نیاز انجمن های صوفیگری و با اهدا کردن زمین هایی به آن‌ها این انجمن‌ها را تحت کنترل و نفوذ خود در آورد. صوفیان در آناتولی از اهمیت خاصی برخوردار بودند. آن ها که اعضای طریقت های قلندریه، رفاعیه و دیگر طریقت های صوفیگری بودند از آسیای مرکزی و مناطق شرقی ایران به این منطقه مهاجرت کرده بودند (علت مهاجرت برخی از این افراد فرار از خشونت های مغولان بود). بزرگان صوفی (باباها) که به آناتولی مهاجرت نمودند اقامتگاه های خود را در مناطق تازه اسکان یافتهٔ ترك نشین احداث نمودند. این افراد به زیر کشت رفتن زمین های مناطق مذکور کمك شایانی کردند و نهایتاً توانستند رهبری ترکان مهاجر را به دست بگیرند. باباهای صوفی همچنین در این مناطق منازلی را برای اسکان مسافران احداث کردند، و کارگاه های تولیدی، باغ های میوه، و مدارس متعددی را پدید آوردند. تأمین امنیت مسافران و حل اختلافات بین قبایل مختلف نیز از جمله کارهای ویژه باباهای صوفی در این مناطق بود. لذا در یك جمله می توان گفت این صوفیان بودند که به جامعهٔ از هم پاشیدهٔ آناتولی نظم و سامان دوباره‌ای بخشیدند.

به علاوه صوفیان موضع متعادلی را در قبال مسیحیان اتخاذ کردند و بدینوسیله باعث تسهیل گروش مردمان یونانی و ارمنی به اسلام شدند. حاج بکتاش (وفات ۱۲۹۷) یکی از صوفیانی بود که در این زمینه نقش مهمی داشت. او اسلامی را ارائه کرد که ترکیبی از عقاید شیعیان و سنیان و آئین های مذهبی مسلمانان و مسیحیان بود. وی باعث گروش مردمان تاتار به اسلام شد. انجمن های مذهبی شهری که «اخی» نام داشتند نیز در شکل گیری جوامع شهری در آناتولی دارای نقشی برابر با نقش صوفیان و طریقت‌های صوفیگری بودند. «اخی ها» در واقع گروه هایی بودند متشکل از جوانان مجردی که سه صفت فتوت،

شجاعت، و مهمان نوازی را به همراه داشتند. این گروه‌ها که از طبقات صنعتگر و بازرگان‌پیشه عضو می‌پذیرفتند با غریبه‌ها از روی محبت و نوع دوستی برخورد می کردند، از افراد در مقابل آزار و اذیت دیگران حمایت می نمودند، و به فقرا یاری می‌رساندند. آن ها با فرقهٔ مولویه که در شهرها طرفداران بسیاری داشت دارای ارتباط نزدیکی بودند.

به هر حال سلجوقیان روم توانستند جامعه‌ای شهری و یکجانشین را در آناتولی بوجود بیاورند اما نهایتاً این جامعه با تهاجم مغول ها از هم پاشید. مغول ها در سال ۳-۱۲۴۲ سلجوقیان روم را شکست دادند، آن ها را خراجگزار خود نمودند، و باعث افزایش قدرت ترکان شبانکاره و امیرنشین ها در برابر قدرت حکومت مرکزی شدند. به علاوه دراثر تهاجم مغول‌ها به خاورمیانه در دهۀ ۱۲۳۰ موج جدیدی از مهاجرت ترک‌ها به آناتولی آغاز شد. ترکان مهاجر در مناطق کوهستانی هم مرز با امپراتوری بیزانس مستقر شدند و امیرنشین های متعددی را در این مناطق بنیان نهادند.

امیرنشین های مذکور که چادرنشینان، پناهندگان، ماجراجویان، و راهزنان بسیاری را به خدمت خود درآورده بودند با هدف رهایی از تعدیات مغول ها، یافتن چراگاه، بدست آوردن غنایم و کاهش دادن فشارهای حاصل از افزایش جمعیت خود تهاجماتی را به امپراتوری بیزانس انجام دادند. فرمانروایان قدرتمند این دولت ها بنابر سنت ترکان آسیای مرکزی خود را «غازی» می‌نامیدند. دولت قرامان بیلیک[1] در کلیکیه[2] که در سال ۱۳۳۵ قونیه را پایتخت خود قرار داد از مهمترین این امیرنشین ها بود. این دولت ادعای جانشینی سلجوقیان، سلسلهٔ ذوالقدر (مناطق شمالی رود فرات)، و منتشیان[3] و جرمیان[4] (کوتاهیه) را داشت.

ظهور عثمانیان (۱۴۵۳-۱۲۸۰)

سرنوشت این بود که از بین امیرنشین های مذکور دولت طغرل[5] (وفات ۱۲۸۰) و

1. Karaman beylik.
2. Cilicia.
3. Menteshe.
4. Germiyan.
5. Ertugrul.

پسرش عثمان به عظمت و قدرتی فوق العاده دست یابد. نام سلسلهٔ عثمانیان نیز از نام عثمان گرفته شده است. در زمان طغرل حدود چهارصد تن از هواداران وی در دستگاه سلجوقیان روم خدمت می کردند. پسر وی در تلاش برای یافتن چراگاه قلمرو خود را تا داخل دشت‌های حاصلخیز گسترش داد و نوهٔ وی نیز در سال ۱۳۲۶ شهر بصره را تصرف کرد و در سال ۱۳۴۵ گالیپولی[۱] را اشغال نمود. پادشاهان بعدی عثمانی نیز که در پی باز کردن جای پایی برای خود در اروپا بودند با نیروهای بسیاری به سمت بالکان حمله کردند و توانستند مناطق شمالی یونان، مقدونیه، و بلغارستان را به تصرف خود درآورند. آن ها با پیروزی در جنگ کوزوو (۱۳۸۹) سلطهٔ خود را در بالکان تثبیت کردند. پس از آن نیز عثمانیان به سراغ امیرنشین های ترک رقیب در آناتولی غربی رفتند و درصدد فتح قسطنطنیه برآمدند.

اما تلاش برای فتح قسطنطنیه در سال ۱۴۰۲ موقتاً متوقف گردید. در این سال تیمور که از توسعهٔ امپراتوری عثمانی به سمت شرق خشمگین بود به دفاع از امیرنشین‌های مسلمان آناتولی برخاست و توانست بایزید اول (۱۴۰۲-۱۳۸۹) را شکست دهد و دولت عثمانیان را خراجگزار خود گرداند. ولی پس از مدتی عثمانیان این شکست را جبران کردند، مجدداً امیرنشین های ترک آناتولی را به خاك خود ضمیمه نمودند، و قلمرو خود را تا صربستان گسترش دادند.

فتوحات و پیروزی های پی در پی عثمانیان نگرانی اروپاییان را برانگیخت. بنابراین دولت‌های اروپایی برای مقابله با توسعه‌طلبی عثمانیان در اروپا جنگ های صلیبی تازه‌ای را به راه انداختند. اما در این جنگ ها نیز طرف غالب امپراتوری عثمانی بود. عثمانیان در سال ۱۳۹۶ نیروهای پاپسی[۲] و ونیز را که با هم متحد شده بودند شکست دادند (در جنگ نیکوپولیس[۳]) و در سال ۱۴۴۴ توانستند نیروهای متحد پاپسی، مجارستان، لهستان، ناپل[۴]،

1. Gallipoli.
2. Papacy.
3. Nicopolis.
4. Naples.

ترانسیلوانیا[1]، صربستان، ونیز، و جنوا را در هم بشکنند (در جنگ وارنا). بدین ترتیب هیچ چیزی نتوانست مانع فتح قسطنطنیه توسط عثمانیان شود. آن‌ها نهایتاً در سال ۱۴۵۳ قسطنطنیه را به تصرف خود درآوردند و به آرزوی دیرینهٔ مسلمانان مبنی بر فتح سرزمین‌های امپراتوری روم جامهٔ عمل پوشاندند.

پس از فتح قسطنطنیه پادشاهان عثمانی سعی کردند فتوحات خود در بالکان را تکمیل کنند. لذا سلطان محمد دوم، فاتح قسطنطنیه، با این هدف به سمت بالکان حرکت کرد و تا سال ۱۴۴۹ توانست مرزهای قلمرو خود را تا رود دانوب جلو ببرد. سپس در طی نیم قرن بعد با تصرف یونان، بوسنی، هرزگوین، و آلبانی منطقهٔ بالکان به طور کامل در اختیار عثمانیان قرار گرفت. یکی از عواملی که باعث برتری قدرت عثمانیان بر قدرت‌های اروپایی شده بود توانایی آن‌ها در جلب حمایت سیاسی کارمندان و حقوق‌بگیران امپراتوری بیزانس و اشراف مسیحی بود؛ عثمانیان از این افراد در ارتش و دستگاه اداری امپراتوری خود استفاده کردند. آن‌ها همچنین در بالکان سیاست حمایت از کلیسای ارتدوکس یونان را در پیش گرفتند و بدینوسیله توانستند نظر مردم این منطقه را به خود جلب نمایند.

جدول ۱۲. سلسلهٔ عثمانیان

	تاریخ تاجگذاری
عثمان اول	۱۲۸۱
اورخان (اورهان)	۱۳۲۴
مراد اول	۱۳۶۰
بایزید اول	۱۳۸۹
دورهٔ فترت	۱۴۰۲
محمد اول	۱۴۱۳
مراد دوم	۱۴۲۱

1. Transylvania.

محمد دوم، فاتح	۱۴۴۴
مراد دوم (دومین تاجگذاری)	۱۴۴۶
محمد دوم، فاتح (دومین تاجگذاری)	۱۴۵۱
بایزید دوم	۱۴۸۱
سلیم اول	۱۵۱۲
سلیمان اول	۱۵۲۰
سلیم دوم	۱۵۶۶
مراد سوم	۱۵۷۴
محمد سوم	۱۵۹۴
احمد اول	۱۶۰۳
مصطفی اول (اولین تاجگذاری)	۱۶۱۷
عثمان دوم	۱۶۱۸
مصطفی اول (دومین تاجگذاری)	۱۶۲۲
مراد چهارم	۱۶۲۳
ابراهیم	۱۶۴۰
محمد چهارم	۱۶۴۸
سلیمان دوم	۱۶۷۸
احمد دوم	۱۶۹۱
مصطفی دوم	۱۶۹۵
احمد سوم	۱۷۰۳
محمود اول	۱۷۳۰
عثمان سوم	۱۷۵۴
مصطفی سوم	۱۷۵۷
عبدالحمید اول	۱۷۷۴
سلیم سوم	۱۷۸۹

مصطفی چهارم	۱۸۰۷
محمود دوم	۱۸۰۸
عبدالمجید اول	۱۸۳۹
عبدالعزیز	۱۸۶۱
مراد پنجم	۱۸۷۶
عبدالحمید دوم	۱۸۷۶
محمد پنجم، رشید	۱۹۰۹
محمد ششم، وحیدالدین	۱۹۱۸
عبدالمجید دوم (تنها به عنوان خلیفه)	۱۹۲۲-۲۴

تصرف امپراتوری بیزانس توسط ترکان مسلمان نهایتاً به اسلام آوردن مردمان آناتولی و در نتیجه اضافه شدن منطقهٔ جدیدی به قلمرو اسلام منجر شد. تا قبل از مهاجرت ترک ها به آناتولی مردمان یونانی، ارمنی، گرجی، و سوری این منطقه عمدتاً مسیحی بودند یعنی اکثریت جمعیت آناتولی را مسیحیان تشکیل می‌دادند اما به تدریج تعداد مسیحیان این منطقه رو به کاهش گذاشت و در مقابل، جمعیت مسلمانان افزایش پیدا کرد، به طوری که در قرن پانزدهم مسلمانان نود درصد جمعیت این منطقه را تشکیل می‌دادند. این پدیده عمدتاً حاصل گروش مسیحیان منطقه به اسلام و تا حدودی نیز نتیجهٔ مهاجرت گستردهٔ مسلمانان بود.

کاهش نفوذ تشکیلاتی مسیحیت در آناتولی (به علت تضعیف دولت بیزانس و کلیسای ارتدوکس یونان) و از هم پاشیده شدن جامعهٔ آناتولی در اثر مهاجرت گستردهٔ ترک ها از جمله عوامل اساسی گروش مسیحیان آناتولی به اسلام بودند. ترک های فاتح به هنگام تصرف آناتولی اسقف ها و سراسقف ها را از این منطقه اخراج کردند، اموال و املاک کلیساهای این منطقه را مصادره نمودند، و بیمارستان ها، مدارس، یتیم خانه‌ها، و مراکز تبلیغی مسیحیان را ویران کرده یا آن ها را از فعالیت باز داشتند. بدین ترتیب مسیحیان آناتولی از وجود رهبران و مراکز خدماتی خود محروم شدند. کشیش‌های معدودی هم که در آناتولی باقی ماندند دچار اختلافات داخلی بین خود شدند. آن ها برای حل این اختلافات

که هیچ نتیجه‌ای بجز تضعیف نهادهای مسیحیت در پی نداشت مجبور شدند به مقامات ترك متوسل شوند.

همزمان با زوال تدریجی جامعۀ مسیحی آناتولی جامعۀ اسلامی سازمان یافته‌ای در این منطقه در حال شکل گیری بود. دولت سلجوقیان و امیرنشین های ترك در دوران حکومت خود بناها و نهادهای اجتماعی متعددی را در این منطقه بوجود آوردند که کاخ ها، مساجد، مدارس، کاروانسراها، و بیمارستان ها از آن جمله می‌باشند. احداث این اماکن گامی اساسی برای تشکیل یك جامعۀ اسلامی شهری به حساب می آمد. این اماکن برای مسیحیان سردرگم منطقه جذابیت خاصی داشتند و لذا در مسلمان شدن آن ها از نقش مهمی برخوردار بودند.

مسیحیان بسیاری نیز که شکست خود را به عنوان مجازاتی از سوی خدا و یا نشانه‌ای از پایان تاریخ تلقی می کردند جذب مبلغان مسلمان گردیدند و اسلام آوردند. معرفی اسلام به عنوان ترکیبی از عقاید مذهبی اسلام و مسیحیت و محترم شمردن مقدسات مسیحیت توسط مسلمانان از جمله عوامل گروش این افراد به اسلام بودند. شاهزادگان و مقامات امپراتوری بیزانس نیز با هدف ملحق شدن به جمع اشراف عثمانی اسلام آوردند. بدین ترتیب در اواخر قرن پانزدهم اکثریت مردم آناتولی مسلمان بودند.

فتح بالکان توسط ترك ها نیز همانند فتح آناتولی منجر به برقراری سلطۀ مسلمانان بر مردمان مسیحی این منطقه شد اما در این جا برخلاف آن چه که در آناتولی رخ داد شاهد گروش قسمت اعظم مسیحیان به اسلام نبودیم. دو دلیل برای این امر می توان ذکر کرد. اول این که ترکان بسیار زیادی به آناتولی مهاجرت کردند در حالی که در بالکان چنین پدیده‌ای رخ نداد و دوم این که سیاست اداری عثمانیان در بالکان در جهت حمایت از کلیساهای این منطقه قرار داشت. با فتح قسطنطنیه کلیساهای آناتولی که وابسته به امپراتوری بیزانس تلقی می‌شدند مورد چپاول قرار گرفتند و عمدتاً از فعالیت آن ها ممانعت به‌عمل آمد. اما بعد از فتح بالکان کلیسای ارتدوکس این منطقه نظم و سازمان دوباره‌ای یافت. ترکان فاتح به این کلیسا اجازه دادند اموال و املاك خود را نگه دارد و همچنان به فعالیت های قضایی خود در بین مسیحیان ادامه دهد. آن هاهمچنین مسؤولیت حمایت و سرپرستی جامعۀ مسیحیان

بالکان را بر عهدهٔ این کلیسا گذاشتند.

در جریان دو قرن چهاردهم و پانزدهم گروه‌هایی از ترکان به تراس[1]، درهٔ ماریتسا[2]، بلغارستان شمالی، و آلبانی مهاجرت کردند و لذا باعث تثبیت حضور مسلمانان در بالکان گردیدند. اینان یا در روستاهای جدیدی که در کنار اقامتگاه های صوفیان (تکیه‌ها) احداث می‌کردند سکنی می‌گزیدند و یا در شهرهای بزرگ منطقه ساکن می‌شدند. فعالیت های تبلیغی فرقه‌های صوفیگری در بالکان نیز همانند آناتولی باعث تسهیل و تسریع گرایش مردم این منطقه به اسلام شدند. دو فرقهٔ بکتاشیه و مولویه از جمله فرقه‌های صوفیگری بودند که در بالکان فعالیت تبلیغی داشتند. اگرچه گزارش هایی مبنی بر اسلام آوردن اجباری برخی از مسیحیان صربستان، آلبانی و بلغارستان در تاریخ ثبت شده است اما صرف‌نظر از این چند مورد استثنایی می‌توان گفت که فاتحان ترک بالکان هیچگاه مسیحیان این منطقه را مجبور به پذیرش اسلام نکردند. حتی مسیحیانی که در این منطقه اسلام می‌آوردند عقاید و آئین های مسیحی خود را به مجموعهٔ عقاید و آئین های دین جدید خود می‌افزودند. مراسم غسل تعمید[3]، عید پاک[4]، و اعتقاد به ویژگی التیام بخش و آرام کنندهٔ کلیساها از جمله این عقاید و آئین ها بودند که از مسیحیت وارد اسلام رایج در بالکان گردیدند. همچنین برخی از آئین های مربوط به بت‌پرستان نیز که در مسیحیت بالکان ریشه دوانده بودند از این طریق وارد «اسلام بالکان» شدند.

بر اساس سرشماری که در دههٔ ۳۰-۱۵۲۰ انجام شد مشخص گردید نوزده درصد مردم بالکان مسلمان، ۸۱ درصد مسیحی و اقلیت ناچیزی هم یهودی می‌باشند. بر اساس این سرشماری جمعیت مسلمان بوسنی چهل و پنج درصد برآورد شد. همچنین بر اساس این سرشماری مشخص شد که مسلمانان بالکان عمدتاً در شهرهای این منطقه سکونت دارند. برای مثال مسلمانان صوفیه ۶۶/۴ درصد از جمعیت این شهر را تشکیل می‌دادند و

1. Thrace.
2. Maritsa.
3. Baptism.
4. Easter.

این درحالی بود که تنها شش درصد از جمعیت حومهٔ صوفیه مسلمان بودند. به‌علاوه این سرشماری نشان داد که مسلمانان بالکان بیشتر در تراس[1]، مقدونیه، تسالی[2]، بوسنی، هرزگوین، و سیلستریا[3] ساکن می‌باشند. در قرن هفدهم اسلام همچنین وارد آلبانی و مونته‌نگرو گردید، در طی سال‌های ۱۶۶۶ تا ۱۶۹۰ موج جدیدی از گروش به اسلام در رهودوپ[4] پدید آمد، و در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم یونانی های مناطق جنوب غربی مقدونیه و یونانی های کرت[5] نیز مسلمان شدند.

امپراتوری جهانی عثمانیان

فتح قسطنطنیه و بالکان نقطهٔ عطفی در تاریخ عثمانیان می‌باشد. این دو پیروزی به‌جای فرونشاندن آرمان های اسلامی و جاه‌طلبانهٔ عثمانی ها برعکس باعث افزایش بی‌حدوحصر این آرزوها شد. به دنبال این دو پیروزی عثمانیان با نام جهاد برای دین به تهاجمات گسترده‌تری علیه دیگر مناطق دست زدند. سلطان محمد دوم (فاتح ۴۶-۱۴۴۴ و ۸۱-۱۴۵۱) به‌خوبی توانست منافع ترك ها در حمله به کفار را با منافع دستگاه امپراتوری به هم پیوند دهد. او که خود را به عنوان جانشین امپراتورهای بیزانس معرفی می‌نمود کاخ‌های وسیعی را احداث کرد و مجموعه قوانین جدیدی را وضع نمود. وی از سیاست و هنر به عنوان ابزارهایی برای معرفی امپراتوری عثمانی به عنوان یك امپراتوری جهانی استفاده نمود. به هر حال امپراتوری عثمانیان از سمت شرق تا مرزهای ایران پیش رفت و ایالات عربی خاورمیانه و شمال آفریقا و همچنین شهرهای مقدس شبه جزیره نیز به آن ضمیمه شدند؛ عثمانیان با تصرف این مناطق که روزی جزء قلمرو دستگاه خلافت عباسی بودند رهبری جهان اسلام را به ارث بردند. به دنبال تصرف دمشق، قاهره، مکه و مدینه

---

1. Thrace.
2. Thessaly.
3. Silistria.
4. Rhodope.
5. Crete.

دانشمندان مسلمان بسیاری به استانبول سرازیر شدند و سلاطین عثمانی علاوه بر لقب «غازی دین» به دو عنوان «خادم حرمین شریفین» و «مدافع شریعت» نیز نائل گردیدند. مسلمانان سراسر جهان نیز پس از این فتوحات با هدف برخورداری از حمایت سیاسی و نظامی عثمانیان متوجه آنها شدند. برای مثال ممالیك مصر و مسلمانان گجرات و آنچه برای مقابله با پرتغالی‌ها از عثمانیان طلب کمك کردند، مسلمانان اسپانیا برای مقابله با مسیحیان این منطقه از آنها کمك خواستند، و سنی‌های آسیای مرکزی نیز برای مقابله با روس‌ها و صفویان به امپراتوری عثمانیان متوسل شدند. عثمانیان همچنین پس از مدتی توانستند قلمرو خود را از سمت شمال و غرب تا اروپای شمالی و مرکزی و تا دریای مدیترانه گسترش دهند. قرن شانزدهم برای امپراتوری عثمانی دورهٔ توسعه‌طلبی و تجاوزگری، قرن هفدهم دورهٔ حفظ وضع موجود، و قرن هیجدهم دورهٔ بروز اولین «پست رفتهای»[1] جدی برای این امپراتوری وسیع بود.

بعد از فتح قسطنطنیه عثمانیان پیشروی دامنه‌دار و گسترده‌ای را به سمت شرق آغاز کردند. آن‌ها همزمان با موفقیت‌های خود در بالکان به حملاتی علیه امیرنشین‌های ترك آناتولی دست زدند و این دولت‌های کوچك را برچیدند. وجود خصومت دیرینه بین دو مذهب تشیع و تسنن نیز باعث افزایش روحیهٔ توسعه‌طلبی عثمانیان گردید و در نتیجه بین آن‌ها و صفویان بر سر کنترل بر آناتولی شرقی و مناطق غربی ایران رقابت شدیدی درگرفت. این رقابت منتهی به بروز نبرد سرنوشت سازی بین عثمانیان و صفویان گردید (۱۵۱۴) که چالداران نام گرفت. عثمانیان به دنبال پیروزی در این جنگ توانستند آناتولی شرقی و بین النهرین شمالی را به تصرف خود درآورند و کنترل راه‌های مهم تجاری که از تبریز به حلب و بصره می‌رفت را در دست بگیرند. پس از آن یعنی در طی سال‌های ۱۵۱۶-۱۵۱۷ نیز عثمانیان توانستند امپراتوری ممالیك مصر و سوریه را متصرف شوند و کنترل شهرهای مقدس شبه جزیره را در دست بگیرند.

با فتح مصر توسط امپراتوری عثمانیان مسؤولیت حفظ منافع مسلمانان در اقیانوس

---

1. Reversals.

هند بر گردن این امپراتوری نهاده شد. از این‌رو رژیم عثمانیان رهبری مسلمانان در مقابله با تلاش های اروپاییان برای تغییر مسیر تجارت ادویه از دریای مدیترانه به اقیانوس اطلس را برعهده گرفت. پرتغالی ها در سال ۱۵۰۷ توانسته بودند پایگاه هایی را در اقیانوس هند برپا کنند و تجارت کالا از طریق دریای سرخ و دریای مدیترانه را متوقف نمایند. بنابراین در سال ۱۵۱۷ عثمانیان تصمیم می گیرند تا با ایجاد پایگاه هایی در شبه جزیرهٔ عربستان و شرق آفریقا، از جمله پایگاه های ساواکین، عدن، یمن، موقعیت خود در اقیانوس هند را تحکیم ببخشند و زمینهٔ باز کردن مجدد راه های تجاری مسدود شده را فراهم نمایند. پس از ایجاد این پایگاه ها ناوگان های عثمانی تحت رهبری «پیررئیس» (۱۴۶۵ـ۱۵۵۴) به سمت دریای سرخ به حرکت در آمدند و بالاخره موفق شدند مجدداً مسیرهای تجاری که از دریای سرخ می گذشتند و به اسکندریه و حلب ختم می‌شدند را باز کنند. عثمانیان بعد از تسلط یافتن بر دریای سرخ توانستند با فتح بغداد (۱۵۳۴)، بصره (۱۵۳۸)، و بحرین (۱۵۵۴) موقعیت خود در خلیج‌فارس را نیز تثبیت نمایند.

اهداف پرتغالی ها و عثمانیان در این نوع کشمکش ها کاملاً" متفاوت بود. پرتغالی ها برای تأمین نیازهای مالی وطن خود متکی به تجارت دریایی بودند و دلیل عمدهٔ آن ها از توسعهٔ نیروی دریایی‌شان تحت کنترل در آوردن تجارت بود. اما عثمانیان، در مقابل به در آمدهای حاصل از سرزمین های وسیع خود متکی بودند و به تجارت دریایی به عنوان «ابزاری احتیاطی» نگاه می کردند. یعنی با توجه به اینکه آن ها فقط تا حد محدودی می‌توانستند از ممالك تحت قلمرو خود مالیات بگیرند در زمانی که نیاز به پول بیشتری داشتند می‌توانستند با تجارت دریایی این پول را تأمین کنند. از همین‌رو بود که عثمانیان در اقیانوس هند فقط ۲۵ کشتی جنگی و ۴۰۰۰ نیرو داشتند و باز به همین دلیل بود که آن ها با پرتغالی ها کنار آمدند و برپایهٔ منافع طرفین، اقیانوس هند را بین خود تقسیم نمودند. بدین ترتیب هنوز زمان رویاروئی شدید قدرت زمینی عثمانی با قدرت دریایی اروپا فرانرسیده بود.

امپراتوری عثمانی برای مدت کوتاهی منافع خود را تنها در جهان عرب و اقیانوس هند می‌دید اما مجدداً کشمکش این امپراتوری با ایران از سر گرفته شد. این کشمکش

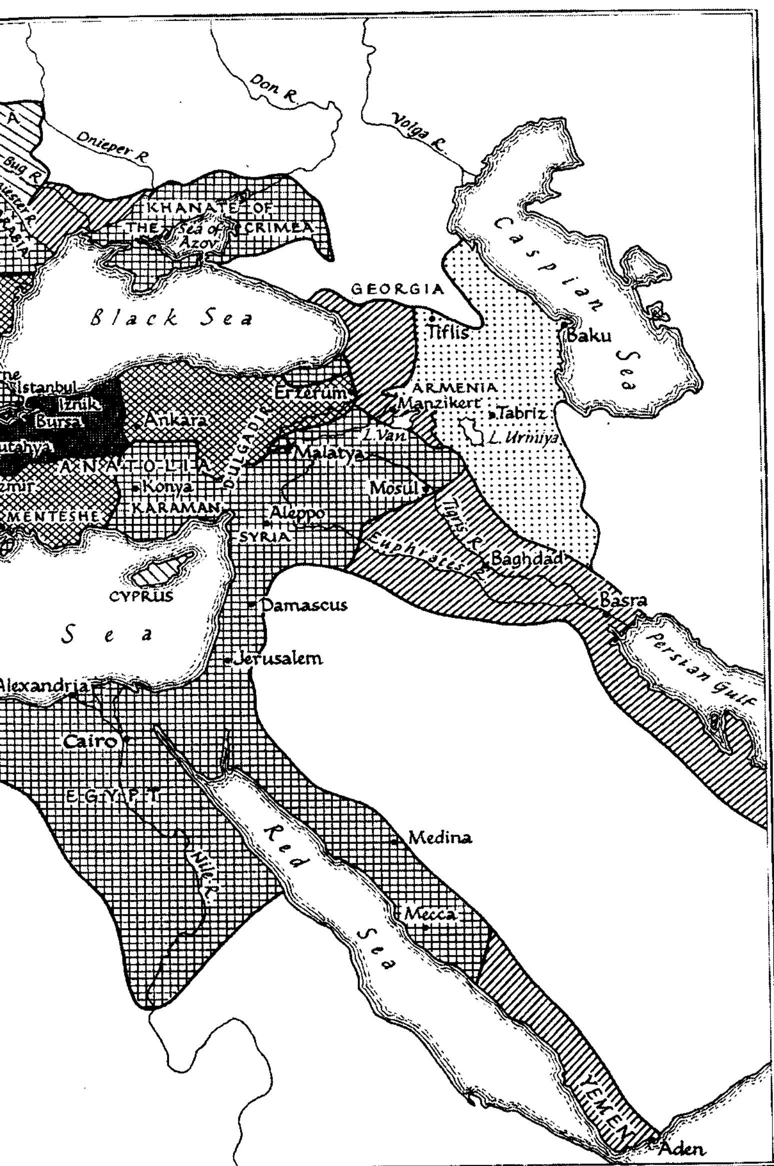
بیش از یك قرن، یعنی از زمان فتح بغداد در سال ۱۵۳۴ تا زمان انعقاد پیمان قصر شیرین[۱] در سال ۱۶۳۹، ادامه یافت. جنگ های بین ایران و امپراتوری عثمانی باعث جدایی هر چه بیشتر این دو مرکز مهم اسلامی از یکدیگر شدند. در اثر کشمکش ها و رقابت های موجود بین این دو قدرت رابطهٔ آنها با یکدیگر به حد صفر رسید. این قطع رابطه نقش مهمی در «ترکی شدن» فرهنگ اسلامی امپراتوری عثمانی داشت. همچنین می توان گفت که با جدایی این دو امپراتوری عرب ها توانستند از تأثیر و نفوذ بیشتری در توسعهٔ تمدن عثمانی برخوردار شوند.

به دنبال فتح بالکان توسط عثمانیان زمینهٔ جنگ دو قرنهٔ امپراتوری عثمانی با قدرت‌های اروپایی فراهم گردید. عثمانیان در طی این دو قرن بیشتر اوقات با فرانسویان متحد بودند. این دو کشور متحداً علیه دشمنان اصلی خود یعنی رژیم‌های هابسبورگ[۲]، هلند، اتریش و مجارستان، و روسیهٔ تزاری می جنگیدند. این جنگ‌ها عمدتاً در سه جبهه جریان داشتند. در اروپای مرکزی عثمانیان توانستند به آن سوی رود دانوب قدم بگذارند و تا سال ۱۵۰۴ امیرنشین های رومانی را ضمیمه امپراتوری خود کنند. آن ها با فتح رومانی امیرهای محلی را بر سر قدرت باقی گذاشتند اما دژها و پادگان های نظامی خود را در آن جا حفظ کردند، و بر روی غلات، عسل، پوست حیوانات، و لباس در این منطقه مالیات وضع کردند. پس از آن عثمانیان متوجه پادشاهی مجارستان شدند. در این زمان پادشاهی مجارستان به علت وجود تفرقه بین اشراف خود (این پادشاهی وابسته و متکی به طبقهٔ اشراف بود) و همچنین به دلیل درگیر بودن با شورش های دهقانی فلج شده بود. از این رو عثمانیان در سال ۱۵۲۰ توانستند بلگراد را به تصرف خود درآورند و در سال ۱۵۲۶ پادشاهی مجارستان را وادار به پذیرفتن سلطهٔ خود نمایند. عثمانیان در سال ۱۵۲۹ نیز اقدام به محاصره وین کردند. این محاصره اگر چه در نهایت با شکست مواجه شد اما باعث تضمین و تداوم تسلط عثمانیان بر مجارستان گردید. نیروهای عثمانی در سال ۱۵۵۹ نیز

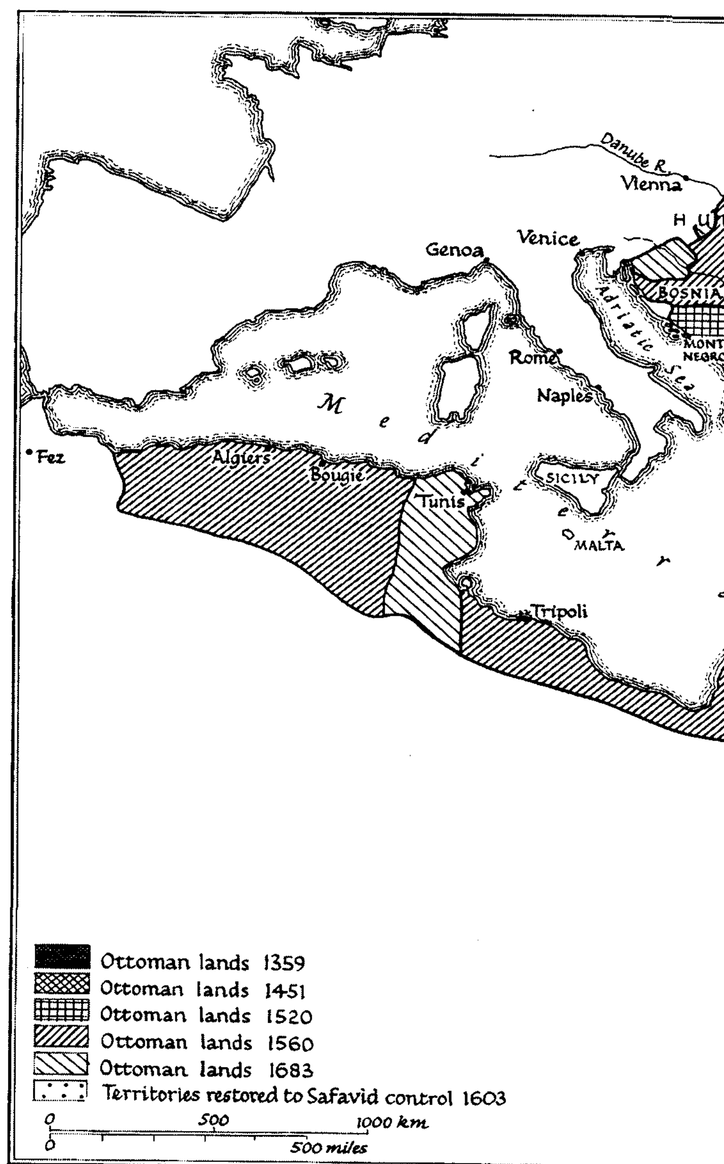
---

۱. این پیمان که بر اساس آن بغداد و عراق به عثمانی واگذار گردیدند و درمقابل قفقاز در اختیار ایران قرار داده شد به‌طور کلی مرزهای امروز ایران و عراق را تعیین کرد.

2. Habsburg Empire.



نقشهٔ ۱۲ . توسعهٔ قلمرو عثمانیان از ۱۲۸۰ تا ۱۶۸۳



Danube R.
Vienna
H U
Venice
Genoa
BOSNIA
Adriatic Sea
MONT NEGRO
Rome
Naples
Mediterranean
Fez
Algiers
Bougie
Tunis
SICILY
MALTA
Tripoli
Ottoman lands 1359
Ottoman lands 1451
Ottoman lands 1520
Ottoman lands 1560
Ottoman lands 1683
Territories restored to Safavid control 1603
0 500 1000 km
0 500 miles

توانستند شهر ترانسیلوانیا[1] را خراجگزار خود کنند. اما بالاخره با پایان یافتن جنگ طولانی ۱۶۰۶-۱۵۹۳ فرآیند توسعهٔ امپراتوری عثمانی در اروپای مرکزی متوقف گردید. بر اساس پیمان سیتوا توروك[2] (۱۶۰۶) که بعد از این جنگ منعقد شد سلطهٔ عثمانیان بر رومانی، مجارستان، و ترانسیلوانیا به رسمیت شناخته شد و در مقابل مقرر گردید که سلاطین عثمانی امپراتورهای هابسبورگ را همسنگ و همسان خود تلقی کنند. تن دادن به این پیمان توسط عثمانیان بیانگر آن بود که تهاجمات آن ها از این پس محدود به حملات مرزی و در سطحی کوچك خواهد بود. انعقاد این پیمان تلویحاً اشاره به این داشت که عثمانیان دیگر نمی توانند ارتش منظم و بزرگی را جمع آوری کنند، هزینه‌های امپراتوری خود را تأمین، و یا حتی مرزهای خود را حفظ نمایند. به هر حال امپراتوری عثمانی در اروپای مرکزی به پیشروی های مهمی دست نیافت زیرا که اولاً جوامع این منطقه جوامعی شدیداً سازمان یافته بودند و ثانیاً نیروهای عثمانی فاصلهٔ بسیار زیادی با پایتخت خود یعنی استانبول داشتند. در عین حال عثمانیان چند سال پس از امضاء پیمان سیتوا توروك حملات مجددی را به اروپای مرکزی انجام دادند اما این بار نیز با شکست مواجه شدند. محاصرهٔ بی نتیجهٔ شهر وین در سال ۱۶۸۳ نقطهٔ اوج این حملات بود.

امپراتوری عثمانی همزمان با درگیری خود در اروپای مرکزی گرفتار کشمکش مشابهی بر سر کنترل دریای مدیترانه با هابسبورگ بود. وین و جنوا در سال های نخستین توسعهٔ طلبی عثمانیان قدرت های دریایی غالب در مدیترانه بودند. آن ها پایگاه های تجاری مستحکمی را در امتداد سواحل دریاهای مدیترانه و اژه برای خود احداث کرده بودند. سلطان محمد به هنگام فتح قسطنطنیه و تثبیت موقعیت خود در بالکان درصدد برآمد بر پایهٔ طرح های ایتالیایی و دریانوردی یونانی نیروی دریایی جدیدی را بوجود بیاورد. وی به‌وسیلهٔ این نیروی قدرتمند توانست وین را از مدیترانهٔ شرقی بیرون براند. به علاوه بعد از فتح مصر (۱۵۱۷) عثمانیان دزدان دریایی مسلمان در مدیترانهٔ غربی را به همکاری دعوت

1. Transylvania.
2. Zsitva Torok.

کردند. خیرالدین بارباروسا یکی از افرادی بود که به دعوت عثمانیان در این زمینه پاسخ مثبت داد. او که فعالیت‌های خود را در خارج از شهر تونس سازماندهی می‌کرد در سال ۱۵۲۹ الجزیره را به تصرف درآورد و در سال ۱۵۳۳ به سمت «آدمیرال کبیر» ناوگان دریایی عثمانیان منصوب شد. انتصاب او به سمت آدمیرالی حاکی از میل مفرط عثمانیان به استیلاء بر مدیترانهٔ غربی بود.

عثمانیان برای استیلاء بر مدیترانهٔ غربی می‌بایست کنترل تنگهٔ سیسیل - تونس را در دست می‌گرفتند. در راستای همین هدف آنها در سال ۱۵۲۹ الجزیره و در سال ۱۵۳۴-۳۵ تونس را به تصرف خود درآوردند. هابسبورگی‌ها برای مقابله با توسعه‌طلبی‌های عثمانیان پایگاه‌های مستحکمی را در سواحل شمالی آفریقا بنا کرده بودند. با این وجود عثمانیان توانستند تریپولی (۱۵۵۱)، بوگی[1] (۱۵۵۵)، جربا[2] (۱۵۶۰)، مالت (۱۵۶۵)، و قبرس (۱۵۷۰) را نیز به تصرف خود درآورند. این پیروزی‌ها دولت‌های پاپسی[3]، ونیز، و هابسبورگ را بر آن داشت تا به تشکیل اتحادی علیه عثمانیان اقدام کنند. اتحادی که بدینگونه تشکیل شد طی جنگ لپانتو[4] در سال ۱۵۷۱ توانست عثمانیان را با شکست مواجه کند. به دنبال این پیروزی افسانهٔ شکست ناپذیری ترک‌ها رنگ باخت و اروپاییان با باز یافتن اعتماد به نفس خود در صدد برآمدند تا مناطق از دست رفته را باز پس بگیرند. با این حال عثمانیان ناوگان‌های خود را مرمت کردند و در سال ۱۵۷۴ طی پیروزی چشمگیری توانستند مجدداً تونس را متصرف شوند. اما بالاخره جنگ‌های مدیترانه‌ای در سال ۱۵۸۰ پایان یافت. در این سال فیلیپ دوم، پادشاه هابسبورگ، که با شورش‌هایی در اسپانیا مواجه شده بود پیمان صلحی را با عثمانیان منعقد کرد. هر دو طرف از انعقاد این پیمان استقبال کردند زیرا مشتاق بودند فعالیت‌های توسعه‌طلبانهٔ خود را در حوزه‌های دیگری دنبال کنند. آن‌ها متوجه شده بودند دیگر نمی‌توانند مرزهای مدیترانه‌ای خود را

1. Bougie.
2. Jerba.
3. Papacy.
4. Lepanto.

بیش از این جلو ببرند. پیمان مذکور مرزهایی را بین تمدن اسلام و تمدن اروپا تعیین کرد که تا حال حاضر نیز دست نخورده باقی مانده‌اند.

جبههٔ سوم شمال اروپا بود. در این منطقه بین عثمانیان و روسیه کشمکش و درگیری وجود داشت. آن ها بر سر کنترل مناطق شمال دریای سیاه و مناطق بین دریای سیاه و دریای خزر با یکدیگر رقابت شدیدی داشتند. در اواخر قرن پانزدهم عثمانیان بر رومانی و تاتارهای کریمه تسلط یافتند. در مقابل روس ها نیز غازان[1] (۱۵۵۲) و آستاراخان (۱۵۵۶) را متصرف شدند و بدین ترتیب کنترل بخش های پایینی رود ولگا را در دست گرفتند. عثمانی ها در واکنش به این تحولات استراتژی خوبی را در پیش گرفتند. آن ها بین رود ولگا و رود دُن[2] کانالی احداث کردند تا بدینوسیله بتوانند کشتی های خود را از دریای سیاه به دریای خزر انتقال دهند، مانع پیشروی روسیه در قفقاز شوند، و مسیرهای تجاری و مسافرتی که از آسیای مرکزی می گذشتند را باز نگه دارند. در عین حال آن‌ها در سال ۷۰-۱۵۶۹ از نیروهای روسیه شکست خوردند. با این شکست امکان افزایش فشار روسیه بر کریمه و قفقاز فراهم گردید. در شمال اروپا همچنین جنگ سه جانبه‌ای بین هلندی ها، روسها، و عثمانی ها بر سر کنترل بر اوکراین جریان داشت. این جنگ در نهایت به تصرف دریای سیاه و حاشیهٔ راست اوکراین توسط عثمانیان منتهی گردید (۱۶۷۶) که بدینوسیله توسعهٔ عثمانیان در شمال اروپا به نقطهٔ اوج خود رسید.

خلاصه این که تا اواخر قرن هفدهم عثمانیان توانستند امپراتوری جهانی گسترده‌ای که از مدیترانهٔ غربی به ایران، و از اوکراین به یمن می‌رسید را بوجود بیاورند. توسعهٔ جهانی این امپراتوری حاصل ویژگی های اجتماعی و توانایی های بالای آن بود. جلوداران ارتش عثمانی ماجراجویان جنگجویی بودند که تحت رهبری فرماندهان مشهور نظامی و یا تحت رهبری مردان مقدس قرار داشتند و با نام جهاد در راه اسلام می جنگیدند. در ورای این نیروها دولتی امپراتوری قرارداشت که دارای توانایی سازماندهی بالایی بود، از تکنولوژی

---

1. Kazan ،کازان
2. Don River.

پیشرفتهٔ نظامی برخوردار بود، توپ و تفنگ های سرپر بسیاری داشت، و با شکیبایی و میانه‌روی خود قادر بود جوامع غیر مسلمان را جذب کند و سلطهٔ امپراتوری را به آن ها بقبولاند. امپراتوری عثمانی تا قرن هیجدهم به عنوان قدرت برتر در اروپا باقی ماند اما در این قرن اروپاییان چنان قدرتی به دست آوردند که توانستند جلوی پیشروی عثمانیان را بگیرند و حتی آن ها را به عقب برانند.

چنانچه گفتیم دولت عثمانی دولتی شدیداً سازمان یافته و کارآمد بود که نهادهای خود را به‌طور مستقیم از دولت سلجوقیان روم و به طور غیر مستقیم از رژیم ممالیك در مصر و سوریه گرفته بود. سلجوقیان روم با تشکیل ارتش غلامان؛ پیاده کردن نظام اقطاع داری؛ و حمایت از نخبگان مذهبی، فعالیت های تجاری، فعالیت های کشاورزی، و شهرنشینی زیربنای جامعه‌ای را در آناتولی ساخته بودند که می توانست دستگاه پیچیدهٔ دولت را از نظر مالی تأمین کند و چادرنشینان غارتگر را بر جای خود بنشاند. امپراتوری عثمانی میراث‌دار این رژیم بود. از این‌رو امپراتوری عثمانیان دنبالهٔ رژیم های اسلامی خاورمیانه‌ای تلقی می‌شود. در عین حال برخی از نهادهای دولت عثمانیان خاستگاه خاورمیانه‌ای نداشتند و محتمل است که از امپراتوری بیزانس به آن منتقل شده باشند. به نظر می‌رسد الگوی اجرایی و سبك معماری عثمانیان، تشکیل اصناف، و شیوهٔ کنترل اقتصاد ایالت ها همه از امپراتوری بیزانس اقتباس شده باشند، نه از رژیم‌های اسلامی.

دربار یا کاخ حکومتی استانبول مرکز ثقل رژیم عثمانیان بود. این کاخ که «توپکاپی سرا»[1] نام داشت به دو بخش درونی و بیرونی تقسیم می‌شد. بخش درونی در واقع قلب امپراتوری بود. این بخش در برگیرندهٔ محل اقامت سلطان و زنان وی، خزانهٔ خصوصی پادشاه، آشپزخانه‌های سلطنتی، و مدارس تعلیم غلامان و پیشخدمتان دربار بود. بخش بیرونی نیز دفاتر نظامی و غیرنظامی دولت، دفاتر علمای سلطنتی، محل سکونت آشپزان، هنرمندان، و باغبانان کاخ را دربر می گرفت. باغبانان دو دسته بودند: دسته‌ای از آن‌ها از فضای سبز کاخ نگهداری می کردند و دستهٔ دیگر در واقع نیروهای نظامی بودند که

1. Topkapi Saray.

وظیفهٔ نگهبانی از کاخ را بر عهده داشتند.

سلاطین عثمانی همانند دولت های خاورمیانه‌ای پیشین درصدد برآمدند تا به جای نیروهای قبیله‌ای طرفدار خود که قدرت و استقلال عمل بسیاری داشتند از غلامان نظامی استفاده کنند. از همین‌رو مراد اول (۸۹ـ۱۳۶۰) واحدهایی نظامی از غلامان تشکیل داد (کاپیکولاری)[1] و از آن ها به عنوان پیاده نظام (همان ینی سری های معروف) یا سواره نظام استفاده کرد. ینی سری ها در ابتدا از بین زندانیان و داوطلبان انتخاب می‌شدند اما در سال ۱۳۹۵ سلطان عثمانی مالیاتی را با نام «دوشیرمه»[2] بر مسیحیان بالکان وضع کرد تا بتواند غلامان لازم برای ارتش خود را تأمین کند. این مالیات در واقع نوعی مالیات بر نیروی انسانی بود و بر اساس آن مسیحیان بالکان می‌بایست برخی از فرزندان خود را در اختیار امپراتوری قرار می‌دادند. بدین ترتیب در حالی که نظامیان رژیم های خاورمیانه‌ای غلامان ترك و چرکسی خارجی بودند، ینی‌سری های عثمانی مسیحیانی بودند که از بالکان یعنی از درون خود قلمرو امپراتوری به خدمت در می آمدند. عثمانیان با اجرای این الگوی مالیاتی می توانستند به صورت منظم و شاید ارزانتری نیروهای مورد نیاز خود را تأمین کنند اما این الگو دارای مشکلی بود: غلامانی که از بالکان استخدام می گردیدند هنگامی که با عنوان نیروهای عثمانی در این منطقه مستقر می شدند مجدداً روابط خانوادگی و اجتماعی خود را باز می‌یافتند. به هر حال بهترین و مستعدترین غلامان بالکانی در مدارس دربار و کاخ تعلیم داده می‌شدند تا به عنوان پیشخدمتان خانوادهٔ سلطنتی، به عنوان فرماندهان نظامی، و یا به‌عنوان مقامات اداری در خدمت حکومت درآیند. آن ها در این مدارس از آموزش علوم اسلامی، عربی، و ترکی برخوردار می‌شدند و به سبك عثمانیان انسان هایی نخبه بار می آمدند. مابقی غلامان بالکانی نیز در اختیار فرماندهان ترك در آناتولی قرار داده می‌شدند تا با تکنیك های نوین جنگی آشنا شوند و سپس به عنوان پیاده نظام های تفنگچی در ارتش خدمت کنند. عثمانیان با ابداع تاکتیك های نظامی جدید و استفاده از توپ، ارتش

1. Kapikullari.
2. Devshirme.

ینی‌سری‌ها را به قدرتمندترین ارتش خاورمیانه و اروپا تبدیل کردند.

در کنار پیاده نظام‌ها گروه‌هایی نیز با عنوان سواره نظام در خدمت عثمانیان قرار داشتند. برخی از این افراد غلام بودند اما اکثر آن‌ها ترکان آزادی بودند که در مقابل ارائهٔ خدمات نظامی، درآمدهای مالیاتی زمین‌هایی به آن‌ها واگذار می‌شد. این زمین‌ها «تیمار» (که همان واژهٔ معادل اقطاع عربی است) نامیده می‌شدند. امپراتوری عثمانی در سال ۱۵۲۷، ۲۸۰۰۰ پیاده نظام غلام و حدود ۸۰۰۰۰ سواره نظام داشت که ۳۷۵۰۰ تن از این سواره نظام‌ها دارای تیمار بودند. البته نیروهای دیگری نیز در ارتش عثمانیان عضویت داشتند که یا به عنوان نیروی کمکی در پادگان‌ها به‌سر می‌بردند و یا به عنوان کماندو در کنار مرزها فعالیت می‌کردند؛ این نیروها در مقابل خدمات نظامی خود از پرداخت مالیات معاف بودند.

عثمانیان برای تأمین هزینه‌های نظامی خود می‌بایست نظام ادرای بوروکراتیکی را بوجود می‌آوردند. اورخان (۱۳۲۴-۶۰) در قدم اول شخصی را به عنوان وزیر سرپرست دستگاه اداری حکومت مرکزی قرار داد و فرماندارانی را نیز برای ایالات فتح شده منصوب کرد. او همچنین شورایی از مقامات مهم کشور تشکیل داد تا بدینوسیله آن‌ها را باهم هماهنگ کند. بعدها نیز با گسترش قلمرو امپراتوری، دولت عثمانی هر یك از واحدهای ایالتی خود را که بیگلربیگی نامیده می‌شدند به چند سنجربیگی و هر سنجربیگی را به چند تیمارلیك تقسیم کرد. (در قرن شانزدهم واژهٔ «ایالت» جایگزین بیگلربیگی و واژهٔ «والی» جایگزین بیگلربیگ به معنای فرماندار گردید). تیمارلیك‌ها مناطقی بودند که در عوض حقوق در اختیار فرماندهان نظامی قرارداده می‌شدند. ترکان عثمانی با افزایش قدرت خود اکثر ایالات خراجگزار را نیز به خاك خود ضمیمه کردند و آن‌ها را تحت ادارهٔ مستقیم دستگاه اداری حکومت مرکزی درآوردند.

جمع‌آوری درآمدهای محلی یکی از دلایل لزوم کنترل عثمانیان بر ایالات بود. برخی از ایالات توسط مسؤولان حقوق بگیری اداره می‌شدند که مالیات‌ها را جمع‌آوری می‌کردند و به استانبول می‌فرستادند؛ ایالات دیگری نیز توسط تیمارداران اداره می‌شدند. هر ایالت دارای دفاتر ویژه‌ای بود که در آن‌ها روستاها، خانواده‌ها، و مردان مشمول پرداخت

مالیات به همراه اموال و املاکشان مشخص شده بودند. البته نظام تشکیلاتی دولت عثمانیان در یك زمان به نقطهٔ کمال خود نرسید بلکه این امر در طی یك جریان سیصد ساله و بیشتر متحقق شد. وجود کشمکش بین نخبگان ترك که در ارتش های ایالتی و تشکیلات مذهبی از نفوذ خاصی برخوردار بودند، و نخبگان غلام که در ارتش و پیاده نظام حکومت مرکزی نفوذ داشتند عامل مؤثری در تکامل نظام تشکیلاتی عثمانیان بود. سربازان مرزی و اشراف ترك به پیشروی امپراتوری به داخل کشورهای مسیحی اروپا علاقه داشتند؛ اما غلامان مشاور سلطان پیشروی در داخل آناتولی و تصرف دیگر مناطق اسلامی را ترجیح می‌دادند. گروه اول خواهان یك حکومت غیر متمرکز و مشخصاً ترکی ـ اسلامی بود اما گروه دوم از ایجاد حکومتی قوی، متمرکز و جهان شمول حمایت می کرد.

سلاطین عثمانی گاهی یکی از این دو گروه را مورد حمایت قرار می‌دادند و گاهی آن‌ها را به جان هم می انداختند. بایزید اول (۱۴۰۲ـ۱۳۸۹) با اعطای مشاغل و پست های اداری به غلامان نظامی و با برقراری کنترل دولت مرکزی بر ایالات موقعیت غلامان را تقویت و تثبیت کرد. اما محمد اول (۲۱ـ۱۴۱۳) در پی شکست از تیمور، ترك ها و غازی ها را از حمایت کامل خود برخوردار کرد. او مشاوران بیزانسی را از دربار خود بیرون راند و به جای زبان یونانی دو زبان ترکی و فارسی را به عنوان زبان های رسمی دستگاه اداری قرارداد. پس از وی، محمد دوم قدرت غلامان نظامی را به آن ها باز گرداند. او اشراف ترك و کلیهٔ رقبای خود در خانوادهٔ عثمانی را از قدرت دور کرد و مهمترین پستهای موجود در حکومت مرکزی را به غلامان واگذار کرد. با این حال او برای حفظ نظم و تعادل قوا محدودهٔ اختیارات وزیر اعظم، خزانه‌داری، و دبیرخانه را مشخص و معین نمود و برخی از خانواده‌های ترك را مورد لطف خود قرارداد و از مصادرهٔ اموال آن ها خودداری کرد. محمد دوم همچنین سعی کرد تا با به رسمیت شناختن مرجعیت دینی روحانیون یونانی و تحمل نفوذشان در بین مسیحیان حمایت آن ها را جلب کند. وی همچنین با انجام بررسی های مالیاتی و پیاده کردن نظام تیمارداری در مناطق خراجگزار توانست تا حدودی به حکومت خود تمرکز ببخشد. به علاوه وی اولین مجموعهٔ مدوّن حقوقی در رابطه با تشکیلات دولت و وظایف مردم را تهیه کرد.

سلاطین عثمانی نیز همانند خلفای عباسی و پادشاهان مسلمان ایرانی دارای سه نوع مشروعیت بودند: مشروعیت موروثی، مشروعیت اسلامی، و مشروعیتی که بر پایهٔ دستگاه امپراتوری قرار داشت. مشروعیت موروثی سلاطین عثمانی از دو نوع مشروعیت دیگر بسیار قوی‌تر بود. در این امپراتوری اعضای دولت به عنوان اعضای خانوادهٔ سلطان و مردمان امپراتوری به عنوان رعایای سلطان تلقی می‌شدند و نظامیان امپراتوری نیز بندگان شخص پادشاه محسوب می‌شدند. قلمرو امپراتوری نیز ملك شخصی سلطان به حساب می‌آمد.

نظام حکومتی امپراتوری عثمانی که بر پایهٔ قدرت مطلقهٔ پادشاه قرار داشت درخصوص چگونگی انتقال قدرت در درون خود با نوعی ابهام روبه‌رو بود. براساس سنت ترك‌های عثمانی جانشین سلطان می‌بایست از درون خانوادهٔ سلطنتی باشد، اما این سنت مشخص نمی‌کرد که فرد مذکور چه کسی باید باشد و یا سمت و سوی جانشینی در چه جهتی باشد. از این رو با مرگ هر سلطان بین مدعیان سلطنت به ویژه بین پسران سلطان برای کسب قدرت کشمکش و نزاع در می‌گرفت. این کشمکش معمولاً با زورآزمایی نظامی و پیروزی یکی بر دیگران، و گاهی نیز با برادرکشی پایان می‌یافت. تا سال ۱۵۹۵ سلاطین عثمانی اغلب یکی از فرزندان خود را مورد توجه قرار می‌دادند و پست نظامی یا اجرایی مهمی را به او می‌دادند تا بتواند پس از مرگ پدرش در کشمکش خود بر سر قدرت از آن استفاده کند. اما از این سال به بعد سلاطین عثمانی سیاست محصور کردن کلیهٔ خویشاوندان مرد خود در کاخ سلطنتی را اتخاذ کردند. از این رو توطئه چینی در کاخ پادشاه به شیوهٔ متداول کسب مقام سلطنت تبدیل شد.

از نقطه نظر اسلامی نیز مشروعیت سلطان بر پایهٔ اجرای قواعد فقه اسلامی توسط وی قرار داشت. براساس نظریات حکومتی رایج سلطان در برابر شریعت مسؤول شناخته می‌شد و مردم نیز در برابر سلطان مسؤول تلقی می‌شدند. براساس این نظریات حتی اگر حکومتی با زور شمشیر تشکیل می‌شد مادامی که حاکمیت شریعت را می‌پذیرفت و به منافع اساسی جامعهٔ اسلامی توجه می‌کرد حکومتی مشروع تلقی می‌گردید.

با این حال شریعت بر تمام ابعاد زندگی سیاسی و اجتماعی عثمانیان حاکم نبود. سلاطین عثمانی به منظور تنظیم روابط بین اشراف و مردم عادی و مشخص کردن جایگاه و

وظایف هر یك از این دو گروه دستورات و فرامین متعددی را صادر کردند. این فرامین «قانون» نامیده می‌شدند. «قانون» متشکل از یك سری قوانین اجرایی غیر دینی بود که سلاطین عثمانی با استفاده از حق خود در استنباط احکام فقهی مربوط به جامعه آن‌ها را ارائه کرده بودند. بنابراین «قانون» به عنوان تفسیر و شرحی معتبر از فقه اسلامی تلقی می‌شد. به‌علاوه محمد دوم و سلیمان «باشکوه» مجموعه قوانین مهمی را در خصوص عدالت اداری و عدالت کیفری، نظم و انضباط مقامات، امور نظامی، و تشکیلات مذهبی وضع کردند.

پایهٔ سوم مشروعیت سلاطین عثمانی فرهنگی جهان شمول بود که عناصر فرهنگی عربی، ایرانی، بیزانسی و اروپایی را در بر می‌گرفت. محمد دوم از طرفداران جدی هنر بود. حمایت‌های او باعث پرورش و تکامل شعر فارسی و نقاشی اروپایی گردید. ادبای فارسی، نقاشان ایتالیایی، و شعرای یونانی و صرب در دربار این پادشاه با استقبال مواجه می‌شدند. اما سلاطین بعدی از هنرهای مسیحی ـ اروپایی فاصله گرفتند و بیشتر به هنرها و سبك‌های هنری اسلامی و ترکی روی آوردند.

در دربار عثمانیان نیز همانند دربار سلاطین عرب و ایرانی شعر از اهمیت خاصی برخوردار بود. اشعار درباری در دورهٔ عثمانیان بر پایهٔ «عروض» قرار داشتند و کلمات فارسی و عربی بسیاری را در خود جای داده بودند. قالب‌های شعری این اشعار نیز عمدتاً همان قالب‌های اشعار درباری فارسی یعنی قصیده، غزل، مثنوی، و رباعی بودند. تاریخچهٔ سنت شعری عثمانیان به دوران سلجوقیان روم یعنی زمانی که آن‌ها «هجا دهانی[1]»، مدیحه‌سرا و سرایندهٔ اشعار عاشقانه، را مورد حمایت قرار دادند برمی‌گردد. بزرگترین شاعر عثمانیان در دورهٔ شعر کلاسیك بکی[2] بود (۱۶۰۰ـ۱۵۲۶). نفعی[3] (۱۶۳۶ـ۱۵۸۲) نیز مدیحه‌سرا و طنزپردازی بود که در اشعار خود از قدرت و تلاش برای کسب آن به نیکی یاد می‌کرد. یحیی افندی (۱۶۴۴ـ۱۵۵۲) نیز در اشعار خود به وصف زندگی و طبیعت و بیان احساسات شخصی خود می‌پرداخت.

1. Hoja Dehhani.
2. Baki.
3. Nefi.

ادبیات نثر دورهٔ عثمانیان شدیداً تحت تأثیر آرزوها و اهداف بلند پروازانهٔ دستگاه امپراتوری قرار داشت. عثمانیان از همان اوایل به قدرت رسیدنشان با هدف مشروعیت بخشیدن به حکومت خود و همچنین ثبت حوادث روزانهٔ دربار تاریخ نگاری را معمول کردند. البته حوادث تاریخی به زبان عربی نگاشته می‌شدند و سپس به ترکی ترجمه می‌گردیدند. در قرن شانزدهم نیز کتب تاریخی جامعی دربارهٔ تاریخ کلیهٔ مناطق جهان تهیه شدند که این خود بیانگر اهداف بلند پروازانهٔ عثمانیان بود. کتاب «کنه‌الاخبار» که توسط مصطفی علی (۹۹-۱۵۴۱) نگاشته شده است از این نوع است. این کتاب دربردارندهٔ تاریخ جهان از آدم تا مسیح، تاریخ صدراسلام، تاریخ مردمان ترك تا ظهور امپراتوری عثمانی، و تاریخ امپراتوری عثمانی می‌باشد. همچنین با افزایش توان دریایی عثمانیان نگارش کتاب‌های جغرافیایی و سفرنامه‌ها نیز در این امپراتوری رواج پیدا کرد. در این زمینه می‌توان به اطلس مهم «پیررئیس»، فرماندهٔ نیروهای عثمانی در اقیانوس هند، و «سیاحت نامهٔ» اولیاچلبی[1] (۸۲-۱۶۱۴) اشاره کرد. «سیاحت‌نامه» محتوی شرحی جامع از سفرهای چلبی به مناطق مختلف امپراتوری عثمانی و مشاهدات وی در خصوص اقتصاد و جامعهٔ این امپراتوری می‌باشد.

رواج تزئین و تذهیب نسخ خطی در دورهٔ عثمانیان نیز بیان کنندهٔ توجه آن ها به امپراتوری بودن حکومت خود می‌باشد. از زمان محمد دوم به بعد در دربار عثمانیان نهادی وجود داشت به نام «نقاش خانه». این نهاد خطاطان، نقاشان، تذهیب کاران، و صحافانی را به استخدام خود در آورده بود تا به تهیه و تزئین نسخ خطی و کشیدن طرح ها و نقش هایی بر روی سفال ها، چوبکاری ها، فلزکاری ها، پارچه‌ها، و فرش ها بپردازند. در طی سالهای ۱۴۵۱ تا ۱۵۲۰ تهیه و تزئین نسخ خطی در امپراتوری عثمانیان برپایهٔ اصول و روش های ایرانیان انجام می گرفت. در این دوره هنرمندان متعددی از شیراز، تبریز، هرات به استانبول آورده شده بودند تا در این زمینه فعالیت کنند. از این رو اولین نسخ خطی که در این دوره تهیه شدند رونوشت های تزئین شده‌ای از آثار کلاسیك فارسی از جمله منطق الطیر عطار،

1. Evliya chelebi.

داستان عاشقانهٔ خسرو و شیرین، خمسهٔ نظامی گنجوی، و کلیله‌ودمنه بودند.

اما در قرن شانزدهم به جای تهیه و تزئین نسخ خطی از آثار کلاسیك، حوادث و پدیده‌های معاصر از جمله مراسم استقبال و پذیرایی از سفرای خارجی و فتح قلعه‌های مهم در بالکان مورد توجه قرار گرفتند. پیروزی های پادشاهان، جشن‌ها، جلوس پادشاهان بر تخت، مراسم درباری، جنگ ها، محاصره‌ها، و میهمانی ها نیز از جمله سوژه‌هایی بودند که در تهیه و تزئین نسخ خطی در این دوره از آن ها استفاده می‌شد. برای مثال «شاهنشاه‌نامه» که در سال ۱۵۸۱ تهیه شده است انجام مراسم ختنه‌کنان در دربار، انجام مسابقات ورزشی، و دیگر وقایع درباری را به نمایش می‌گذارد. در این اثر تصاویر فراوانی از وزراء، ینی‌سری ها، سواره نظام ها، دانشمندان، بازرگانان، صاحبان اصناف، و سلاطین دیده می‌شود. «شاهنامهٔ آل عثمان» که توسط «عارفی»[1] (وفات ۶۲ـ۱۵۶۱) تدوین شده است یکی از مشهورترین آثار این دوره می‌باشد. بدین ترتیب در این دوره ترکان عثمانی سنت تهیه و تزئین نسخ خطی در خصوص وقایع دربار و پیروزی های سلاطین را به مجموعه سنت های خاورمیانه‌ای در تهیه و تزئین نسخ خطی افزودند. به طور کلی در این دوره هنر تهیه و تزئین نسخ خطی در جهت معرفی امپراتوری عثمانی به عنوان یك امپراتوری مسلط وقدرتمند مورد استفاده قرار گرفت.

به همین ترتیب عثمانیان از معماری نیز برای معرفی حکومت خود به عنوان یك امپراتوری جهانی استفاده کردند. مدارس و مساجدی که توسط دولت عثمانی ساخته می‌شدند همه تداعی کنندهٔ ارتباط نزدیك عثمانیان با اسلام بودند اما در عین حال طرح ها و نقش های آنها از جمله گنبدهای منفرد بزرگ، مناره‌های بلند، و حیاط های ستون‌بندی شده سخت تحت تأثیر کلیسای ایاصوفیه، بزرگترین کلیسای بیزانس، قرار داشتند. بنابراین مساجد عثمانیان همه تقلیدی از کلیساهای بزرگ مسیحی در شرق بودند. با این حال این مساجد همانند مسجد قبةالصخره نماد و نشانی از پیروزی مسلمانان

---

1. Arifi

بر دنیای مسیحیت محسوب می‌شدند.

خلاصه این که رژیم عثمانیان، چه از جنبهٔ نظری و چه از جنبهٔ عملی، از رژیم های ترك، سلجوقی، و ممالیك خاورمیانه ای مایه می گرفت. نفوذ اروپاییان و دین مسیحیت در این رژیم نسبتاً ناچیز بود. با این حال رژیم عثمانیان دارای نقاط تمایزی با رژیم های خاورمیانه‌ای بود که اصلاح نظام تشکیلاتی ارتش غلامان و اهمیت قابل توجه جهاد در این امپراتوری از آن جمله بودند. سربازان ترك، غلامان نظامی، و مورخان و هنرمندان درباری در این رژیم توسعهٔ قلمرو امپراتوری عثمانی را به معنای توسعهٔ قلمرو اسلام تلقی می‌نمودند. آن ها پادشاه را به عنوان یك شاهزادهٔ جنگجو و شجاع، خلیفهٔ مسلمانان، و همچنین امپراتوری قوی و نیرومند محسوب می کردند.

طبقهٔ حاکم و اتباع امپراتوری

امپراتوری عثمانی به عنوان یك رژیم موروثی، اسلامی، و جهان شمول در رقم‌خوردن سرنوشت مردمان خاورمیانه و بالکان نقش بسیار زیادی داشت. این امپراتوری به‌طور افراط‌آمیزی جامعه را تحت کنترل و سلطهٔ خود در آورده بود. اعتقاد به وجود تفاوت بین «عسگری» با «رعایا»، سلاطین با اتباع، نخبگان با غیر نخبگان، جنگجویان با تولیدکنندگان، و اخذکنندگان مالیات با پرداخت‌کنندگان مالیات یکی از اصول اصلی امپراتوری عثمانی بود. بر اساس این اصل استثمار افراد تحت سلطه حق طبقهٔ حاکم به‌شمار می‌آمد. به‌علاوه تنها کسانی می‌توانستند به عضویت طبقهٔ حاکم درآیند که به شیوهٔ خاصی تربیت شده باشند یعنی زبان و آداب خاصی را فراگرفته باشند. تولد در یکی از خانواده‌های طبقهٔ حاکم و آموزش یافتن در مدارس نظامی، اداری، یا مذهبی دو راهی بودند که افراد می‌توانستند از طریق آن ها به عنوان عضوی از اعضای طبقهٔ حاکم درآیند.

آنچه که مسلم است در امپراتوری عثمانیان طبقهٔ حاکم نه فقط شامل مسلمانان می‌شد و طبقهٔ اتباع نیز نه فقط دربرگیرندهٔ غیرمسلمانان بود، بلکه از هر دو گروه مسلمانان و غیرمسلمانان هم در طبقهٔ حاکم وجود داشتند و هم در طبقهٔ اتباع. در این امپراتوری علاوه

بر نظامیان ترك، و علما و کاتبان عرب و فارس، نخبگان مسیحی بالکانی نیز جزء طبقهٔ حاکم قرار می گرفتند. همچنین خانواده‌های اشرافی یونانی تباری که در منطقهٔ «فانار»[1] استانبول ساکن بودند را نیز می توان جزء این طبقه به حساب آورد. اعضای این خانواده‌ها به عنوان روحانیون عالی‌رتبهٔ کلیسای ارتدوکس محسوب می‌شدند. آن‌ها با عنوان کارمندان دولتی و یا فرمانداران ایالتی رومانی برای امپراتوری عثمانیان فعالیت می کردند. خانواده‌های مذکور در تجارت و بانکداری نیز از اهمیت خاصی برخوردار بودند. علاوه بر یونانی‌ها پناهندگان یهودی که از اسپانیا به امپراتوری عثمانیان مهاجرت کرده بودند نیز در قرون پانزدهم و شانزدهم از موفقیت خوبی در زمینهٔ تجارت و بانکداری برخوردار شدند. جوزف ناسی[2] (۷۹-۱۵۲۰) از این جمله بود. وی در یك خانوادهٔ یهودی پرتغالی به دنیا آمده بود. به دنبال اخراج یهودیان از اسپانیا به آنتورپ[3] و سپس به ایتالیا مهاجرت کرده و از آن جا در سال ۱۵۵۴ به استانبول آمده بود. ناسی که دارای روابط دیپلماتیك و تجاری نزدیکی با اروپا بود اندکی پس از ورود به استانبول به عنوان مشاور نزدیك سلطان سلیمان منصوب شد و از نقش مؤثری در روابط دیپلماتیك فرانسه و عثمانیان برخوردار گردید. به علاوه در سال ۱۵۶۶ فرمانروایی ناکسوس[4] به او واگذار شد و صادرات شراب و درآمدهای گمرکی حاصل از آن نیز در انحصار وی قرار داده شد (این شخص یکی از حامیان اسکان گروهی یهودیان در فلسطین بود). در عین حال در جریان دو قرن شانزدهم و هفدهم تدریجاً بر تعداد مسلمانان طبقهٔ حاکم افزوده شد به طوری که در پایان قرن هفدهم تقریباً کلیهٔ اعضای این طبقه مسلمان بودند. تنها اشراف یونانی ساکن در منطقهٔ فانار توانستند موقعیت خود را حفظ کنند (به دلیل اهمیت اقتصادی و اداریشان در رومانی).

طبقهٔ اتباع امپراتوری عثمانی در گروه های کوچك و متعددی قرار می گرفتند. به‌عبارت دیگر جامعهٔ این امپراتوری به علت وجود گرایش های مذهبی، اتحادیه‌های

---

1. Phanar.
2. Joseph Nasi.
3. Antwerp.
4. Naxos.

منطقه‌ای، انجمنهای دینی، و گروه های اقتصادی مختلف به یك جامعهٔ موزاییکی[۱] تبدیل شده بود. با این حال عثمانیان وجود انجمن های دینی را برای انجام فعالیت های آموزشی، قضایی، و خیریه در امپراتوری خود ضروری می دانستند. بیشتر غیر مسلمانان این امپراتوری پیرو کلیسای ارتدوکس شرق بودند (یونانی ها، رومانیایی ها، اسلاوها، بلغارها، و عرب ها). یکتاپرستان سوریه و مصر، آشوریان، بوگومیلی‌ها[۲] و کولی های این امپراتوری نیز پیرو کلیسای ارمنی بودند. مارونی ها، و کاتولیك ها، کروات ها، و آلبانیایی ها هم کلیساهای خاص خود را داشتند. یهودیان سفاردی[۳] و اشکنازی[۴] نیز هر یك دارای کنیسهٔ ویژه‌ای برای خود بودند.

عثمانیان نیز همانند رژیم های مسلمان گذشته غیر مسلمانان تحت سلطهٔ خود را از خودمختاری برخوردار کردند اما در عین حال آن ها را وابسته و تابع خود نگه داشتند. بدین گونه که ادارهٔ امور اجتماعی، مذهبی، و گروهی آن ها را برعهدهٔ تشکیلات مذهبیشان گذاشتند اما جریان انتخاب رهبران آن‌ها را در دست خود نگه داشتند. افرادی که بدین ترتیب به عنوان رهبر انتخاب می گردیدند در برابر دولت اسلامی مسؤول شناخته می‌شدند. گروه های غیر مسلمان در این امپراتوری با اصطلاحات «ذمّی» (مردمان تحت حمایت)، «طایفه» (گروه)، یا «جماعت» (گروه مذهبی) شناخته می‌شدند. به طور کلی عثمانیان اگر چه سیاست های متفاوتی را در قبال گروه های‌مختلف مسیحی و یهودی اتخاذ کردند اما تقریباً همهٔ آن ها رااز خودمختاری محلی برخوردار کردند و مسؤولیت‌هایی را در سطح محلی به رهبران آن ها واگذار نمودند. رهبران این اقلیت ها که گاهی کشیش و گاهی افراد غیرروحانی بودند، نمایندهٔ مردم خود در برابر عثمانیان محسوب می‌شدند. ادارهٔ امور مذهبی، حل اختلافات، و جمع آوری مالیات ها و جریمه‌ها در سطح

---

۱. جامعهٔ موزاییکی به جامعه‌ای گفته می‌شود که مردم آن یك دست و یك رنگ نباشند و برپایهٔ فاکتورهای مختلف به گروههای مختلف و متعددی تقسیم شده باشند. م.

2. Bogomils.
3. Sephardi.
4. Ashkenazi.

محلی برعهدهٔ این افراد قرار داشت. تحقیقی که اخیراً انجام شده است این نظر را که می گوید با واگذاری اختیارات مذکور به اقلیت های مذهبی هویت‌های ملی متعددی در سراسر امپراتوری عثمانیان پدید آمدند را رد می کند. کلیسای ارتدوکس یونان همیشه با مخالفت کلیساهای اهرید[1] (بلغارستان) و پچ[2] (صربستان) مواجه بود. لذا این کلیسا هیچ گاه موفق نشد مرجعیت محلی اسقف اعظم قسطنطنیه را به سراسر امپراتوری گسترش دهد.

توده‌های مسلمان نیز به همین ترتیب در دستجات و گروه های مختلفی قرار می گرفتند. آن ها برپایهٔ مکاتب فقهی و انجمن های صوفیگری[3] مختلف از یکدیگر جدا می‌شدند. عثمانیان تمایل بسیاری داشتند که مکاتب فقهی و انجمن های صوفیگری را تحت کنترل خود درآورند. آن ها سعی کردند تا با حمایت از علما و صوفیان به این هدف نائل شوند. در اثر حمایت عثمانیان از نخبگان مذکور نظام آموزشی پیچیده‌ای در امپراتوری عثمانیان شکل گرفت که پایه و اساس آن را همان مدارس خاورمیانه‌ای تشکیل می‌دادند. مدرسه ازنیك که در سال ۱۳۳۱ بنا نهاده شد اولین مدرسه‌ای بود که عثمانیان در قلمرو خود احداث کردند. سلطان وقت عثمانی با ساخت این مدرسه و دعوت از علمای ایرانی و مصری برای تدریس در آن سعی کرد مردم آناتولی را با اسلام بیشتر آشنا کند. پس از آن سلاطین بعدی عثمانی نیز مدارسی را در بصره، ادرنه[4]، و استانبول بنا نهادند. در اواخر قرن پانزدهم مدارس موجود در امپراتوری عثمانی رتبه‌بندی شدند. بر این اساس مدرسه‌ای که توسط سلطان سلیمان (سلطان وقت) ساخته شده بود به عنوان عالی ترین مدرسه معرفی گردید؛ و مدارسی که توسط سلاطین پیشین احداث شده بودند در ردهٔ دوم قرار گرفتند؛ و بالاخره مدارسی که توسط مقامات دولتی و دانشمندان مذهبی بنا گردیده بودند در ردهٔ سوم قرار گرفتند. مدارس این دوره علاوه بر متفاوت بودن از نظر سطح رتبه

1. Ohrid.

2. Pech.

۳. Sufi Brother hoods، طریقتهای صوفیگری

4. Edirne.

دارای کارکردهای آموزشی متفاوتی نیز بودند. در مدارس درجهٔ سوم صرف و نحو عربی، منطق، کلام، نجوم، هندسه و علم معانی و بیان تدریس می‌شد؛ در مدارس درجه دوم بر تدریس ادبیات و علم معانی و بیان تأکید می‌شد؛ مدارس درجه اول نیز به تدریس فقه و کلام اختصاص داشتند.

پادشاهان عثمانی تشکیلات قضایی امپراتوری خود را نیز رتبه‌بندی کردند. در ابتدا قضات استانبول، بصره، و ادرنه بهترین و مهمترین قضات دستگاه قضایی تلقی می‌شدند اما با پیاده کردن نظام سلسله مراتبی در این دستگاه برخی از قضات دمشق، حلب، قاهره، بغداد، مدینه، ازمیر، و قونیه نیز اهمیت یافتند. دستگاه قضایی امپراتوری عثمانی توسط دو «قاضی عسگر» - یکی قاضی عسگر بالکان و دیگری قاضی عسگر آناتولی - و یك شیخ‌الاسلام اداره می‌شد. شیخ‌الاسلام که مفتی بزرگ امپراتوری بود و با سلطان ارتباط مستقیم داشت در رأس دستگاه قضایی قرار می‌گرفت. در این دستگاه قضات به دو دسته تقسیم می‌شدند. دستهٔ اول قضاتی بودند که مسؤولیت قضاوت را برعهده داشتند و در دسته دوم قضاتی قرار داشتند که معاون قضات درجهٔ اول محسوب می‌شدند. معاونان به عنوان سردفتران اسناد رسمی، ثبت کنندگان اسناد، و سرپرستان اموال بچه‌های یتیم و صغیر فعالیت می‌کردند. قضات درجهٔ اول علاوه بر امر قضاوت بر نحوهٔ ادارهٔ مدارس نیز نظارت داشتند و همچنین از نقش مهمی در تضمین صحت روند جمع‌آوری مالیات‌ها، نظارت بر چگونگی جمع‌آوری محصولات کشاورزی، نظارت بر نیروهای نظامی و نظارت بر اقتصاد شهری (ازجمله نظارت بر نحوهٔ وضع قوانین در خصوص اصناف بازاری و صنعتگر توسط دولت) برخوردار بودند. مفتیان نیز تشکیلاتی مشابه تشکیلات قضایی داشتند اما برخلاف آن‌ها به‌طور رسمی هیچ حقوقی دریافت نمی‌کردند. در امپراتوری عثمانی سلسله مراتب آموزشی و قضایی به هم پیوند خورده بودند. یعنی برای رسیدن به مسند قضاوت در این امپراتوری گذراندن سطوحی از نظام آموزشی ضروری بود. دولت عثمانی با پیوند دادن سلسله مراتب قضایی و آموزشی به یکدیگر توانست جریان انتصاب قضات، مفتیان و فقها را به مشاغل مهم آموزشی و قضایی در اختیار خود درآورد و در نتیجه کنترل مستقیم خود بر تشکیلات مذهبی را حفظ کند.

صوفیان نیز به خاطر نقش گسترده شان در جوامع روستایی ترك مورد توجه خاص دولت عثمانی بودند. بسیج مردمان ترك با نام جهاد در راه اسلام، حمایت از مسافران، میانجیگری در حل اختلافات، و تلاش برای برقراری نظم از جمله نقش های صوفیان در مناطق روستایی بودند. درویش های خانه به دوش (آن ها ملامتیان یا قلندریان نامیده می‌شدند) نیز که آشکارا قوانین شریعت را زیر پا می گذاشتند و هرگونه ارتباط و نزدیکی با مقامات حاکم را محکوم می کردند در جوامع روستایی محترم شمرده می‌شدند. این افراد در نزد مردمان روستایی به عنوان حاملان رحمت الهی و دارندگان قدرت اعجاز شناخته می‌شدند.

یکی دیگر از دلایل توجه دولت به صوفیان توانایی آن هادربه راه انداختن شورشهای روستایی علیه حکومت بود. آناتولی شرقی یکی از مراکز مهم بروز شورش های ضددولتی توسط صوفیان به شمار می آمد. صوفیان شورشی این منطقه که مردمان محلی را علیه حاکمیت دولت بسیج می کردند دارای اعتقادات مهدویت باور بودند. یکی از این افراد بدرالدین (وفات ۱۴۱۶) بود. او به چیزهایی مثل بهشت و جهنم، روز جزا، احیای مردگان، خلق جهان و دیگر اصول اعتقادی اسلامی ایمان نداشت. حروفیه نیز که در این منطقه شورش هایی را به راه انداخت (دکترین این فرقه بین مسلمانان و مسیحیان آناتولی و بلغارستان طرفداران بسیاری پیدا کرد) معتقد بود درآمد مشروع تنها با زور بازو (کاریدی) حاصل می‌شود. در سال ۱۵۱۹ نیز مبلغی به نام جلال خود را شاه‌اسماعیل نامید و با ادعای مهدویت، کشاورزان و دامپروران ترك را در مخالفت با اخذ مالیات توسط دولت بسیج کرد. سلسله شورش هایی که در اوایل قرن شانزدهم در آناتولی شرقی برپا شدند با شیطنت های صفویان در این منطقه و تنفر مردمان این منطقه از رژیم سنی مذهب عثمانیان کاملاً ارتباط داشتند.

فرهنگ محلی آناتولی در گسترش مخالفت مردم این منطقه علیه دولت نقش مؤثری داشت. نوازندگان شاعر دوره گرد (ساز شاعرها) با سفر از روستایی به روستای دیگر در این منطقه اشعاری را در مورد جنگ های ترك ها با گرجی ها، چرکس ها و بیزانسی ها می خواندند و طی آن صفات خوب مردمان ترك را تحسین می کردند. شعرای

صوفی نیز که یونس امره[1] (۱۳۲۹-۱۲۳۸) از مهمترین آن ها بود در زنده نگه داشتن فرهنگ ادبی و مذهبی آناتولی نقش مؤثری داشتند. شعرای این منطقه به همراه سربازان مسافرت می کردند و در اردوگاه های آن ها به خواندن اشعار خود می‌پرداختند و یا در بازارها مردم را سرگرم می کردند. آن ها به وسیله اشعار خود مضامینی را ارائه می کردند که عاملی مبنایی در بیداری مردمان آناتولی بودند. پس به‌طور کلی می توان گفت که میراث زندگی چادرنشینی به همراه دولت‌های مستقل محلی و انجمن های صوفیگری باعث جدایی ایالات آناتولی از نخبگان پایتخت گردیدند.

صوفیان فرقهٔ بکتاشیه نیز از جمله صوفیان بانفوذ در روستاهای آناتولی شرقی بودند. بنیانگذار این فرقه حاج بکتاش نام داشت که ظاهراً تا قبل از پایان قرن سیزدهم در قیدحیات بوده است. بنابرقولی افسانه‌ای او با کمك چهل مرید خود توانست در سراسر آناتولی شرقی، و در بین ترکمن های مقدونیه، تسالی[2] و رهودوپ[3] «تکیه»های بسیاری را بوجود بیاورد. اما آن چه مسلم است فرقه بکتاشیه در طول قرن پانزدهم در سراسر آناتولی و بالکان گسترش یافت. در حدود سال ۱۵۰۰ رهبر وقت فرقه بکتاشیه با نام بالام‌سلطان به آئین ها و مناسك این فرقه نوعی نظم و ترتیب داد و نظام تکیه‌داری آن را تکمیل کرد. فرقهٔ بکتاشیه شدیداً تحت تاثیر تشیع و مسیحیت قرار داشت. بکتاشی‌ها امام ششم شیعیان را به‌عنوان ولی خود تلقی می کردند، خدای سه گانه الله، محمد، علی را می‌پرستیدند و در مراسم پاگشایی فرقه از نان و شراب استفاده می‌نمودند. به‌علاوه بزرگان این فرقه اجازهٔ ازدواج نداشتند. فرقهٔ مذکور قائل به چهار سطح برای ایمان بود: «شریعت» یعنی پیروی از فقه؛ «طریقت» یعنی اجازه یافتن به شرکت در مراسم ویژهٔ فرقه؛ «معرفت» یعنی شناخت حقیقت؛ و «حقیقت» یعنی درك مستقیم واقعیت الهی. کسانی که به عضویت این فرقه درمی آمدند به‌تدریج با مراسم خاص و یافته‌های اختصاصی این گروه که مخفی نگه‌داشته می‌شدند آشنا می گردیدند.

---

1. Yunus Emre.
2. Thessaly.
3. Rhodope.

در کنار صوفیان روستایی فرقه‌های مذهبی شهری نیز در آناتولی و بالکان گسترش یافتند. فرقهٔ مولویه از این جمله بود. جد معنوی رهبران این فرقه مولانا جلال‌الدین رومی (۱۲۰۷-۷۳) بود. مراسم رقص رهبران مولویه از شهرت خاصی برخوردار بود. به‌علاوه تکیه‌های فرقه به دلیل تدریس ادبیات فارسی و اندیشه‌های صوفیگری، و همچنین به‌خاطر تربیت نخبگان دستگاه اداری عثمانیان دارای اهمیت خاصی بودند. فرقه‌های نقشبندیه و خلوتیه نیز از جمله فرقه‌های مهم شهری به حساب می آمدند.

عثمانیان در جریان دو قرن پانزدهم و شانزدهم توانستند فرقه‌های صوفیگری را تحت کنترل خود درآورند. دولت عثمانی با اعطای موقوفات و هدایایی به تکیه‌های صوفیگری آن‌ها را به خود وابسته کرد. از میان این فرقه‌ها فرقهٔ بکتاشیه مورد حمایت بیشتر عثمانیان واقع شد. بکتاشی‌ها به‌عنوان واعظان دینی در بین ینی‌سری‌ها فعالیت می‌نمودند. آن‌ها در کنار این سربازان زندگی می کردند، با آن‌ها قدم می‌زدند، و با توانایی‌های خارق‌العادهٔ خود از این افراد در جنگ‌ها حمایت می‌نمودند. برخورداری فرقهٔ بکتاشیه از این امتیاز باعث گسترش آن در سراسر آناتولی شرقی، و در بین ترك‌های مهاجر مقدونیه و آلبانی گردید. در عین حال عثمانیان چنان بر فرقهٔ بکتاشیه تسلط یافتند که حتی در اوایل قرن شانزدهم رأساً فردی را به نام «بالام سلطان»، به‌عنوان رهبر این فرقه منصوب کردند. مولویه نیز از جمله فرقه‌های نزدیك به دولت عثمانی بود. بستن شمشیری مقدس به کمر سلطان در هنگام جلوس وی بر تخت سلطنت حقی بود که به رهبر این فرقه اختصاص داشت. به هر ترتیب عثمانیان موفق شدند بدون از بین بردن کامل نفوذ و استقلال صوفیان انجمن‌های مهم صوفیگری را رام کرده و آن‌ها را تحت کنترل خود درآورند.

به دنبال جذب علما و انجمن‌های صوفیگری در دستگاه بوروکراسی، علوم دینی مورد توجه دولت قرار گرفت. لذا در این زمان با حمایت دولت آثار مذهبی ـ کلاسیك بسیاری از فارسی و عربی به زبان ترکی ترجمه شدند. با ترجمه این آثار (از جمله آثاری که درباره ادبیات، تاریخ، سیاست، نجوم، طب، زندگی پیامبر، و رساله‌های صوفیان بودند) مجموعهٔ ادبیات اسلامی در اختیار علمای ترك قرار گرفت. در بین علمای ترك عده‌ای بودند که دایرهٔ مطالعات مذهبی اسلامی را تنها به دو علم فقه وحدیث محدود می کردند. آنها

به‌زودی خود را با فلاسفه و متکلمان، دانشمندان علوم طبیعی و صوفیان در تضاد دیدند.

نظریهٔ محدودیت گرای این افراد به تدریج در سطح امپراتوری گسترش یافت. به‌طوریکه در اوایل دهه ۱۵۴۰ کلام و ریاضیات محبوبیت خود را در میان علما از دست دادند و در سال ۱۵۸۰ نیز رصدخانهٔ مدرسه سلیمانیهٔ استانبول تخریب شد. به‌علاوه در جریان دو قرن شانزدهم و هفدهم علمای مذکور به مخالفت با اعتقادات صوفیانهٔ مردم پرداختند و آئین های به خاکسپاری مردگان، رقص، آوازهای صوفیانه، و مصرف قهوه و تنباکو را به باد انتقاد گرفتند. اینان سخت مورد حمایت تجار و محصلان مدارس قرار داشتند. قاضی‌زاده محمد افندی (وفات ۱۶۳۵) از جملهٔ این علما بود. طرفداران وی گروهی را تشکیل داده بودند تا از آن طریق کنترل موقوفات را در دست بگیرند و مقامات مسؤول را وادار نمایند از آئین های مذهبی موافق شریعت حمایت کنند. در اثر فعالیت‌های این گروه تکیه‌هایی بسته و صوفیانی به زندان انداخته شدند.

با نگاهی به زندگی علما پس از جذب آن ها در دستگاه بوروکراسی در می‌یابیم که به علت وجود نظام سلسله مراتبی در این دستگاه علاقهٔ علما به حفظ حرفه و شغل خود بیش از تحصیل دانش و تقوی بوده است. حتی علمایی که در دستگاه بوروکراسی از نفوذ بالایی برخوردار بودند فرزندان خود را بدون طی کردن سطوح مقدماتی به مدارج عالیه در سلسله مراتب آموزشی و قضایی می‌رساندند. علمای عثمانی در قرن هیجدهم جای پای محکمی در دستگاه بوروکراسی این امپراتوری پیدا کردند و لذا به یك گروه فشار محافظه کار اما قدرتمند در سطح امپراتوری تبدیل شدند. به‌طور کلی بوروکراتیزه کردن علما به عنوان معلمان، مبلغان، مسؤولان موقوفات، قضات و مقامات ایالتی قدرت اجتماعی ـ سیاسی عمده‌ای را برای آن ها به ارمغان آورد. اما این امتیاز با بهای سنگینی حاصل شد. آنها به عنوان کارمندان و کارگزاران دولتی نمی توانستند نمایندهٔ منافع گروهی و مذهبی توده‌های مسلمان باشند و از توده‌ها در مقابل مظالم دستگاه حاکمه حمایت کنند. نتایج و پیامدهای ایدوئولوژیك این قضیه نیز سنگین بود. در سراسر جهان علما، همواره موضع دوگانه‌ای در قبال دولت های اسلامی داشتند. آن هااز یك سو دولت های مسلمان را به عنوان امری ضروری برای زندگی جمعی اسلامی معرفی می کردند و از سوی دیگر آن ها

را عامل مهمی در رسیدن زیان به منافع مسلمانان تلقی نمودند. اما در امپراتوری عثمانیان تعهد علما به دولت چنان زیاد بود که نمی توانستند به نحو مؤثری علیه مفاسد دنیوی پادشاهان عثمانی به پا خیزند. وابستگی علما به رژیم عثمانیان و جذبشان در این رژیم آن ها را کاملاً منادی مشروعیت این سلسله قرار داده بود.

اقتصاد امپراتوری و نظام ادارهٔ ایالت ها

مردمان امپراتوری عثمانی از نظر اقتصادی نیز تحت کنترل و نظارت حکومت مرکزی قرار داشتند. عثمانیان برخورداری مردم از رفاه اقتصادی را یکی از ضروریات لازم برای حفظ رژیم خود می‌دانستند. از این رو جنگ های اولیهٔ دولت عثمانی با هدف کنترل بر مسیرهای تجاری و منابع تولیدی انجام گرفت. هدف عثمانیان از تسلط یافتن بر دریای سیاه، دریای اژه، و دریای مدیترانه خارج کردن مسیرهای تجاری و دریایی از کنترل ونیزیها و جنوایی ها بود. آن ها پس از جنگ هایی که از سال ۱۴۶۳ تا ۱۴۷۹ طول کشید توانستند ونیزی ها را از یونان بیرون برانند، پس از جنگ هایی که از سال ۱۴۹۹ تا سال ۱۵۰۳ ادامه داشت دریای اژه را از وجود نیروهای ونیزی پاك کردند، و در سالهای ۱۵۷۰ و ۱۶۶۹ نیز به ترتیب قبرس و کرت[1] را به تصرف خود درآوردند. عثمانیان همچنین برای قطع درآمدهای تجاری ونیز، با بندر راگوسا (دوبرونیك)[2] در دریای آدریاتیك هم پیمان شدند. در سال ۱۴۸۴ نیز امپراتوری عثمانی بر دریای سیاه تسلط یافت و از فعالیت کشتی های خارجی در این دریا، بجز کشتی های حامل شراب کرت یا چیوس[3] ممانعت به عمل آورد، که بدین ترتیب تجار جنوایی و دیگر تجار خارجی از فعالیت در دریای سیاه محروم شدند و تجارت از این طریق در انحصار ارمنی ها، یهودی ها، یونانی ها، ترك ها و رومانیائی ها قرار گرفت.

فتوحات عثمانیان در ایران، ایالات عرب نشین، مصر و اقیانوس هند نیز همه در

1. Crete.
2. Ragusa (Dubrovnic).
3. Chios.

جهت تحقق هدف آن‌ها مبنی بر عبور و مرور کالاهای شرقی از طریق خاک امپراتوری انجام گرفت. امپراتوری عثمانی باانجام این فتوحات به مرکز ترانزیت کالاها و تولیدات ایران و مناطق واقع در حاشیهٔ خلیج فارس و دریای سرخ تبدیل شد. مصر ابریشم، نخ، کتان، پارچه، صابون، و خشکبار مورد نیاز خود را از سوریه وارد می‌کرد و در عوض برنج، لوبیا، گندم، شکر و پوست خود را به آن صادر می‌نمود. آناتولی نیز پارچه، خشکبار و چوب به مصر، سودان و هند صادر می‌کرد و در مقابل از سوریه پسته، خرما، ادویه و برده وارد می‌کرد. مکه نیز مرکز تجارت ادویه، مروارید، فلفل و قهوه بود و تقریباً همهٔ زائران با هدف تأمین هزینهٔ سفر خود کالاهایی را برای فروش به مکه می‌آوردند و در بازگشت کالاهایی را از مکه به وطن خود می‌بردند. در شهرهای دمشق، قاهره، و بغداد تأمین آذوقه کاروانهای زیارتی شغل پردرآمد و مهمی بود. به‌علاوه عثمانیان از طریق مصر با سودان و شمال و غرب آفریقا تجارت داشتند. برقراری کنترل عثمانیان بر بنادر دریای سرخ نیز امکان فعالیت تجاری آنها را در اقیانوس هند فراهم آورد. بغداد و بصره مراکز مهم تجارت این امپراتوری با هند و ایران بودند.

در جریان دو قرن پانزدهم و شانزدهم شهر بصره مهمترین مرکز تجاری آناتولی و مهمترین مرکز انتقال کالاهای شرق به استانبول، لهستان، و سوریه بود. در این دوره کالاهایی از قبیل ابریشم، ادویه، کتان، برنج، آهن، موهر[۱]، فندق و پسته، تریاک، سرکه، و قالیچه در بندر بصره بارگیری می‌شدند و از طریق دریای سیاه به کریمه انتقال می‌یافتند و سپس از کریمه به اوکراین، لهستان و روسیه منتقل می‌شدند. به‌علاوه بصره دارای صنایع بزرگی در زمینه تولید ابریشم بود و همچنین بازرگانان ثروتمندی داشت که در زمینهٔ خرید و فروش ادویه، برده، و اموال غیرمنقول فعالیت می‌کردند.

به طور کلی فتوحات عثمانیان باعث تجدید حیات اقتصادی آناتولی، خاورمیانه و بالکان گردیدند. عثمانیان همچنین فعالیت دزدان دریایی در دریای مدیترانه و اقیانوس هند را متوقف کردند و به جریان انتقال کالا از طریق این دو مسیر جان تازه‌ای بخشیدند. به‌علاوه

---

۱. Mohair، پارچه یا نخی که از موی بز آنقوره تهیه می‌شود.

آن ها با ساخت پل ها و کاروانسراها، حفر چاه ها و استقرار نیرو در تقاطع‌های مهم باعث رشد و گسترش حمل و نقل زمینی شدند. افزایش جمعیت آناتولی نیز عامل دیگری در رشد تجارت در این منطقه بود؛ البته به علت رشد بیش از اندازهٔ جمعیت در آناتولی در اواخر قرن شانزدهم زمین های کم محصول این منطقه نیز زیر کشت رفتند، بسیاری از کشتزارهای جو تبدیل به کشتزارهای گندم شدند و امنیت در حومهٔ شهرها کاهش یافت.

دسترسی عثمانیان به بازار اروپا نیز عامل دیگر رونق تجارت خارجی امپراتوری عثمانی بود. منسوجات کتانی آناتولی و پارچه‌های پشمی سالونیك از جمله کالاهای صادراتی عثمانیان به اروپا بودند. در اثر گسترش تجارت عثمانیان با اروپا، دو منطقه بالکان و ادرنه[1] از رونق تجاری خوبی برخوردار شدند. در ادرنه یك جامعه ثروتمند سرمایه‌داری پدید آمد که از طبقات صرافان، زرگران، بازرگانان، زمینداران محلی و رباخواران متشکل می‌شد. در این منطقه سربازان و مقامات اداری توجه خاصی به ثروتمندان داشتند. به نظر می‌رسد که ثروت جامعه سرمایه‌داری ادرنه عمدتاً حاصل استثمار حومه آن و صادرات مواد خام بوده است.

«امارت ها» و تکیه‌های صوفیگری نقش مهمی در اقتصاد داخلی امپراتوری داشتند. امارت ها سازمان های اقتصادی نیرومندی بودند که با هدف انجام فعالیت های خیریه، توسط سلاطین احداث می گردیدند. هر امارت مجموعه‌ای بود متشکل از ساختمان های متعددی از قبیل مسجد، مدرسه، بیمارستان و محل های اقامت مسافران و محصلان. هزینه فعالیت های خیریه امارت ها از طریق املاکی که وقف آن ها شده بود (از قبیل بازارها و آسیاب ها) تأمین می‌شد. تکیه‌های صوفیگری نیز کانون فعالیت های کشاورزی، تجاری، اداری، آموزشی و خیریه در سطح محلی بودند. تکیه‌های صوفیگری دارای اموال و املاك بسیاری بودند که از آن جمله به مساجد، مدارس، بیمارستان ها، صومعه‌ها، آشپزخانه‌های خیریه، کتابخانه‌ها و زمین های زراعی می توان اشاره کرد. درآمدهای حاصل از این اموال و املاك در زمینه احداث ساختمان های عام‌المنفعه از قبیل

1. Edirne.

حمام ها، بازارها، مغازه‌ها، کارگاه های تولیدی، آسیاب ها، چاپخانه‌ها، کشتارگاه ها، دباغ‌خانه‌ها و کارخانه‌های تولید کاشی صرف می‌شدند. مقداری از این درآمدها نیز در جهت انجام فعالیت های تجاری و کشاورزی هزینه می‌شدند.

بزرگترین پروژهٔ ساختمانی دولت عثمانی دوباره سازی و توسعهٔ شهر استانبول بود، به طوری که شکوه و جلال سلطان را به نمایش بگذارد و به‌علاوه جوابگوی نیازهای اداری و تجاری امپراتوری باشد. قسطنطنیه در هنگام تصرف آن توسط عثمانیان فقط حدود پنجاه تا شصت هزار نفر جمعیت داشت. اما عثمانیان هنگامی که این شهر را پایتخت خود قرار دادند درصدد برآمدند جمعیت آن را افزایش دهند. از این‌رو آن ها بازرگانان بصره، قونیه و مناطق مختلف آناتولی را به سکونت در این شهر مجبور کردند، تعداد زیادی از مردم بالکان را به این شهر انتقال دادند. عثمانیان همچنین به کسانی که در این شهر اقامت می گزیدند زمین ها یا خانه هایی را واگذار می کردند و یا آن ها را از یك سری امتیازات مالیاتی بهره‌مند می‌نمودند. آن ها همچنین روستاهای متعددی را در اطراف این شهر احداث کردند تا مورد اسکان غلامان، اسرا، و اخراجی های بالکانی قرار گیرند. بنابر سرشماری سال ۱۴۷۸ حدود ۹۰۰۰ خانواده مسلمان، ۳۱۰۰ خانواده مسیحی یونانی‌تبار، ۱۶۵۰ خانواده یهودی و حدود ۱۰۰۰ خانواده ارمنی و کولی در استانبول ساکن بودند. همچنین بر اساس این سرشماری ۶۰ درصد جمعیت استانبول مسلمان، ۳۰ درصد مسیحی و ۱۰ درصد یهودی بودند و جمعاً جمعیت این شهر به ۱۰۰۰۰۰ نفر نمی‌رسید. اما یك قرن بعد در اثر اقدامات دولت عثمانی جمعیت استانبول به ۷۰۰۰۰۰ نفر (یعنی بیش از دو برابر جمعیت بزرگترین شهرهای اروپا در آن زمان) بالغ می‌شد.

عثمانیان با احداث اماکن و مؤسسات عمومی از قبیل مدارس، بیمارستان ها، حمامها، کاروانسراها، بازارها، نانوائی ها، آسیاب ها و کارخانه‌های متعدد در استانبول حیات تازه‌ای به این شهر بخشیدند. هر محله‌ای در این شهر بر گرد یك نهاد مذهبی یا عمومی ساخته می‌شد. تنها در جریان سالهای ۱۴۵۳ تا ۱۴۸۱ حدود ۲۰۹ مسجد، ۲۴ مدرسه یا حوزهٔ علمیه، ۳۲ حمام عمومی و ۱۲ بازار و مسافرخانه در استانبول ساخته شدند. در جریان این سال ها همچنین هزاران خانه و مغازه توسط مسؤولان امور اوقاف در این شهر احداث گردیدند.

عثمانیان همیشه سعی داشتند فعالیت های اقتصادی داخلی را در جهت منافع خود قرار دهند. مهمترین موضوع مورد توجه آن ها در اقتصاد داخلی تأمین آذوقهٔ شهر استانبول بود. با افزایش جمعیت استانبول تولید غلات و کتان در امپراتوری نیز افزایش یافت و زمینهای بسیاری در امپراتوری به زیر کشت رفتند. عثمانیان با انجام اقداماتی سعی کردند جریان انتقال مازاد آناتولی و دیگر مناطق را به استانبول تضمین کنند. آن ها تجار بسیاری را وادار کردند که در زمینهٔ انتقال کالا به این شهر فعالیت کنند. اما کالاهایی که انتقال آن ها به استانبول مجاز بودند صرفاً شامل گندم، برنج، نمك، گوشت، روغن، ماهی، عسل و موم می‌شدند. به‌علاوه تجار، می‌بایست اجناس خود را در قیمت های معین به بازار عرضه می کردند لذا می توان گفت با این اقدامات بازرگانان به عاملان دولت در برآورده کردن نیازهای مالی و آذوقه‌ای پایتخت و تشکیلات دولتی تبدیل شدند.

اصناف ابزارهای اصلی دولت در کنترل جمعیت شهری بودند. این تشکیلات نه‌برای تأمین منافع بازرگانان و صنعتگران بلکه با هدف تأمین منافع دولت بوجود آمده بودند. در حقیقت اصناف به منظور نظم بخشیدن به اقتصاد داخلی و تسهیل ادارهٔ این بخش توسط دولت پدید آمده بودند (قرن پانزدهم). علی‌رغم تشکیل اصناف دولت همچنان بر جریان ورود به تجارت، گشایش مغازه‌ها، و تولید کالاها نظارت داشت و به منظور حمایت از مصرف کنندگان قیمت های ثابتی را برای هر یك از کالاها مشخص نموده بود. اصناف، همچنین می‌بایست نیروی کار مورد نیاز دولت را تأمین می کردند. در مصر اصناف حتی وظیفه جمع آوری مالیات ها را هم برعهده داشتند. اصناف بالکان از استقلال اجرایی و اداری بیشتری نسبت به اصناف دیگر مناطق برخوردار بودند.

دستگاه اداری که بر اصناف و فعالیت های اقتصادی نظارت داشت دارای تشکیلات پیچیده‌ای بود. وزیر اعظم، «آقای» ینی‌سری ها، قضات و بازرسان بازار از جمله مأموران دولتی بودند که بر روند اجرای قوانین مربوط به اصناف نظارت داشتند. به‌علاوه شیُخ ها و دیگر مسؤولان صنفی توسط دولت و با مشورت اعضای اصناف انتخاب می‌شدند در نظام صنفی عثمانیان رؤسای اصناف از خود هیچ اختیاری نداشتند؛ رئیس هر صنف مطیع و فرمانبردار بزرگان آن صنف بود.

با این حال اصناف امپراتوری عثمانی دارای کارکردهای مستقل و ویژه‌ای نیز بودند. آن‌ها درخصوص منازعات بین اعضا داوری می‌کردند و جشن‌ها و گردش‌های دسته‌جمعی متعددی را به راه می‌انداختند. هر صنف معمولاً مبالغی را از بین اعضای خود جمع‌آوری می‌کرد تا صرف کمک به اعضای نیازمند، برپایی جشن‌های مذهبی و انجام کارهای خیریه کند. همچنین برگزاری نمازهای جماعت، انجام سفرهای زیارتی گروهی، و برپایی مجالس وعظ و خطابه برای اعضا از دیگر اقدامات اصناف بودند. بدین ترتیب می‌توان گفت که اصناف امپراتوری عثمانیان مجموعه‌های متشکلی بودند که با هدف تسهیل کنترل دولت بر اقتصاد داخلی تشکیل یافته بودند اما در عین حال از کارکردهای مذهبی و اجتماعی ویژه‌ای نیز در جهت منافع اعضا برخوردار بودند. در درون هر صنف نوعی وحدت و یکپارچگی بین اعضا دیده می‌شد و احتمالاً پیروی آن‌ها از دینی واحد عامل مهمی در این زمینه بوده است؛ تنها تعداد قلیلی از اصناف دارای ترکیبی از اعضای مسلمان و مسیحی یا مسلمان و یهودی بودند.

علی‌رغم تلاش‌های عثمانیان برای کنترل کامل بر بخش اقتصاد برخی از صاحبان مشاغل توانستند فارغ از کنترل مستقیم دولت به فعالیت خود ادامه دهند. بازرگانانی که در زمینه صرافی و تجارت بین‌المللی فعالیت داشتند و بازرگانانی که با هدف شکستن انحصارهای اصناف شهری فعالیت‌های تولیدی خود را در روستاها متمرکز کرده بودند از آن جمله بودند. در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم ینی‌سری‌ها نیز وارد فعالیت‌های صنعتی و تجاری شدند و بیش از پیش از کنترل دولت بر این دو بخش کاستند.

عثمانیان علاوه بر استیلاء بر اقتصاد شهری توانستند از طریق حکومت‌های ایالتی خود بر جوامع روستایی نیز کنترل یابند. ایالات امپراتوری همه مطیع حکومت مرکزی و موظف به پرداخت مالیات بودند. آناتولی شرقی، آناتولی مرکزی، و بالکان شرقی سه ایالت مهم امپراتوری عثمانیان را تشکیل می‌دادند. حکومت مرکزی از نزدیک کنترل اداری این سه ایالت را در دست داشت و مازاد تولیدی آن‌ها را مستقیماً به استانبول هدایت می‌کرد. کنترل دولت بر اقتصاد ایالات حاشیه‌ای نیز با کمک رؤسای قبایل و رهبران محلی این ایالات حاصل می‌شد. اما ایالات عرب‌نشین امپراتوری علی‌رغم اینکه تابع و مطیع

حکومت مرکزی بودند هر یك دارای شهر پایتختی ویژه‌ای برای خود بودند.

آناتولی که از نظر جغرافیایی، نژادی، و مذهبی ایالت مهمی برای امپراتوری عثمانی به حساب می آمد توسط یك دستگاه اداری سلسله مراتبی اداره می‌شد. با این حال این منطقه محل زندگی مردمان شبانکارهٔ ستیزه‌جویی بود که رؤسای آن ها از نفوذ بسیاری در سطح محلی برخوردار بودند. مردمان مذکور آن چنان که از رؤسای خود اطاعت می کردند از حکومت مرکزی حرف شنوی نداشتند. به‌علاوه رژیم های ترك و کردی که در جریان دو قرن سیزدهم و چهاردهم در این منطقه تشکیل یافتند از مشروعیت و مقبولیت گسترده‌ای در بین مردم محلی برخوردار بودند. این رژیم‌ها همه داعیهٔ خودمختاری منطقه‌ای داشتند. مخالفت های صوفیان با حکومت مرکزی نیز همچنان که ملاحظه کردیم امری رایج در این منطقه به شمار می آمد.

در بالکان نیز کشمکش مشابهی بین عثمانیان و استقلال‌طلبان محلی وجود داشت. عثمانیان پس از فتح بالکان فرمانروایان محلی را با عنوان خراجگزاران مستقل در قدرت باقی گذاشتند اما چند سال بعد، این افراد استقلال خود را از دست دادند و به تیمارداران امپراتوری تبدیل شدند. دولت عثمانی بررسی های مالی بسیاری را در منطقهٔ بالکان انجام می‌داد و از این تحقیقات به عنوان مبنایی برای جمع آوری مالیات ها از مردم منطقه استفاده می کرد. عثمانیان نسبت به ایالاتی در بالکان که تحت ادارهٔ مستقیم آن ها بودند توجه خاصی مبذول می‌داشتند و بیشتر متمایل بودند که ساختار اجتماعی مردمان این ایالات حفظ شود. درخصوص ترکیب جمعیت شهری بالکان باید گفت که جمعیت این منطقه عمدتاً متشکل از ترکان و مسلمانان به همراه اقلیتی از یهودیان، ارمنیان، و یونانیان بود. مردمان شهری بالکان بر پایهٔ محله‌ها و بازارهای متعددی سازمان یافته بودند. صاحبان مشاغل بالکان نیز در قالب اصنافی که رؤسای آن ها توسط قضات محلی انتخاب می گردیدند گروهبندی شده بودند. جمعیت روستایی بالکان هم عمدتاً متشکل از چهار قوم یونانی، صرب، بلغاری و آلبانیایی بود. گروه‌های قبیله‌ای، زادروگهای[1] صرب، و برخی از کلیساها در بالکان

---

۱. zadruga، خانواده‌های متحد.

وجودی نیمه‌مستقل داشتند. کلیسای ارتدوکس در حفظ هویت نژادی و زبانی یونانی‌ها و دیگر مردمان بالکان نقش مهمی داشت.

در بین ایالات، مختلف بالکان ایالات رومانی، آلبانی، مونته‌نگرو و ترانسیلوانیا دارای خودمختاری داخلی بودند. اشراف یونانی تبار استانبول، تیول‌ها و فعالیت‌های تجاری در اکثر این ایالت‌ها را تحت کنترل خود داشتند. در قرن هیجدهم بازرگانان مشهور محلهٔ فانار[1] به عنوان حاکمان رومانی منصوب شدند. سیاست‌های اداری و مذهبی عثمانیان در بالکان در حفظ موجودیت مردمان مسیحی این منطقه نقش مهمی داشتند. سیاست‌های اداری عثمانیان در ایالات عرب نشین خاورمیانه و شمال آفریقا را در فصل بعد بررسی خواهیم کرد.

خلاصه این که کنترل و نظارت عثمانیان بر جوامع تحت سلطهٔ آن‌ها بسیار شدید بود. عثمانیان که بر امپراتوری وسیعی حکمرانی داشتند همواره ثروت مازاد شهرها و روستاهای قلمرو خود را به خزانهٔ حکومت مرکزی واریز می‌کردند و بدینوسیله مخارج این حکومت و هزینه جنگ‌های توسعه طلبانهٔ آن را تأمین می‌نمودند. به‌علاوه دولت عثمانی دائماً سعی می‌کرد از شکل گیری هسته‌های مستقل قدرت (از جمله مدارس، انجمن‌های صوفیگری، انجمن‌های اخوت و انجمن‌های بازرگانان و صنعتگران) در درون قلمرو خود جلوگیری کند. این امپراتوری از طریق زور و اجبار تا حدودی نیز با نفوذ بر افکار و عقاید مردم توانست سلطه خود را حفظ کند. عثمانیان اسلام را شدیداً مورد حمایت خود قرار دادند و همکاری رهبران محلی، زمینداران، رهبران روستایی و رهبران مذهبی را نیز به خود جلب کردند؛ افراد مذکور در مقابل وفاداری به حکومت مرکزی از امتیازات ویژه‌ای برخوردار می‌شدند.

با این حال عثمانیان از توانایی‌های لازم برای کنترل کامل بر روستاها برخوردار نبودند. ساکنین مناطق روستایی آناتولی تاحدودی توانستند استقلال خود را حفظ کنند. در بالکان نیز جوامع روستایی علاوه بر حفظ موجودیت مسیحی خود تا اندازه‌ای توانستند

1. Phanar

استقلال عمل خود را نیز حفظ نمایند. در واقع حکومت مرکزی عثمانیان دارای قدرت محدود و نه چندان زیادی بود زیرا افرادی که برای این حکومت کار می کردند دارای اهداف ضد و نقیضی بودند. مردانی که ارتش و دستگاه اداری حکومت مرکزی را تشکیل می دادند همیشه در پی یافتن راه هایی برای پیشبرد اهداف شخصی، خانوادگی و گروهی خود بودند اشراف محلی که از این رژیم حمایت می کردند نیز همواره در پی حفظ امتیازهای خود بودند. از این رو عثمانیان حتی در اوج قدرت خود با مخالفت های محلی و گرایش های استقلال طلبانه مواجه بودند. در هر حال آن‌چه که مسلم است رژیم عثمانیان بسیار قدرتمندتر از صفویان و رهبران محلی بود.

بروز آشفتگی و بی نظمی در امپراتوری عثمانیان

در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم تغییرات عمیقی در نظام سیاسی عثمانیان پدید آمد و این نظام با تمرکز زدایی گسترده‌ای روبرو شد. با پایان یافتن توسعه‌طلبی های عثمانیان در این دوره نهادهای دولتی، توانایی های اداری و نظامی خود را از دست دادند و شورش های عمومی، رکود اقتصادی، و شکست های نظامی عدیده‌ای گریبانگیر عثمانیان گردیدند. همچنین در این دوره کشمکش نهفتهٔ موجود بین نخبگان ایالتی و نخبگان حکومت مرکزی برای کنترل بر درآمدهای مالیاتی حالت علنی به خود گرفت و قدرت حکومت مرکزی به ینی‌سری ها، علما و خانواده‌های محلی انتقال یافت. از نقطه نظر حکومت مرکزی این انتقال قدرت امر ناپسند و غیر مطلوبی بود. اما از نظر رهبران، مقامات و بازرگانان ایالتی این عمل به معنای کاهش توانایی حکومت مرکزی در استثمار مردمان ایالتی و افزایش خودمختاری مردمان محلی تلقی می شد.

تحولات سیاسی مذکور با تحولات اقتصادی داخلی، تضعیف موقعیت امپراتوری در تجارت جهانی، و ظهور امپریالیسم اروپایی ارتباط نزدیکی داشتند. به دنبال تجاری شدن بیش از پیش اقتصادِ عثمانیان که در نتیجهٔ بروز تحولات جمعیتی در آناتولی، انتقال قدرت به نخبگان ایالتی، و نفوذ تجاری اروپا حاصل شد فعالیت های تجاری از کنترل حکومت مرکزی خارج گردید و به‌تدریج قدرت سیاسی و اقتصادی این حکومت به نخبگان ایالتی و

قدرت های تجاری خارجی انتقال یافت. بدین ترتیب در زوال حکومت مرکزی عثمانیان فاکتورهای جمعیتی، اقتصادی، و سیاسی کاملاً با هم مرتبط بودند.

در این جا ما مشخصاً به برخی از عوامل زوال حکومت مرکزی عثمانیان اشاره می کنیم. محصور کردن شاهزاده‌های جوان در حرم و عدم اعطای مشاغل و مناصب اداری و نظامی به آن ها یکی ازاین عوامل بود. در نتیجهٔ این عمل شاهزاده‌های عثمانی از آموزش مناسب و تجارب خوب دنیوی محروم شدند و بدین ترتیب بود که در قرن هفدهم سلاطین عثمانی به هیچ وجه از واقعیات جهان سیاست بجز توطئه‌چینی های درون حرم اطلاع و آگاهی نداشتند.

عامل دوم در زوال دستگاه حکومت مرکزی از بین رفتن علاقه و وفاداری ینی‌سری‌ها به این دستگاه بود. این پدیده تا حدودی در نتیجهٔ قرار گرفتن قدرت حکومت در دست غلامان (در قرن شانزدهم)، و تا حدودی نیز در نتیجهٔ کاهش درآمدهای دولتی حاصل شد. توقف توسعه طلبی های امپراتوری و ورود نقرهٔ امریکا از سال ۱۵۸۰ به بعد در قلمرو امپراتوری از جمله عوامل کاهش درآمدهای دولتی بودند. به دنبال کاهش درآمدهای دولتی سربازان و کارمندانی که حقوق مکفی دریافت نمی کردند به تصرف و غصب زمینهای ایالتی روی آوردند. ینی‌سری ها همچنین به بخش تجارت و صنعت قدم گذاشتند، تشکیل خانواده دادند، و بچه‌های خود را در واحدهای نظامی به مدارج عالیه رساندند. به‌علاوه روابط نزدیکی بین ینی‌سری ها، صنعتگران و علما ایجاد شد که بدینوسیله کنترل سیاسی دولت براین سه گروه بیش از پیش کاهش یافت. همچنین نظم و ترتیب در ارتش کاهش یافت، به طوری که در سال های ۱۶۲۲ و ۱۶۳۱ شورش هایی بر سر حقوق و مزایا در ارتش برپا شد که به دنبال آن ها استانبول توسط سربازان غارت گردید. به هر ترتیب در اواسط قرن هیجدهم ارتش امپراتوری دیگر کارآیی لازم را نداشت. از این رو در این زمان عثمانیان برای حفظ خود به نیروهای تاتارهای کریمه، پادگان های ایالتی و ارتش های شخصی اشراف ایالتی متوسل شدند. مسلم است که این نیروها به اندازه ارتش امپراتوری، سازمان یافته، آموزش‌دیده و مسلح نبودند و نسبت به این ارتش در مقابله با دشمنان اروپایی ناتوانتر و ناکاراتر بودند.

برچیدن تدریجی تیمارداری نیز عامل مهمی در زوال حکومت مرکزی بود. عثمانیان به دلیل این که شدیداً نیازمند پول بودند تیمارداری را کنار گذاشتند و به جای آن نظام تیولداری را در امپراتوری خود پیاده کردند. محروم شدن روستاها از وجود سربازان وفادار حکومتی و در نتیجه، ایجاد خلاء اداری و امنیتی در این مناطق از جمله پیامدهای سوء الغای نظام تیمارداری بودند.

قدرت یافتن اروپاییان نیز از جمله دیگر عوامل کاهش قدرت حکومت عثمانیان به‌شمار می‌آمد. در جریان قرون هفدهم و هیجدهم نیز دو کشور هلند و بریتانیا وارد اقیانوس هند شدند و با تسلط بر این منطقه توانستند کنترل تجارت در آسیا را در دست بگیرند. در همین دوره تجارت در دریای سیاه نیز تحت تسلط روس ها درآمد بدین ترتیب عثمانی‌ها تا حد زیادی از درآمدهای تجاری محروم شدند. البته آن‌ها با افزایش تجارت قهوه که از یمن به مصر و سپس به استانبول و نهایتاً از استانبول به اروپا صادر می گردید توانستند تاحدودی این شکست ها را جبران کنند.

قرار گرفتن کنترل تجارت آسیا در دست اروپایی ها به آن ها امکان داد که از موقعیت و جایگاه محکمی نیز در دریای مدیترانه برخوردار شوند. بر اساس پیمان اتحادی که بین عثمانیان و فرانسویان علیه هابسبورگ منعقد شده بود بخش تجاری امپراتوری عثمانیان در انحصار فرانسویان قرار داده شد و بدین ترتیب برای مدتی کلیه کشتی های اروپایی در دریای مدیترانه می‌بایست پرچم فرانسه را بر بالای خود حمل می کردند. به‌علاوه سفیر وقت انگلیس، هاربورن[1] در سال ۱۵۸۳ موفق شد پیمانی تجاری را با عثمانیان به امضاء برساند که بر اساس آن مالیات گمرکی بر کالاهای انگلیسی تا حدود ۳ درصد کاهش می‌یافت. در این هنگام انگلیسی ها به منظور صدور قلع و لباس به امپراتوری عثمانی و وارد کردن ابریشم، موهر، کتان، پشم، فرش، مواد مخدر، ادویه و نیل از این امپراتوری کمپانی لوانت را تشکیل دادند.

در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم رقابت بین فرانسوی ها، انگلیسی‌ها و هلندیها

1. Harbourne.

در دریای مدیترانه بسیار جدی بود. هلندیها و انگلیسی‌ها در جریان این دو قرن فعالیت های بازرگانی خود را در مدیترانه افزایش دادند و به منظور تأمین امنیت کشتی های تجاری خود آن ها را شدیداً مسلح کردند. ارمنی ها و یهودیان نیز در این دوره از طریق بنادر لیوورنو[1] اسمیرنه[2] در این دریا فعالیت می کردند. جنوایی‌ها و ونیزی ها نیز در این دریا فعال بودند. با این حال در طی این دو قرن به دلیل ورود مستقیم کالاهای آسیای جنوبی و جنوب شرقی به اروپا حجم کلی تجارت از طریق دریای مدیترانه روبه کاهش گذاشت. در این زمان ادویه‌جات هند شرقی، پارچه‌های هندی و کالاهای ایرانی مستقیماً از طریق اقیانوس اطلس به اروپا انتقال داده می‌شدند. یکی از کمپانی های فعال در این زمینه کمپانی هند شرقی بریتانیا بود. این کمپانی که کالاهای شرق دور را از منبع آن ها می خرید و آن ها را از طریق لندن وارد دریای مدیترانه می کرد توانست از اهمیت و قدرت کمپانی لوانت بریتانیا بکاهد؛ کمپانی لوانت از طریق خلیج‌فارس و دریای سرخ فعالیت می نمود.

به‌علاوه در جریان این دو قرن تجارت اروپا با شرق دچار افت محسوسی شد و توجه تجار اروپایی از ترکیه و ایالات عربی متوجه بالکان گردید. اروپاییان در این زمان بیشتر کالاهای خود را به سمت بالکان گسیل می‌داشتند و با کمك واسطه‌های یهودی و یونانی این کالاها را در بالکان به فروش می‌رساندند و در مقابل کالاهایی را برای انتقال به اروپا جمع آوری می کردند. تجار سالونیك کالاهای خود را به بوسنی، آلبانی، صربستان و بلغارستان صادر می کردند. ونیز هم ابریشم، ساتن، و تافته خود را به بالکان انتقال می‌داد. کاغذ، قلع، آهن، مس، شکر و نیل هم واردات آلمان از این منطقه را تشکیل می‌دادند. انگلیسی‌ها نیز لباس های لوکس و فرانسوی ها لباس های نیمه‌لوکس بالکان را وارد می کردند. به‌علاوه چوب، کتان، ابریشم، چرم، توتون و تنباکو، موم، و پوست اروپا از طریق دریا به بالکان صادر می‌شد و در مقابل دام و حیوانات اهلی بالکان از طریق مجارستان و رومانی به اروپای مرکزی انتقال می‌یافت.

1. Livorno.
2. Smirna.

در خصوص اثرات رونق تجارت بین بالکان و اروپا (در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم) بر اقتصاد عثمانی نمی توان به‌طور دقیق صحبت کرد اما آن چه که مسلم است این پدیده به ضرر برخی از مناطق امپراتوری و به نفع مناطق دیگر بود. به دنبال وقوع این پدیده سطح تولید پارچه‌های ابریشمی در بورسا[1] و منسوجات پشمی در آنکارا و همچنین سطح تولید ظروف سفالی و کاشی در ازنیك و کوتاهیه با کاهش مواجه شدند. در مقابل ما شاهد افزایش تولید کتان ازمیر در این دوره می‌باشیم. به هر ترتیب به‌طور کلی باید گفت که علی‌رغم وجود هیچ نشانه‌ای از زوال در چهره اقتصاد امپراتوری در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم واضح و مسلم است که در این دوره توازن تجاری بین اروپا و امپراتوری در حال از بین رفتن بود. در جریان این دو قرن ما شاهد تبدیل شدن امپراتوری عثمانی به یك کشور وارد کننده کالاهای صنعتی و صادر کننده مواد خام هستیم. به‌علاوه اقبال عثمانیان در این دوره به کالاهای ساخت اروپا از جمله منسوجات، شیشه، ساعت، گل و لوازم خانگی اروپایی در حال افزایش بود.

با کاهش قدرت سیاسی حکومت مرکزی و ضعف فزایندهٔ اقتصادی آن در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم، قدرت و نفوذ مقامات ایالتی بیش از پیش افزایش یافت و فرمانداران، سربازان و دیگر مسؤولان ایالتی توانستند امور محلی را تحت کنترل کامل خود درآورند. مسؤولان امور قضایی و مالی (از جمله فرمانداران) در جریان این دوره از نفوذ و قدرت فوق‌العاده‌ای در ایالات برخوردار شدند. آن ها در جهت منافع خود تحولاتی را در نهادهای مالی و اداری ایالات پدید آوردند؛ از جمله این که تیول هایی را به صورت مادام‌العمر اجاره دادند و یا آن ها را به عنوان مالك شخصی فروختند. این افراد همچنین مبالغ هنگفتی از درآمدهای دولتی را به خود اختصاص دادند. به‌علاوه در این دوره ینی‌سری هایی که در ایالات خدمت می کردند به طبقه‌ای استثمارگر تبدیل شدند و گروه های رقیب ینی‌سری ها یعنی سربازان غیرقانونی، شورشیان و راهزنان نیز در مناطق مختلف امپراتوری اقدام به اخذ مالیات های غیرقانونی از مردم کردند.

---

1. Bursa.

حکومت مرکزی برای بدست آوردن کنترل مجدد بر ایالت های خود تصمیم گرفت فرمانداری های ایالتی را به درباریان عالی رتبه واگذار کند و یا محل خدمت فرمانداران را با سرعت بیشتری تغییر دهد. بسیاری از افرادی که از این پس مسؤول اداره ایالات گردیدند اشرافی بودند که در یکی از سه گروه زیر قرار می گرفتند: برخی از آن ها فرزندان غلامان نظامی بودند، برخی متعلق به خانواده‌های مهم علما بودند، و برخی دیگر نیز مأموران مالیاتی، زمینداران بزرگ و یا بازرگانانی بودند که منابع مالی لازم برای خرید این منصب و تشکیل سپاهیان مستقل را داشتند. البته فرمانداران جدید نیز با تبدیل تیول های خود به زمین های اجاره‌ای مادام‌العمر از قدرت و استقلال عمل بسیاری در سطح محلی برخوردار شدند.

در جریان قرن هیجدهم «شوراهای اعیان» از نقش مهمی در اداره امپراتوری برخوردار بودند. این نهادها مسؤولیت انتصاب فرمانداران و قضات، اجرای مقررات و قوانین صنفی، جلوگیری از بروز قحطی و همچنین حفظ و نگهداری ساختمان های عمومی را برعهده داشتند. در سال ۱۸۰۹ نیز سلطان وقت با حقوق و امتیازات ویژه‌ای که اعیان خواهان آن بودند رسماً موافقت کرد و این نقطه اوج نفوذ اعیان و تمرکززدایی سیاسی در امپراتوری عثمانی بود. (البته در قرن نوزدهم دولت مجدداً به تلاش هایی برای برقراری کنترل خود بر ایالات امپراتوری دست زد.)

قدرت یافتن مأموران محلی و اشراف عثمانی تا حدودی از تحولات عمیق و گسترده‌ای نشأت می گرفت که در جامعهٔ این امپراتوری پدید آمده بودند. با رشد جمعیت آناتولی در جریان قرن شانزدهم شهرهای این منطقه بیش از پیش توسعه یافتند و جمعیت بیکار و سرگردان بسیاری را در خود جای دادند. به‌علاوه به دنبال پایان یافتن جنگ های عثمانیان با مجارستان و ایران سربازان بسیاری مجبور شدند به شهرها و روستاهای خود دراین منطقه باز گردند و به خدمت اشراف محلی درآیند، یا به تحصیل بپردازند و از این طریق مقرری هایی را دریافت کنند، و یا این که به راهزنی مشغول شوند. به دنبال این تحولات اشراف محلی توانستند سپاهیان و دستگاه های اداری ویژه‌ای را برای خود تشکیل دهند، به بازارهای محلی توسعه ببخشند، و از صدور تولیدات مازاد ایالتی به مرکز

جلوگیری کنند. رشد جمعیت شهری نیز استثمار بیش از پیش کشاورزان و افزایش راهزنی ها را به دنبال داشت.

تحولات جمعیتی و سیاسی مذکور در آناتولی با تحولاتی که در اقتصاد امپراتوری پدید آمدند کاملاً مرتبط بودند. تمرکز زدایی و افزایش قدرت مسؤولان ایالتی در زوال و تلاشی اقتصاد سنتی عثمانیان نقش مؤثری داشت. قبلاً امپراتوری می‌توانست مازاد تولیدی آناتولی را به سمت بازارهای استانبول سوق دهد. در آن زمان دولت کنترل بازرگانان را در دست داشت و می‌توانست آن ها را وادار کند که کالاهای خود را در بازارهای پایتخت به فروش برسانند. اما در قرون شانزدهم، هفدهم و هیجدهم نیروهای جدیدی در صحنه ظاهر شدند که سعی کردند اقتصاد را از کنترل دولت خارج کنند. در این دوره تیولداران مستقل و مقامات محلی بیشتر تمایل داشتند مازاد تولیدات ایالت را در شهرها و بازارهای ایالت های دیگر به فروش برسانند نه در پایتخت. همچنین وجود تقاضای فزاینده در اروپا برای محصولات کشاورزی عثمانی و گسیل سیل نقرهٔ آمریکا به امپراتوری بازرگانان و زمینداران محلی را بر آن داشت تا بر خلاف مقررات حکومتی کالاهای خود را به اروپا صادر کنند. لذا صدور بی‌رویهٔ غلات، کتان، ابریشم و دیگر مواد خام به اروپا باعث افزایش تورم در امپراتوری شد. به دنبال این تحولات کشاورزان آناتولی شرقی و منطقه آدانا به «کشاورزی محصول فروشی»[1] روی آوردند. خلاصه این که تجاری شدن جامعهٔ آناتولی نقش مهمی در تقویت تمرکززدایی در این ایالت داشت.

تحولات سیاسی و اجتماعی که در بالکان به وقوع پیوستند نیز شبیه تحولات سیاسی و اجتماعی آناتولی بودند. در بالکان نیز قدرت حکومت مرکزی کاهش یافت و متناسباً قدرت مأموران و مسؤولان محلی افزایش پیدا کرد. در این منطقه نیز همانند آناتولی ینی‌سری ها به فساد مالی و بی‌نظمی دچار شدند، نیروهای سواره نظام از کنترل حکومت مرکزی خارج گردیدند و نظام تیمارداری برچیده شد. با برچیده شدن نظام تیمارداری

---

۱. Cash-Crop Farming، یعنی کشت محصولاتی که در بازار نسبت به آن‌ها تقاضا وجود دارد.

زمین‌های بسیاری به عنوان تیول‌های مادام‌العمر یا املاک شخصی در اختیار مسؤولان و مأموران حکومتی قرار گرفتند. بدین ترتیب در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم طبقهٔ زمیندار جدیدی در بالکان پدید آمد که از فرماندهان سابق نظامی، بازرگانان غیرمسلمان و دیگر اشراف محلی تشکیل می‌شد. اینان شدیداً به حفظ منافع خود و کشت محصولات صادراتی علاقه‌مند بودند و لذا با زیر پا گذاشتن قوانین امپراتوری عثمانی و با هدف صادرات، اقدام به کشت محصولات جدیدی از جمله ذرت و برنج در زمین‌های خود کردند. به‌علاوه به علت وجود تقاضای فزاینده در اروپا نسبت به کالاهای کشاورزی در بالکان تیولداران بسیاری تیول‌های تحت اختیار خود را به زمین‌های شخصی تبدیل کردند تا از سود هر چه بیشتری برخوردار شوند. تجاری شدن و گسترش فعالیت‌های تجاری در این منطقه نیز باعث رشد و توسعهٔ شهرها گردید. همچنین به دنبال این تحولات طبقهٔ اشرافی ـ شهری جدیدی (متشکل از زمینداران، تیولداران، اشراف ثروتمند و بازرگانان) در بالکان پدید آمد که ثروت اعضای آن از تولیدات کشاورزی و فعالیت‌های تجاری حاصل می‌شد. هجوم ینی‌سری‌های جویای کار و کشاورزان سرگردان به شهرها نیز از دیگر تحولاتی بود که در بالکان به‌وقوع پیوست؛ در نتیجهٔ بروز این پدیده نسبت ساکنان ترک شهرها به ساکنان غیرترک آن‌ها کاهش یافت و ترکیب جمعیتی شهرها به ترکیب جمعیتی حومهٔ آن‌ها نزدیکتر شد (از نظر قومی ـ نژادی).

به دنبال بروز این تحولات قدرت مردم عادی نیز در بالکان افزایش یافت. با تبدیل شدن تیول‌ها به املاک شخصی کشاورزان بسیاری به روستاها مهاجرت کردند و حول محور ارباب خود گردهم جمع شدند. این تمرکز و تجمع باعث تقویت روابط گروهی آن‌ها و افزایش قدرتشان گردید. همچنین در اثر شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی و به دنبال بروز تحولات سیاسی ـ اجتماعی در بالکان بسیاری از سربازان بیکار و کشاورزان فاقد زمین در این منطقه به راهزنی روی آوردند و به وزنهٔ نظامی قدرتمندی در منطقه تبدیل شدند. بنابراین به علت ضعف نفوذ حکومت مرکزی در بالکان بسیاری از بخش‌های این منطقه شاهد وجود کشمکش قدرت بین سه گروه اشراف ایالتی، ینی‌سری‌ها و صنعتگران، و راهزنان کشاورز بودند.

تحولات سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی که در امپراتوری عثمانیان پدید آمدند (ما تحولات مربوط به آناتولی و بالکان را مورد بررسی قرار دادیم) نه در یك زمان مشخص بلکه در یك دوره ۲۰۰ ساله به وقوع پیوستند؛ دوره‌ای که وجود کشمکش دائم بین حکومت مرکزی و نخبگان ایالتی از جمله مشخصات آن می‌باشد. قرن هفدهم دورهٔ بروز کشمکش‌های آشکار بین این دو گروه بر سر قدرت می‌باشد. شورش های «جلالی» که به‌رهبری مقامات پایین رتبهٔ اداری و نظامی انجام گرفت مشخصهٔ این قرن می‌باشد. به‌طور کلی شورش هایی که در این قرن انجام گرفتند همه برای کسب قدرت بودند. امپراتوری عثمانیان در مواجهه با این شورش ها سیاست سرکوب آن ها و تقویت خود را در پیش گرفت. یکی از وزرایی که در سرکوب این شورش ها موفقیت چشمگیری داشت محمد کوپرولو[۱] (۶۱-۱۶۵۶) بود. او که از یك پدر مسیحی آلبانیایی متولد شده بود در دوران کودکی به دربار عثمانیان فرستاده شد و در آنجا بسیار سریع به مهمترین پست های درباری دست یافت. محمد هنگامی که هشتاد ساله بود به مقام وزارت اعظم رسید و از سوی سلطان مأمور به انجام اصلاحات گردید. مصادره اموال قضات سرشناس و سرکوب و نابودی شورش های ایالتی و فرقه‌های مذهبی از جمله اقدامات وی در دوران وزارتش بودند. با این حال پس از مرگ وی مجدداً شورش های محلی در آناتولی پا گرفتند و لذا تا پایان قرن هفدهم این منطقه ناآرام باقی ماند.

نیمهٔ اول قرن هیجدهم دوران ثبات و آرامش در امپراتوری بود. در این دوره عثمانیان تشکیلات اداری ایالات بسیاری را از نو سازماندهی کردند و فرمانداران لایقی را برای این مناطق منصوب نمودند. مسؤولان و زمینداران محلی هم در این دوره از ترس این که مبادا زمین‌ها و تیول‌هایشان مصادره شوند به همکاری با دولت پرداختند و نظم صوری منطقه را حفظ کردند.

اما در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم نخبگان محلی مجدداً قدرت یافتند و تا پایان این قرن

---

۱. Koprulu، از خانوادهٔ کوپرولو افراد بسیاری به مقام وزارت در حکومت عثمانیان رسیدند. اصلاح طلبی ویژگی مشترك همه این افراد بود.

توانستند همهٔ مناطق امپراتوری را تحت کنترل خود در آورند. قراعثمانوقلوها[1] بر نواحی واقع درجنوب غربی آناتولی، چاپانوقلوها[2] برفلات مرکزی و پاشا اقلوها[3] بر مناطق واقع در شمال شرقی آناتولی تسلط یافتند. در بالکان علی پاشا (۱۸۲۲-۱۷۸۸) دولت منطقه‌ای کوچکی را در آلبانی شمالی و یونان تشکیل داد؛ عثمان پاسوانقلو[4] (۱۸۰۷-۱۷۹۹) بر بلغارستان غربی، بخش هایی از رومانی و صربستان تسلط پیدا کرد؛ افراد بسیار دیگری نیز در بلغارستان شرقی و تراس[5] فرمانروایی های کوچکی را برای خود بوجود آوردند. در نواحی عرب نشین نیز فرمانداران دمشق، موصل، بغداد و بصره به استقلال کامل رسیدند. مصر نیز تحت کنترل کامل ممالیك قرار گرفت و شمال آفریقا هم به خودمختاری دست یافت.

بنابراین پدیدهٔ تمرکز زدایی در سراسر امپراتوری عثمانی رخ داد اما این پدیده در مناطق مختلف اشکال و معانی مختلفی داشت. در ایالات عرب نشین و ترك نشین هویت نخبگان محلی کاملاً با امپراتوری و اسلام گره خورده بود. در این مناطق سلاطین همواره به‌عنوان فرمانروایانی بحق شناخته می‌شدند و مقامات محلی نیز همواره به عنوان گماشتگان امپراتوری عثمانی عمل می کردند. بدین ترتیب تمرکززدایی در این مناطق به نهادینه شدن خودمختاری در آن‌ها منجر نشد.

اما در ایالات بالکان به دنبال تمرکز زدایی تحولات انقلابی مهمی پدید آمدند. مردم بالکان که عمدتاً مسیحی بودند هیچگاه بطور کامل جذب جامعه عثمانی نگردیدند و همواره فکر استقلال را در سر خود زنده نگه داشتند. هنگامی که امپراتوری عثمانی در اوج قدرت خود بود مردم بالکان سلطهٔ آن را برخود پذیرفته بودند اما با بروز ضعف در امپراتوری و در نتیجهٔ کاهش امنیت، مخالفت ها آغاز شد. در این زمان فرمانروایان محلی، راهزنان و

1. Kara osmanoglu.
2. Chapanoglu.
3. Pashaoglu.
4. Pasvanoglu.
5. Thrace.

بازرگانان شهری خود را از کنترل سیاسی عثمانیان رهانیدند و بیش از پیش به اروپا متمایل گردیدند. همچنین به موازات کاهش نفوذ حکومت مرکزی در بالکان نفوذ کلیسای ارتدوکس نیز در این منطقه روبه کاهش گذاشت. علت این امر اتحاد و همکاری کلیسای ارتدوکس با رژیم عثمانیان بود. (کلیسای ارتدوکس رژیم عثمانیان را به عنوان سدی در برابر نفوذ اروپاییان و دو کلیسای لاتین و کاتولیك در بالکان تلقی می کرد.) اسلاوهای ارتدوکس از این که رهبری این کلیسا در دست یونانی ها بود ناراضی بودند. طبقات متوسط شهری نیز نه تنها به غرب به عنوان شریك تجاری خود می نگریستند بلکه آنرا منبع و خاستگاه افکار روشنفکرانه و مترقیانه تلقی می کردند.

در نتیجهٔ کاهش نفوذ کلیسای ارتدوکس دربالکان، توسط بازرگانان و زمیندارانی که با اروپا مرتبط بودند عقاید و افکار سیاسی جدیدی در جامعهٔ بالکان رواج پیدا کردند. این افکار باعث بیداری سیاسی در این منطقه شدند. در یونان گروه های روشنفکر و طبقات متوسط شهری از جایگزینی مکاتب سکولار بجای مکاتب کلیسایی سخن به میان آوردند و جنبش های ادبی و فکری متعددی را به راه انداختند که مروج عقاید ملی گرایانه و سکولاری بودند. خلاصه این که در اثر بروز تحولات اجتماعی، کاهش نفوذ کلیسا و افزایش تماس با اروپا مردم بالکان به بیداری سیاسی بی سابقه‌ای رسیدند و به دنبال این بیداری به تشکیل جنبش های متعددی برای کسب استقلال ملی خود اقدام کردند. از سوی دیگر بروز پدیدهٔ تمرکز زدایی در این منطقه راه قطع سلطهٔ امپراتوری بر آن را بیش از پیش هموار کرد.

امپراتوری عثمانیان در حالیکه در داخل با پدیدهٔ تمرکززدایی و کاهش نفوذ خود مواجه بود در دنیای خارج با قدرت فزایندهٔ کشورهای اروپایی روبه رو گردید. قرن ها بود که عثمانیان و دیگر قدرت های اسلامی با اروپاییان در صحنهٔ جهان رقابت داشتند و قرن ها بود که عثمانیان و این قدرت ها ابتکار عمل را در دست داشتند. در قرن شانزدهم عثمانی ها نتوانستند پرتغالی ها را از اقیانوس هند و هابسبورگی ها را از دریای مدیترانه بیرون برانند. در قرن هفدهم نیز روسیه به عنوان قدرت تهدید کننده‌ای برای امپراتوری عثمانیان تبدیل شد. در این قرن روس ها با عبور از مناطق استپی توانستند به سمت دریای سیاه و دریای

خزر پیشروی کنند. اگر چه عثمانی ها با اشغال پودولی[1] در سال ۱۶۷۶ جلوی پیشروی روس ها را سد کردند اما در دوران پطر کبیر ارتش مدرن روسیه حرکت مجدد خود به سمت جنوب را آغاز کرد و در سال ۱۶۹۶ توانست تا منطقهٔ آزوف پیشروی کند. هابسبورگ نیز در طی سالهای ۱۶۸۴ تا ۱۶۸۷ توانست بیشتر مناطق مجارستان، واقع در شمال رود دانوب، و همچنین در سال ۱۶۸۹ صربستان را متصرف شود. ونیزی ها نیز در این قرن (هفدهم) توانستند دالماسی[2] و موره[3] را به تصرف خود در آورند. لهستان نیز به پودولی حمله کرد. بدین ترتیب برای اولین بار در طول تاریخ، دولت های اروپایی توانستند مرزهای امپراتوری عثمانی را به عقب برانند.

البته عثمانیان در طی چند دههٔ اول قرن هیجدهم توانستند سرزمین های از دست رفتهٔ خود را بازپس بگیرند. آن ها با انعقاد قرارداد صلح پاساروویتز[4] در سال ۱۷۱۸ موره را باز پس گرفتند، در سال ۱۷۳۹ بر اساس پیمان بلگراد قلمرو خود را مجدداً تا ساوا ـ دانوب گسترش دادند و با قراردادن بازرگانان یونانی فانار به عنوان فرمانروایان رومانی کنترل خود بر این منطقه را نیز بازیافتند. با این حال در اواخر قرن هیجدهم توسعه‌طلبی‌های روس ها از سر گرفته شد، آن ها در طی سال های ۱۷۶۸ تا ۱۷۷۴ توانستند رومانی و کریمه را به تصرف خود در آورند و با انعقاد پیمان «کوچك کنارجی»[5] (۱۷۷۴) به دریای سیاه دسترسی پیدا کنند. در سال ۱۷۷۹ نیز مقرر شد که منطقهٔ رومانی با حفظ موقعیت خود به عنوان ملك عثمانیان، خراجگزار روسیه باشد. به‌علاوه روس ها با انجام جنگ های دیگری که به انعقاد پیمان صلح جاسی[6] (۱۷۹۲) منتهی شد توانستند قلمرو خود را تا دنیستر گسترش دهند، گرجستان را تحت‌الحمایهٔ خود سازند، و موقعیت خود را در کریمه تثبیت کنند.

1. Podolia.
2. Dalmatia.
3. Morea.
4. Passa rowitz.
5. Kuchuk Kaynarja.
6. Jassy.

پیشروی های روسیه ترس و وحشت استانبول را برانگیخت زیرا که عثمانیان متوجه شده بودند از نظر توان نظامی در سطح پایین تری نسبت به روسیه قرار دارند و توانایی مقابله با پیشروی های این کشور را ندارند. تا قرن هیجدهم دولت عثمانی با قدرت های اروپایی به عنوان قدرت های کوچکتر و فرودست برخورد می کرد و انعقاد پیمان صلح با آن ها را نوعی لطف و مرحمت سلطان به کفار تلقی می نمود. اما پیمان‌هایی که در این قرن بین عثمانیان و اروپاییان منعقد می‌شدند کاملاً دو طرفه و اغلب دارای مفادی ناخوشایند برای عثمانیان بودند. امپراتوری عثمانی در این قرن به علت فشارهای دیپلماتیك و نظامی اروپاییان، نفوذ تجاری آن ها و بروز فرآیند تمرکززدایی در داخل با وضعیت بد و بسیار وخیمی رو به رو بود. زوال حکومت مرکزی و بروز پدیدهٔ تمرکززدایی در این امپراتوری از یك سو امکان انجام حرکت های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جدید در داخل امپراتوری را فراهم آورده بود و از سوی دیگر قدرت حکومت در مقابل قدرت فزاینده اروپاییان را رو به کاهش گذاشته بود.

مورخان و مقامات درباری عثمانی توجه جدی نسبت به مشکلات این رژیم داشتند و لذا رسالات متعددی را به رشتهٔ تحریر درآوردند و در آن ها راهکارهایی را برای حل این مشکلات ارائه نمودند. در قرن هفدهم این افراد از احیای نهادهای سنتی امپراتوری سخن به میان می آوردند. رسالهٔ مصطفی کوچوبای[1] که در سال ۱۶۳۱ به رشته تحریر درآمده است به سلطان پیشنهاد می کند مجدداً ادارهٔ مستقیم حکومت را در دست بگیرد، قدرت وزیر اعظم را به او باز گرداند، نظام تیمارداری را برقرار کند. و گروه ها و فرقه‌های مخالف را سرکوب کند. مصطفی در این کتاب نسبت به ظلم و تعدی به کشاورزان هشدار داده است. چلبی[2] نیز ضعف و انحطاط امپراتوری را نتیجهٔ سوءاستفاده از کشاورزان، کاهش تولید و درآمدها و هجوم روستائیان به شهرها می‌داند. او به برقراری نظم برپایه قانون و اخذ مالیات به شکلی عادلانه توصیه می‌نماید. مصطفی نایمه[3] (۱۷۱۶ـ۱۶۶۵) مورخ رسمی دربار نیز

1. Kochu Bey.
2. Katip Chelebi.
3. Naima.

از ایجاد تعادل بین در آمدها و هزینه‌ها، پرداخت حقوق به نظامیان و تصفیه ارتش از نیروهای نالایق سخن به میان آورده است. با آغاز قرن هجدهم در نگرش و زاویهٔ دید عثمانیان تغییراتی حاصل شد. به دنبال انعقاد پیمان کارلوویتز[1] (۱۶۹۹، اولین باری که عثمانیان سرزمینی را به قدرتی اروپایی واگذار می کردند) آن‌ها دریافتند که دیگر نمی توان به گذشته بازگشت. پیشرفت های اروپا در تکنولوژی نظامی، اقتصاد، و فرهنگ به سطحی رسیده بود که این قاره را به تهدیدی برای قلمرو عثمانیان و اقتصاد این کشور تبدیل کرده بود. از این رو عثمانیان می‌بایست خود را باشرایط جدید وفق می‌دادند. در اولین قدم آن‌ها با احتیاط کامل مشاوران اروپایی متعددی را برای انجام اصلاحات نظامی به خدمت گرفتند. بونوال[2] در طی فعالیت خود در سال های ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۸ تکنیک های مربوط به استفاده از توپ را به ارتش عثمانیان آموخت. در سال ۱۷۷۳ نیز بارون توت[3] جدیدترین تاکتیک های مربوط به جنگهای دریایی و توپخانه‌ای را به نظامیان عثمانی یاد داد. در همین سال ها چاپخانه‌ای در امپراتوری دایر گردید تا به چاپ آثار و کتب اروپاییان در امور نظامی، مهندسی، جغرافیایی و تاریخی بپردازد.

در قرن هیجدهم همچنین آگاهی و بیداری سیاسی مردم افزایش یافت و حتی در ادبیات ترکی نیز تجلی پیدا کرد. لذا شعرای ترك در این زمان به موضوعات مربوط به زندگی روزانه روی آوردند ولحن و زبان عامیانه‌تری را در پیش گرفتند. ضرب‌المثل ها، جناس ها، و جوك های ترکی بخش مهمی از اشعار شعرای این دوره مثل احمد ندیم (۱۷۳۰-۱۶۸۱) را تشکیل می‌دهند. اشعار محمد امین بلیگ (وفات ۱۷۵۸) نیز توصیفی از زندگی صنعتگران، بازارها، و حمام ها می‌باشند.

عثمانیان همچنین به سبك های تزئینی معماران اروپایی و به لوازم خانگی اروپاییان علاقمند شدند. لذا مساجد متعددی در امپراتوری با سبك باروك[4] تزئین گردیدند و

1. Karlowitz.
2. Bonneval.
3. Baron de Tott.
4. Baroque.

کاخ‌های تابستانی سلاطین نیز که براساس طرح های معماری سنتی ساخته شده بودند با سبك روکوکوی[1] اروپایی آرایش داده شدند. نقاشی دیواری عثمانیان نیز که تصاویری از صحنه‌های جنگ و شکار، دختران در حال رقص و یا ابزارهای موسیقی بودند تحت تأثیر نقاشی اروپایی قرار گرفت. نویسندگان بسیاری هم در این دوره در آثار خود از تئاتر و اوپرای فرانسوی، لباس و آرایش های زنان و مردان اروپایی، و روابط آزاد و نزدیك بین مردم اروپا سخن به میان آوردند. به‌علاوه در دوران احمد سوم (۳۰-۱۷۰۳) هنر معماری عثمانیان ویژگی هیراتیك[2] خود را از دست داد و طرح ها و نقش های گل و گیاه دار جایگزین طرح‌های هندسی و عربانه[3] در این هنر گردیدند. به هر ترتیب فرهنگ سنتی امپراتوری رو به زوال داشت و فرهنگی فردگرا در این منطقه در حال شکل گیری بود.

بروز تمرکززدایی در داخل و برهم خوردن توازن قوا در سطح بین المللی اثرات متفاوتی بر بالکان و آناتولی داشتند. با بروز این تحولات، در آناتولی و ایالات عربی مشروعیت دولت، اهمیت آن به‌عنوان حافظ اسلام، و مقبولیت آن به‌عنوان قدرت مسلط بر اشراف محلی همچنان دست نخورده باقی ماند. همچنین علی رغم افزایش خودمختاری گروه‌های قبیله‌ای تسلط دولت بر علما و تشکیلات مذهبی در این مناطق حفظ شد. اما در بالکان وضع متفاوت بود. نفوذ اروپاییان در این منطقه از یك سو باعث افزایش آزادی و خودمختاری جامعه مسیحی بالکان شد و از سوی دیگر راه‌رهایی مردم این منطقه از حاکمیت عثمانیان را هموار کرد.

با این وجود در حالی که کلیهٔ رژیم های اسلامی در اثر فشارهای بین المللی و یا مداخله اروپاییان در جریان قرون هیجدهم و نوزدهم از پا درآمدند عثمانیان همچنان به حیات خود ادامه دادند. حتی در پایان دورهٔ پیشامدرن جامعه اسلامی عثمانیان هنوز دارای حکومتی قوی (حکومتی که حیات آن بر پایهٔ توان نظامیش و مشروعیت سه گانهٔ موروثی، جهان شمول، و اسلامی قرار داشت) و تشکیلات مذهبی سازمان یافته و متشکلی بود. این نهادها در فرآیند بروز تحولات مدرن در ترکیه و دیگر بخش های خاورمیانه نقش مهمی ایفا نمودند.

---

1. Rococo.

۲. Hieratic Art، هنر هیراتیك هنری است که بر پایهٔ سنن دینی و اصول تغییرناپذیر حاصل از آن قرار دارد.

3. Arabesque.

فصل پانزدهم

خاور میانهٔ عربی

از نظر ما مناطق عرب‌نشین واقع در خاور میانه و شمال آفریقا مجموعهٔ فرهنگی و نژادی واحدی را تشکیل می‌دهند. رواج داشتن زبان عربی، وجود هویت نژادی مشترك و قرارداشتن تحت سلطهٔ عثمانیان از قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم از جمله عواملی هستند که این مناطق را به هم پیوند می‌دهند. با این وجود ما برای راحتی کار تاریخ این مناطق را در دو فصل جداگانه مورد بررسی قرار داده‌ایم. ما در این فصل تنها به بررسی تاریخ مصر و سوریه می‌پردازیم و در فصل بعد تاریخ شمال آفریقا و اسپانیا را موردمطالعه قرار خواهیم داد. لازم به ذکر است تاریخ شبه جزیرهٔ عربستان که در دورهٔ مورد بحث (قرن دهم تا نوزدهم) بیرون از چارچوب تحولات خاورمیانه‌ای قرارداشت در بخش‌سوم مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت.

به طور کلی تاریخ شمال آفریقا و خاور میانهٔ عربی از زمان ظهور اسلام تا قرن نوزدهم را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. دورهٔ اول دورهٔ ظهور و گسترش دستگاه خلافت می‌باشد. در این دوره ما شاهد فتوحات عرب‌ها و تشکیل رژیم‌های مسلمانی هستیم که هم مرجعیت دینی داشتند و هم قدرت سیاسی. خلافت فاطمیان بر مصر و شمال آفریقا،

خلافت امویان بر اسپانیا، و حکومت مرادیان و مهادیان بر مراکش از جمله حکومت‌های تشکیل یافته در این دوره می‌باشند. دورهٔ دوم یا دورهٔ میانی مرحله‌ای است که طی آن شمال آفریقا و خاورمیانهٔ عربی تحت نفوذ نهادهای ایجاد شده توسط سلجوقیان قرار گرفتند. سلجوقیان در این دوره چارچوب‌های جدیدی را برای دولت و تشکیلات مذهبی بوجود آوردند. ایوبیان و ممالیك مصر و سوریه، حفصیان تونس و مرینی‌های[1] مراکش از جمله حکومت‌های این دوره می‌باشند. دورهٔ سوم که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و تا قرن نوزدهم ادامه می‌یابد عصر استمرار نهادهای دورهٔ دوم تحت حاکمیت عثمانیان می‌باشد.

مصر و سوریه در عصر خلافت

مصر و سوریه از جمله اولین مناطقی در خاورمیانه بودند که به تصرف رژیم خلافتی عرب‌ها در آمدند (۶۴۱). مردمان این دو منطقه به سرعت زبان عربی را به عنوان زبان تکلم خود پذیرفتند اما در عین حال جریان گروش آن‌ها به اسلام با کندی صورت گرفت. مصر در دورهٔ امویان و اوایل دورهٔ عباسیان یکی از ایالت‌های وابسته به امپراتوری اسلامی بود. در اواسط قرن نهم اولین نشانه‌های استقلال این منطقه ظاهر شد. در این زمان غلامان نظامی که توسط عباسیان به حکمرانی این منطقه منصوب شده بودند اقدام به تشکیل سلسله‌ای برای خود کردند. این سلسله که طولونیان نام گرفت از سال ۸۶۸ تا ۹۰۵ بر مصر حکومت کرد. پس از طولونی‌ها نیز اخشیدی‌ها بر سر کار آمدند و توانستند از سال ۹۳۵ تا ۹۶۹ بر مصر حکومت داشته باشند. سپس در سال ۹۶۹ فاطمیان این منطقه را تصرف کردند و در آن‌جا رژیم خلافتی جدیدی را بوجود آوردند که تا سال ۱۱۷۱ به حیات خود ادامه داد.

سلسلهٔ فاطمیان تنها یك حکومت مستقل نبود بلکه این رژیم مدعی سلطه بر کل جهان بود. خاستگاه این رژیم جنبش اسماعیلیان بود که تشکیلات تبلیغی گسترده‌ای داشت و شورش‌های شدیدی را در سوریه، عراق، شبه جزیرهٔ عربستان، و شمال آفریقا به‌راه انداخته بود. قرامطه در حوالی سال ۹۰۰ توانستند مخالفت کشاورزان و بادیه نشینان

1. Marinids

منطقهٔ هلال خصیب[1] و شبه جزیره را علیه عباسیان برانگیزند. به همین ترتیب فاطمیان نیز در سال ۹۰۹ با بسیج بربرهای کتامه رژیم اغلبیان در تونس را سرنگون کردند و رژیم حکومتی جدیدی را در این منطقه بوجود آوردند. سپس آن‌ها با کمك بربرها توانستند شمال آفریقا، مصر و بخش‌هایی از سوریه را نیز به تصرف خود درآورند و بدین ترتیب امپراتوری باشکوهی را در مصر پایه گذاری کنند. با فروپاشی امپراتوری عباسیان، پایتخت فاطمیان به مرکز مهم تمدن عربی تبدیل شد.

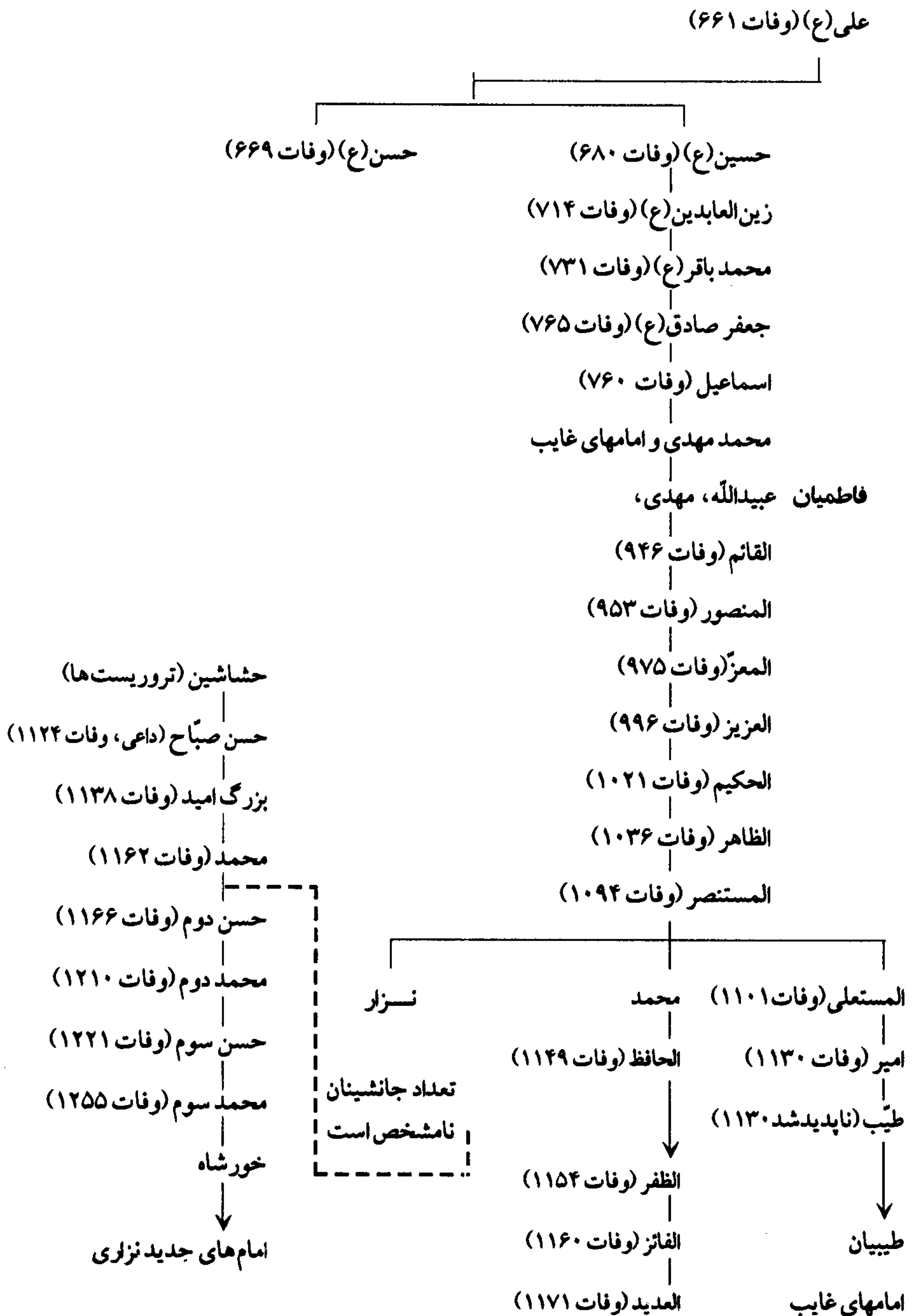
فاطمیان (۱۱۷۱ـ۹۶۹) نیز همچون سلسلهٔ عباسیان مدعی بودند که رهبران راستین اسلام می‌باشند. آن‌ها سعی می‌کردند بااستفاده از تعالیم فرقهٔ اسماعیلیه و نظریات فلسفی و نهادهای دو امپراتوری بیزانس و عباسیان حکومت خود را مشروع جلوه دهند. فاطمیان خودرا از اعقاب علی (ع) معرفی می‌کردند و مدعی بودند امامان راستین شیعیان می‌باشند. البته این ادعا با عقیدهٔ رایج شیعه مبنی بر این که «آخرین امام شیعیان غایب است ولی بالاخره به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد و در آن هنگام تاریخ پایان خواهد یافت» سازگاری نداشت. از این رو فاطمیان می‌بایست تعریف تازه‌ای را در خصوص روند جانشینی ائمه ارائه می‌دادند و سرنوشت دیگری را برای تاریخ پیش‌بینی می‌کردند. به همین دلیل فاطمیان مدعی شدند که بعد از امام ششم جریان امامت در بین آن‌ها تداوم پیدا کرده است و جریان ظهور مهدی و پایان یافتن تاریخ تا آیندهٔ بسیار دوری به تعویق افتاده است.

به دنبال ارائهٔ این نظریه توسط فاطمیان مفاهیم اشراقی و نو افلاطونی متعددی با اندیشه‌های فرقهٔ اسماعیلیه آمیخته شدند. در اوایل قرن «نصفی»، یکی از مبلغان معروف اسماعیلی عقاید مذهبی قرآن را با فلسفهٔ نو افلاطونی درهم آمیخت و نظریهٔ جدیدی را دربارهٔ کیهان ارائه داد. این نظریه معتقد بود جهان توسط فیوضات الهی که به شکل جوهرهای عقلی می‌باشند بوجود آمده است. بر اساس نظریهٔ مذکور ائمه به دلیل این که با فیوضات الهی در یك سطح قرار دارند مفسران راستین وحی و حتی تجسم آن می‌باشند. مؤمنان به واسطهٔ این افراد با حقایق معنوی آشنا می‌شوند و به واسطه روشنگری‌های آنها به «حقیقت» تبدیل می‌شوند.

---

1. Fertile Crescent هلال حاصلخیز

نمودار ۷. امام‌های اسماعیلی



فاطمیان همچنین سعی می کردند به واسطهٔ هنر و معماری حکومت خود را به‌عنوان یك حکومت پادشاهی و امپراتوری معرفی کنند. آن‌ها در رقابت با امپراتوری‌های عباسیان و بیزانس کاخ‌های خود را با شکوه هرچه تمامتر تزئین می کردند. پادشاهان فاطمی حتی «لنگه خرپاهای»[1] سقف کاخ‌های خود را از طلا می‌ساختند. آن‌ها با پرندگان و حیوانات نادر دیوارهای کاخ‌های خود را زینت می‌دادند و فواره‌های مجللی را برای خنك کردن هوا در این کاخ‌ها تعبیه می‌نمودند. تخت‌های پادشاهان فاطمیان نیز تخت‌هایی بودند از طلا که به تقلید از عباسیان، بر گرد آن‌ها پرده‌ای کشیده می‌شد. یك پردهٔ ابریشمی بزرگ نیز در کاخ وجود داشت که نقشهٔ کلیه مناطق جهان و نام پادشاهان آن‌ها بر روی آن کشیده شده بود؛ در این نقشه فاطمیان هم عضوی از خانوادهٔ پادشاهان معرفی شده بودند. نقاشی‌ها و نسخ خطی مزینی هم در کاخ وجود داشتند که با نظر به نقاشی‌ها و نسخ خطی موجود در دربار عباسیان (در سامراء) تهیه شده بودند. آثار سرامیکی با ارزشی هم در دربار وجود داشتند. این آثار با طرح‌ها و نقش‌هایی از گیاهان ر حیواناتی که نماد خوش‌شانسی بودند و یا با تصاویری از شکارچیان، نوازندگان، رقاصان، و درباریان تزئین گردیده بودند. همهٔ این آثار هنری درپی به نمایش گذاشتن شکوه و عظمت حکومت فاطمیان بودند. به طور کلی اشیائی که برای تزئین کاخ‌های فاطمیان مورد استفاده قرار می گرفتند یا هدایای سفیران خارجی بودند، یا ساختهٔ دست بیزانسیان بودند و یا در امپراتوری عباسیان خلق گردیده بودند.

فاطمیان آثار نفیس و نایاب هنری را در خزانه‌های سلطنتی نگهداری می کردند و از آن‌ها خوب مراقبت می‌نمودند. این آثار تنها به پادشاه و دربار اختصاص داشتند. اما در سال ۱۰۶۷ جنگی داخلی در مصر پدید آمد که در نتیجه آن خزانهٔ سلطنتی و آثار هنری درون آن به غارت رفتند. بدین ترتیب سرامیك‌ها، فلزکاری‌ها و چوبکاری‌های سلطنتی در دسترس هنرمندان مصری قرار گرفتند و طرح‌ها و نقش‌هایی که تا آن زمان اختصاص به آثار درباری داشتند برروی آثار غیر درباری نیز نقش بستند.

کاخ‌های فاطمیان همچنین دارای رنگ و بویی اسلامی بودند. این کاخ‌ها سالن‌هایی

۱. Rafter، تیر شیب‌دار سقف‌های شیروانی.

داشتند که مخصوص تدریس علوم و اعتقادات اسماعیلیه بودند. به علاوه قضات، مبلغان، قاریان قرآن و امام‌های جماعت مرتباً برای شرکت در جشن‌های دربار دعوت می‌شدند. مراسم مذهبی متعددی نیز در دربار برگزار می‌شدند که بیان کنندهٔ عظمت و شکوه سلطنت بودند. همچنین پادشاه به بهانهٔ ملاقات با مردم، سان دیدن از سربازان، به حضور پذیرفتن سفرای خارجی، اجرای مراسم مربوط به ماه رمضان یا سال نو و گشایش رسمی کانال‌های رود نیل به همراه ملازمان خود وارد مساجد شهر می‌شد، در آن‌جا سخنانی را برای مردم ایراد می‌کرد و اشیاء باشکوه و مقدس خزانهٔ سلطنتی را در این اماکن در معرض دید مردم قرار می‌داد. خلیفه با این کار اهمیت و نفوذ خود را در امور نظامی و سیاسی کشور و امور دینی و دنیوی مردم به نمایش می‌گذاشت.

اماکن عمومی ساخته شده توسط فاطمیان نیز به نمایش گذارندهٔ عظمت و قدرت دستگاه امپراتوری بودند. پایتخت جدید فاطمیان (قاهره) که در سال ۹۶۹ احداث شد دارای کاخ‌های باشکوه و مساجد بزرگ و ماندگاری بود؛ این شهر به گونه‌ای احداث گردید تا برای انجام مراسم و آئین‌های ویژهٔ سلطنتی مناسب باشد. دو مسجد بزرگ این شهر نیز «الازهر» و «الحکیم» که دارای مناره‌ها و گنبدهای باعظمتی بودند قدرت و شکوه امام وقت را به نمایش می‌گذاشتند. این دو مسجد یادآور دو شهر مقدس مکه و مدینه و نشانه‌ای از خدمتگزاری پادشاه به خدا و اسلام به حساب می‌آمدند.

به علاوه فاطمیان با حمایت از تکریم و تقدیس خانواده علی(ع) باعث رونق گرفتن مذهب در سطح جامعه شدند. آن‌ها به جای تکریم و تقدیس امام‌های زنده، از پرستش و تکریم خانواده علی(ع) پشتیبانی کردند و برروی محل‌های احتمالی دفن اعضای این خانواده مقبره‌های باشکوهی احداث کردند تا مردم به سوی آن‌ها جذب شوند.[۱] در سال ۱۱۵۳ سر حسین(ع) از عسقلان به قاهره منتقل شد و مقبره‌ای برای آن ساخته شد که سیدنا الحسین نام گرفت. مردم مرتباً برسر این مقبره می‌آمدند، برآن بوسه می‌زدند، گریه

---

۱. آیات قرآنی نوشته شده بر روی این مقبره‌ها و دیگر ساختمان‌های مهم شهر آیاتی بودند که مسلمانان را به اطاعت از امام خود تشویق می‌کردند و از آن‌ها می‌خواستند دستورات وی را به عنوان انعکاسی از ارادهٔ الهی بپذیرند.

می‌کردند و از امام خود حاجاتی را می‌طلبیدند. مقبره‌های خلفای فاطمی نیز مکان‌های مقدسی تلقی می‌شدند اما این مقبره‌ها در محوطهٔ کاخها قرار داشتند (خلفای فاطمی در درون کاخ‌ها دفن می‌شدند) و فقط کارکنان دربار می‌توانستند از آن‌ها زیارت کنند. فاطمیان برای تزئین مقبره‌هایی که احداث می‌کردند از مناره‌ها و دروازه‌های آراسته، تمثال‌های انسانی و همچنین از مقرنس کاری استفاده می‌نمودند. این سه الگوی هنری به مهمترین ویژگی‌های هنر اسلامی در دورهٔ بعد تبدیل شدند.

درخصوص بعد غیر مذهبی فاطمیان هم می‌توان گفت آن‌ها رژیم فاتحی بودند که قدرت نظامیشان برپایهٔ نیروهای قبیله‌ای بربر و غلامان ترك و سودانی قرار داشت. رژیم فاطمیان به وسیلهٔ یك دستگاه اداری کارآمد که از عباسیان به ارث برده بودند بر مصر حکومت می‌کردند. این دستگاه توسط کارمندان یهودی و مسیحی اداره می‌شد. فاطمیان با وجود این که مذهب اسماعیلیه را به عنوان مذهب رسمی کشور قرار داده بودند اما هیچ تلاشی برای تغییر دین مردمان مصر انجام ندادند. بدین ترتیب در دوران فاطمیان توده‌های مصر همچنان پیرو مذهب تسنن باقی ماندند.

تاریخ سلسلهٔ فاطمیان از نظر کلی شبیه تاریخ عباسیان می‌باشد. سال‌های ۹۶۹ تا ۱۰۲۱ سال‌های تثبیت پایه‌های مذهبی و سیاسی فاطمیان می‌باشد. سال‌های ۱۰۲۱ تا ۱۰۷۳ سال‌های برهم خوردن نظم سیاسی مصر، وقوع جنگ بین گروه‌های نظامی، و تقسیم کشور بین فرماندهان بزرگ نظامی می‌باشد. پس از این دوره بدرالجمالی ریاست دستگاه اداری فاطمیان را در دست می‌گیرد و می‌تواند با کمك پسرش، افضل، روند رو به زوال حکومت فاطمیان را تا سال ۱۱۲۱ از حرکت باز ایستاند. بدرالجمالی از قدرت فرماندهان نظامی کاست و سکان حکومت را مجدداً در دست خلفا قرار داد.

با رو به زوال گذاشتن دستگاه خلافت فاطمیان تناقض‌های موجود بین ادعاهای انقلابی آن‌ها و عملکردهای سیاسی‌شان مشخص‌تر گردید و بدین ترتیب از نفوذ آن‌ها در بین اسماعیلیان کاسته شد. به دنبال بروز این پدیده انشعاباتی در جنبش اسماعیلیه پدید آمد و جنبش‌هایی از قبیل تبلیغی، مهدویت باورها، معاد باورها، و تندروان سیاسی از بطن این جنبش پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. از جمله مسائلی که باعث ایجاد جدایی بین اسماعیلیان

و ظهور فرقه‌های متعدد اسماعیلی شد اختلاف بر سر مصداق امام راستین بود. در لبنان فرقه‌ای بوجود آمد با نام دروزیه که معتقد بود خلیفه «حکیم» (وفات ۱۰۲۱) آخرین امام و در واقع خود خدا می‌باشد. همچنین هنگامی که خلیفه مستنصر (۱۰۹۴) از دنیا رفت و پسرش، مستعلی، جانشین وی شد مبلغان اسماعیلی در سوریه، بین‌النهرین، و ایران پسر دیگر مستنصر (نزار) را به عنوان امام راستین تلقی کردند و بدین ترتیب فرقهٔ دیگری را پدید آوردند. نزاری‌ها بعدها به عنوان تروریست‌ها (حشاشین) شناخته شدند. حشاشین به مبارزاتی شدید علیه اسلام اهل تسنن دست زدند.

هنگامی که فاطمیان سلطهٔ خود بر مصر را برقرار کردند سوریه شاهد وجود دولت‌های کوچك متعددی در درون خود بود. این منطقه که خصوصیات سیاسی و بوم‌شناختی[1] متنوعی داشت شدیداً مورد توجه فاطمیان، بیزانسیان و فرمانروایان بین‌النهرین و عراق قرار داشت. فاطمیان در نتیجهٔ حملات خود توانستند سوریهٔ جنوبی را به تصرف درآورند و از سال ۹۷۸ تا سال ۱۰۷۶ کنترل دمشق را در دست داشته باشند. سوریه شمالی نیز در فاصلهٔ کوتاهی پس از جنگی که بین همدانیان، آل‌بویه و بیزانسیان درگرفت به تصرف امپراتوری بیزانس درآمد (۹۶۸) و تاسال ۱۰۸۶ تحت کنترل این امپراتوری باقی ماند. در عین حال به علت وجود توازن قوا بین امپراتوری بیزانس و امپراتوری فاطمیان سلسله‌های عقیلیان (۱۰۹۶-۹۹۰)، مروانیان (۱۰۸۵-۹۸۳) و میرداسی‌ها[2] (۷۹-۱۰۲۳) توانستند امیرنشین‌های متعددی را در بین‌النهرین و سوریهٔ شمالی پدید بیاورند. قبایل کلب نیز سوریهٔ جنوبی را تحت کنترل خود درآوردند. شهرهایی مثل تریپولی نیز به دولت-شهرهای مستقلی تبدیل شدند و مردمان کوهستان‌نشین لبنان نیز همچنان خودمختاری خود را حفظ کردند. در این اوضاع آشفته بود که سلجوقیان وارد سوریه شدند. آن‌ها در سال ۱۰۷۹ دمشق و در سال ۱۰۸۵ انطاکیه و حلب را تصرف کردند. از آن پس سوریه تنها توسط دو رژیمی که یکی در حلب و دیگری

1. Ecological.
2. Mirdasid.



نقشهٔ ۱۳ . مصر و سوریه، دولتهای صلیبی در قرن دوازدهم

در دمشق قرار داشت اداره می‌شد.

پس از مدتی دیگر، سوریه با تهاجمات صلیبیان لاتین روبه‌رو شد. جنگ‌های صلیبی از حملات قبلی اروپاییان علیه قدرت‌های مسلمان در مدیترانه نشأت می‌گرفت. تا پیش از آغاز جنگ‌های صلیبی ایتالیایی‌ها توانسته بودند راهزن‌های مسلمان را از منطقهٔ خود بیرون برانند. اسپانیایی‌ها نیز بخش‌هایی از سرزمین خود را از تصرف مسلمانان خارج کرده بودند؛ آنها در سال ۱۰۸۵ تولدو[1] را از مسلمانان بازپس گرفته بودند. به علاوه در سال ۱۰۸۷ دولت‌های پیزا[2] و جنوا[3] موفق شده بودند پایتخت سیاسی و تجاری مسلمانان شمال آفریقا (مهدیه) را ویران کنند. همچنین نرمن‌ها[4] نیز در سال ۱۰۶۱ موفق به تصرف سیسیل[5] گردیده بودند. به دنبال این پیروزی‌های غروربرانگیز، پاپ به فکر برقراری آشتی بین کلیساهای یونان و غرب و حمایت از امپراتوری بیزانس در مقابل ترک‌های سلجوقی افتاد. وی درنظر داشت دولت‌های جدیدی را در مدیترانهٔ شرقی بوجود بیاورد تا بتواند به وسیلهٔ آن‌ها نفوذ کلیسای لاتین را در بین مردمان مسیحی شرق گسترش دهد.

تمایل شدید مسیحیان برای انجام سفرهای زیارتی به بیت‌المقدس (اورشلیم) نیز از دیگر عوامل آغاز جنگ‌های صلیبی بود. مسیحیان قرن یازدهم به توبه و تلاش برای بخشودگی گناهان توجه خاصی داشتند. آن‌ها بیت‌المقدس، شهر ملکوتی خود را، سمبل و نماد نجات و رستگاری خود تلقی می‌کردند. تهاجمات سلجوقیان نیز باعث افزایش تمایل اروپاییان برای دسترسی به بیت‌المقدس شدند و علاقهٔ شدیدی را برای تصرف این شهر در بین آن‌ها برانگیختند.

به هر ترتیب با سفر «پاپ اربان دوم»[6] به فرانسه در سال ۱۰۹۶ این گرایش‌ها و

---

1. Toledo.
2. Pisa.
3. Genoa.
4. Normans.
5. Sicily.
6. Pope Urban II.

انگیزه‌ها در کنار هم قرار گرفتند. و در نتیجه جنگ‌های صلیبی آغاز گردیدند. پاپ که در برابر حضاری در کلرمون[۱] سخنرانی می‌کرد ایدهٔ «انجام سفر زیارتی مسلحانه جهت خارج کردن اماکن مقدس از دست کفار» را مطرح کرد. او اعلام نمود کسانی که در این سفر شرکت کنند صاحب املاکی در وطن خود خواهند شد، زمین‌هایی در شرق به آن‌ها واگذار می‌گردد و بدون پرداخت پولی از عذاب جهان آخرت در امان می‌مانند.[۲] به‌علاوه وی اعلان کرد گناهکارانی که از سوی کلیسا مجازات‌هایی برای آن‌ها در نظر گرفته شده است در صورت شرکت در این سفر مورد عفو قرار خواهند گرفت.

بدین ترتیب نیروهای اروپایی از زمین و دریا به طرف شرق حرکت کردند. آن‌ها در جریان سال‌های ۱۰۹۹ تا ۱۱۰۹ توانستند ادسا[۳]، انطاکیه، و تریپولی را به تصرف خود درآورند و حکومتی سلطنتی را در بیت‌المقدس مستقر کنند. پادشاه این حکومت شخصی بود با نام «بالدوین»[۴] که به عنوان اربابی فئودال و تحت حمایت «سرکشیش‌ها» حکومت می‌کرد. باتصرف بیت‌المقدس توسط غربی‌ها ادارهٔ امور مسیحیان این منطقه در دست روحانیون لاتینی قرار گرفت اما با این حال فرقه‌های مسیحی شرقی همچنان به حیات خود ادامه دادند.

عکس‌العمل مسلمانان در برابر تهاجمات صلیبیان به کندی شکل گرفت. در واقع اولین واکنش مسلمانان در برابر این تهاجمات کمابیش بی‌اعتنایی و عدم توجه بود. سوریه بسیار آشفته‌تر از آن بود که بتواند در مقابل مهاجمان مسیحی بایستد. به علاوه استقرار چند رژیم کوچك دیگر در این منطقه باعث به خطر افتادن منافع دولت‌های موجود نمی‌گردید، حتی اگر این رژیم‌ها توسط صلیبیان مسیحی تشکیل شده باشند. در واقع تشکیل رژیم‌های مسیحی در این منطقه امری غیرعادی به حساب نمی‌آمد. زیرا قبل از آن امپراتوری بیزانس سال‌ها بر سوریهٔ شمالی حکومت داشت.

---

1. Claremont.

۲. در قرون وسطی مردم می‌توانستند در مقابل پرداخت مبلغی به کلیسا خود را از عذاب الهی در جهان پس از مرگ برهانند.

3. Edessa.

4. Baldwin.

با این وجود به تدریج ضدحملات مسلمانان علیه صلیبیان آغاز شد. به طور کلی ضد حملات مسلمانان علیه صلیبیان را می توانیم به سه مرحلهٔ مجزا تقسیم کنیم. مرحلهٔ اول سال‌های ۱۰۹۹ تا ۱۱۴۶ را دربر می گیرد. در این مرحله اتابك‌های سلجوقی موصل (بین‌النهرین) هر از چندگاهی به دولت‌های مستقر در سوریه حمله می کردند. آن‌ها که نفوذ اندکی در سوریه داشتند درصدد تشکیل یك امپراتوری کوچك، متشکل از بین‌النهرین و سوریه، بودند. در سال ۱۱۰۹ «مودود»[1] حاکم وقت موصل تهاجماتی را به سوریه آغاز کرد که تا سال ۱۱۱۳ ادامه داشت. او که با مقاومت شدید مسلمانان و مسیحیان سوریه مواجه شد و فاقد یك ارتش منظم بود نتوانست کاری از پیش ببرد. اما پس از وی «زنگی» جانشین وی توانست در سال ۱۱۲۸ حلب را به تصرف خود درآورد و در نتیجه به پایگاهی برای تشکیل یك دولت اسلامی در بین‌النهرین و سوریه شمالی دست یابد. او در سال ۱۱۴۴ به طور اتفاقی ادسا را نیز به تصرف خود درآورد و بدینوسیله باعث تضعیف موقعیت صلیبیان در سوریه و تقویت ارتباط خود با حلب و موصل گردید. اما با مرگ زنگی در سال ۱۱۴۶ بین دو پسر وی اختلاف افتاد و بدین ترتیب در درون قلمرو زنگی دو امیرنشین یکی در حلب و دیگری در موصل پدید آمدند. با پدید آمدن این دو امیرنشین مرحلهٔ اول رویاروئی مسلمانان و صلیبیان پایان یافت. به طور کلی در جریان مرحلهٔ اول لشگرکشی‌های اتابکان موصل به سوریه مشخصاً علیه صلیبیان نبودند بلکه هدف از این لشگرکشی‌ها تصرف دولت‌های مستقر در سوریه بود، چه دولت‌های اسلامی و چه دولت‌های مسیحی. در این دوره از تضاد بین مسلمانان و مسیحیان نشانه‌ای دیده نمی‌شد. حتی اغلب امیرنشین‌های مسیحی و مسلمان این منطقه در کنار هم علیه نیروهای زنگی به مبارزه می‌پرداختند.

مرحلهٔ دوم با حکومت نورالدین (۷۴-۱۱۴۶)، پسر و جانشین زنگی در حلب، آغاز شد. نوارالدین هنگامی که به حکومت رسید تصرف دمشق را در سرلوحهٔ اهداف خود قرار داد. وی در سال ۱۱۴۷ بنا به درخواست فرماندار دمشق این شهر را از محاصرهٔ

---

1. Mawdud.

لشکرکشی دوم صلیبیان آزاد کرد. در سال ۱۱۵۴ نیز مردم دمشق علیه فرمانروای سلجوقی خود شوریدند، او را اخراج کردند و نورالدین را به عنوان حاکم خود برگزیدند. این رویدادها و تحولات غیرقابل پیش‌بینی همه از رشد تدریجی یك روحیهٔ مذهبی و جمعی بین مسلمانان-روحیه‌ای مسیحیت ستیز و مخالف با حضور صلیبیان در شرق-حکایت می کرد.

تهاجمات صلیبیان به ویژه باعث برانگیخته شدن احساسات درونی مسلمانان نسبت به شهر بیت‌المقدس گردیدند. قبة‌الصخره که توسط خلفای اموی در این منطقه ساخته شده بود به عنوان نمادی از تعلق این منطقه به مسلمانان محسوب می‌شد. در طی قرون هشتم، نهم، و دهم تدریجاً اهمیت بیت‌المقدس در نزد مسلمانان افزایش پیدا کرد. در این دوره عقاید مسیحیان و یهودیان دربارهٔ بیت‌المقدس وارد مجموعهٔ دینی مسلمانان شدند و توجه مسلمانان نسبت به این شهر بیش از پیش افزایش یافت. براساس یکی از این عقاید بیت‌المقدس به عنوان واسطهٔ بین جهان مادی و جهان پس از مرگ تلقی می‌شد. به‌علاوه‌این شهر از آنجایی که محل صعود محمد(ص) به آسمان (معراج) بود در نزد مسلمانان احترام خاصی داشت. همچنین فعالیت‌های تبلیغی و ادبی مسلمانانی که به بیت‌المقدس هجرت کرده بودند باعث برانگیخته شدن توجه بیشتر مسلمانان نسبت به ارزش این منطقه گردیده بودند. بدین ترتیب تا اواسط قرن دوازدهم بیت‌المقدس به طور گسترده‌ای مورد توجه مسلمانان قرار گرفت و همین عامل بود که واگذاری دمشق توسط ساکنان آن به نورالدین، مخالف سرسخت صلیبیان و سمبل آزادی بیت‌المقدس، را توجیه می کرد

در عین حال به هیچ وجه آزادسازی بیت‌المقدس هدف اصلی نورالدین نبود، بلکه هدف اصلی وی تثبیت حکومت خود در سوریه بود. وی ابتدا با بیزانسی‌ها و لاتینی‌ها پیمان‌هایی را منعقد کرد، سپس با حمله به موصل در سال ۱۱۷۰ این منطقه را به تصرف خود در آورد. نورالدین با فتح موصل توانست به آرزوی خانوادگی خود مبنی‌بر قراردادن سوریه و بین‌النهرین تحت ادارهٔ حکومت واحدی تحقق ببخشد. پس از آن وی درصدد تصرف مصر برآمد. در آن زمان رژیم فاطمیان در آشفتگی کامل به سر می‌برد و حتی پادشاه

لاتینی بیت‌المقدس، امالریک[1] نیز آرزوی تصرف مصر را در سر می‌پروراند. به هر حال نورالدین در سال ۱۱۶۹ ژنرال شیرکوه و نوه‌اش (صلاح‌الدین) را برای تصرف مصر فرستاد و آن‌ها در سال ۱۱۷۱ توانستند آخرین خلفای فاطمی را از میان بردارند و حکومتی سنی مذهب را بر آن‌جا حاکم کنند. از این زمان به بعد تاریخ مصر و سوریه به هم پیوند می‌خورد و این روند تا قرن نوزدهم تداوم می‌یابد.

با آغاز حکومت صلاح‌الدین بر مصر مرحلهٔ سوم رویاروئی مسلمانان با صلیبیان آغاز می‌گردد. صلاح‌الدین توانست قلمرو خود را از مصر تا آن‌سوی مرزهای سوریه و بین‌النهرین گسترش دهد؛ او در سال ۱۱۷۴ دمشق، در سال ۱۱۸۳ حلب و در سال ۱۱۸۶ موصل را به تصرف خود درآورد و بدین ترتیب توانست دولتی اسلامی متشکل از مصر، سوریه، و بین‌النهرین پدید بیاورد. به دنبال تشکیل این دولت او در سال ۱۱۸۷ صلیبیان را در جنگ حاطین[2] شکست داد و به اشغال بیت‌المقدس توسط لاتینی‌ها پایان داد. با وجود این پیروزی، وی در سال ۱۱۹۲ پیمان آتش‌بسی را با ریچارد شیردل به امضاء رساند و بر اساس آن سلطهٔ صلیبیان بر مناطق ساحلی فلسطین و سوریه را به رسمیت شناخت.

الگوی سلجوقیان: دولت و دین

با فتح سوریه و سپس مصر توسط جنگجویان ترک (و کرد) و تشکیل رژیم‌های سلجوقی در آن‌ها عصر جدیدی در تاریخ این دو منطقه آغاز شد. به دنبال تسلط یافتن سلجوقیان بر ایالات غربی امپراتوری عباسیان نهادها و مفاهیم خلافتی عباسیان در این ایالات از بین رفتند و در عوض نظام حکومتی و تشکیلات مذهبی که در ایالات شرقی امپراتوری عباسیان رواج داشتند جایگزین آن‌ها شدند. نورالدین از جمله سلجوقیانی بود که از علم فقه و تشکیلات قضایی اسلامی پشتیبانی کرد. تحت حمایت وی مدارس فقهی متعددی در دمشق بنیاد نهاده شدند و املاکی به طور دائم وقف آن‌ها گردیدند. با تشکیل این

---

1. Amalric.
2. Hattin.

مدارس که توسط علمایی از ایران و اسپانیا اداره می‌شدند علوم فقهی شکل گرفته در دیگر بخش‌های جهان اسلام به دمشق انتقال یافتند. به‌علاوه با سرازیر شدن علمای شافعی و حنفی به سوریه نظام آموزشی خاورمیانه نیز وارد این منطقه گردید.

به دنبال فتح مصر توسط صلاح‌الدین در سال ۱۱۷۱ راه رشد و توسعهٔ مذاهب اهل تسنن در مصر هموار گردید. مکتب شافعی توانسته بود علی‌رغم حکومت فاطمیان بر مصر حضور خود را در این منطقه حفظ کند. مکتب حنفی نیز توسط صلاح‌الدین به این منطقه آورده شد. صلاح‌الدین مدارس فقهی متعددی را برای مکتب حنفی احداث کرد و از علمای مشهور این مکتب برای تدریس یا قضاوت در مصر دعوت به عمل آورد. تا اوایل قرن سیزدهم سیاست دولت مصر بر ایجاد یك هویت مشترك سنی در این منطقه استوار بود. در سال ۱۲۲۲ «دارالحدیث کاملیه» برای تدریس نکات فقهی مشترك بین مکاتب فقهی مختلف تأسیس شد. مدرسهٔ «صالحیه» نیز در سال ۱۲۳۹ احداث شد تا هر چهار مکتب فقهی در آن تدریس شوند. به هر حال حکومت ایوبیان در مصر سیاست طرفداری از مکاتب اهل تسنن را در پیش گرفت. این سیاست بر پایهٔ به رسمیت شناختن هرچهار مکتب فقهی و حمایت برابر از آن‌ها استوار بود.

با حمایت سلجوقیان همچنین خانقاه‌ها و رباط‌های متعددی در بغداد و ایالات عرب‌نشین غربی احداث گردیدند. در سال ۱۱۱۵ اولین خانقاه سوریه در حلب ساخته شد. در سال ۱۱۵۴ نیز توسط نورالدین خانقاهی در دمشق بنا شد. صلاح‌الدین نیز پس از فتح مصر خانقاهی را در این منطقه احداث کرد تا محل اقامت صوفیان خارجی باشد (۱۱۷۳)؛ این خانقاه به طریقت خاصی تعلق نداشت. وی همچنین در سال ۱۱۸۹ خانقاهی را در بیت‌المقدس احداث کرد.

در سال ۱۱۹۳ صلاح‌الدین از دنیا رفت و حکومت مصر و سوریه در دست خانواده وی (خاندان ایوبیان) قرار گرفت. این خانواده که همانند خاندان‌های دیگر سلجوقی معتقد بود با مرگ سلطان قلمرو تحت تصرف وی به خانواده سلطنتی به ارث می‌رسد امپراتوری صلاح‌الدین را به پادشاهی‌های مصر، دمشق، حلب و موصل تقسیم کرد. اما با وجود تقسیم امپراتوری صلاح‌الدین این امپراتوری به طور کامل تجزیه نگردید. در واقع سلطان مصر

توانست بر دیگر اعضای خانواده تسلط یابد و با استفاده از علایق خانوادگی مانع از تجزیهٔ کامل امپراتوری صلاح‌الدین شود. قدرت ایوبیان در این زمان بر پایهٔ نیروهای ترك، کرد و غلام قرار داشت. آن‌ها مصر را به وسیلهٔ یك نظام اداری قدیمی که از زمان‌های گذشته در این منطقه رایج بود اداره می کردند و بر سوریه نیز از طریق نظام اقطاع‌داری حکومت می نمودند.

پس از صلاح‌الدین ایوبیان نسبت به ادامه مبارزه علیه امیرنشین‌های صلیبی بسیار بی‌میل بودند. آن‌ها که از اتحاد نه چندان محکمی در بین خود برخوردار بودند و توانسته بودند تجارت دریایی سوریه و مصر با بنادر ایتالیا و اروپا را رونق بخشند از مبارزه برای تصرف فلسطین دست کشیدند و توجه خود را به حفظ مصر معطوف داشتند. با این وجود مسیحیان که مصر را کلید دستیابی به «سرزمین مقدس»[1] خود می‌دانستند در سالهای ۱۱۹۷، ۱۲۱۷، ۱۲۲۹، ۱۲۴۹ حملاتی را به مصر آغاز کردند اما هیچگاه موفق به فتح این منطقه نشدند. در سال ۱۲۱۷ سلطان کامل (۱۲۱۸-۳۸) برای منحرف کردن توجه صلیبیان از مصر پیشنهاد کرد امتیازاتی را در فلسطین به آن‌ها بدهد که البته این تدبیر کارگر نیفتاد و در سال ۱۲۲۹ صلیبیان مجدداً به مصر حمله نمودند. این بار نیز ایوبیان در تلاشی ناموفق برای پایان دادن به حملات صلیبیان با فردریك دوم پیمانی منعقد کردند که براساس آن بیت‌المقدس را به مسیحیان واگذار نمودند. انجام این عمل از سوی ایوبیان نشان می‌دهد آن‌ها به منافع سیاسی و اقتصادی خود اهمیت بیشتری می‌دادند تا به مصالح دینی و مذهبیشان.

رژیم ایوبیان در سال ۱۲۵۰ با شورش تعدادی از غلامان (ممالیك) نظامی خود سرنگون شد. ممالیك آخرین پادشاه ایوبی مصر را کشتند و یکی از فرماندهان خود را با نام آیبك[2] به عنوان سلطان مصر برگزیدند. رژیم جدید مانع از تصرف سوریه توسط مغولان گردید (۱۲۶۰)، آخرین امیرنشین‌های مستقل سوری را از میان برداشت، تا سال ۱۲۹۱

1. Holy Land.
2. Aybeg.

کلیه حکومت‌های صلیبی موجود در سوریه را برچید، و توانست مرزهای خود را تا مناطق شمالی رود فرات و ارمنستان گسترش دهد. این رژیم از نظر مدت حیات مقام نخست را در بین رژیم‌های خاورمیانه‌ای تشکیل شده بین امپراتوری عباسیان و امپراتوری عثمانیان دارا می‌باشد.

رژیم ممالیك مصر از نظر نظام استخدامی غلامان در ارتش رژیمی منحصر به فرد بود. البته رژیم‌های خاورمیانه‌ای پیشین نیز دارای لشکرهایی متشکل از غلامان بودند اما این رژیم اولین رژیمی بود که نیروهای ارتش آن را تنها و تنها غلامان تشکیل می‌دادند. به‌علاوه نخبگان این رژیم حتی سلطان نیز یا در حال حاضر و یا سابقاً غلام بودند. به طور کلی هیچ کس نمی‌توانست وارد دستگاه نظامی و اداری رژیم ممالیك شود مگر آن که فردی خارجی بوده ـ ترك یا چرکس ـ و به عنوان غلام خریده شده باشد، با این عنوان بزرگ شده باشد و برای خدمت در دستگاه اداری یا نظامی تربیت گردیده باشد. بنابراین هیچ یك از مردمان بومی مصر و سوریه و هیچ یك از فرزندان غلامان و نخبگان حاکم نمی‌توانستند وارد دستگاه حاکمه شوند. البته استثناهاتی هم در این خصوص وجود داشت. هدف از رعایت ترتیبات مذکور این بود هر فردی که در رژیم خدمت می‌کند کاملاً به دولت تعلق داشته باشد و فاقد هر گونه ارتباط خانوادگی و محلی باشد تا مبادا وفاداری و تعهد او نسبت به سرورش و دستگاه حاکمه دچار نقصان و صدمه گردد.

این رژیم غلامان ده تا دوازده ساله را از خارج می‌خرید، آن‌ها را مسلمان می‌کرد و در پادگان‌ها فنون نظامی را به آن‌ها آموزش می‌داد. غلامان مذکور با گذراندن دوره آموزشی خود یا به جمع نیروهای تحت فرماندهی سلطان می‌پیوستند و یا به عنوان سربازانی در اختیار فرماندهان مشهور نظامی قرار می‌گرفتند. بنابراین ارتش ممالیك از سربازان تحت امر سلطان و سربازان وفادار به فرماندهان نظامی (فرماندهانی که وفادار و علاقمند به سلطان بودند) مشکل بود. این نهاد بیشتر بر پایهٔ وفاداری‌های شخصی قرار داشت تا بر پایهٔ سلسله مراتب نظامی.

دستگاه بوروکراسی و نظام اقطاع‌داری ممالیك در جهت منافع نخبگان حاکم قرار داشتند. این رژیم درآمدهای مالیاتی مصر و سوریه را در قالب اقطاع به سلطان و افسران مملوك واگذار کرده بود. با این حال در مصر زمین‌هایی که به عنوان اقطاع واگذار می‌شدند

از نظارت نزدیك دستگاه بوروکراسی برخوردار بودند. دستگاه مذکور تلاش می کرد تا مانع از این شود که اقطاع داران از درآمدها و یا مزایای بیش از اندازه برخوردار شوند. رژیم ممالیك غالباً زمین های اقطاعی را بین ممالیك دست به دست می کرد. البته با کاهش قدرت این رژیم در اواخر قرن چهاردهم اقطاع داران از آزادی عمل بسیاری برخوردار شدند.

پادشاهان ممالیك با هدف افزایش مشروعیت خود سعی کردند جنبهٔ سلطنتی بودن حکومتشان را تقویت کنند. تلاش در جهت تقویت چهرهٔ دینی رژیم نیز راهکار دیگر ممالیك برای افزایش مشروعیتشان بود. سرکشی پادشاه به محاکم قضات بزرگ، گسیل داشتن کاروان های زیارتی به مکه و مدینه، حاضر شدن سلطان در «محکمهٔ عدالت»، و برپایی جشن در اعیاد مذهبی همه در راستای این هدف انجام می گرفتند. در رژیم ممالیك پادشاه به عنوان کسی که قدرت های فرادنیوی دارد مورد احترام قرار داشت. یك پادشاه خوب حامل باران و محصول فراوان تلقی می شد و یك پادشاه بد به عنوان عامل بدبختی و بیچارگی به حساب می آمد. این رژیم با هدف اثبات ادعای خود مبنی بر احیای شکوه و عظمت نخستین سلسله اسلامی (سلسله امویان) برسر قبر منصور قلاوون آرامگاه باشکوهی را شبیه قبةالصخره احداث کرد و در کتابخانه های سلطنتی خود به تقلید از امویان نسخ خطی فارسی بسیاری را جمع آوری نمود. فرهنگ ممالیك در اواخر دوره حکومتشان بسیار تحت تأثیر فرهنگ ایرانیان و عثمانیان قرار گرفته بود. همچنین با مهاجرت علما و هنرمندان ایرانی، ترك، اسپانیایی، و بین النهرینی به مصر در این دوره فرهنگ ممالیك بیش از پیش چهره ای جهان شمول پیدا کرد. به دنبال ورود افراد مذکور به مصر، به ویژه ساخت اشیاء فلزی، ظروف سرامیکی، و بافت پارچه در این منطقه رونق یافت. ساخته های نفیس این افراد برای تزئین دربار و منازل نخبگان حاکم مورد استفاده قرار می گرفت.

ابعاد مذهبی و جهان شمول فرهنگ درباری ممالیك با تأکید و توجه آن ها بر امور نظامی و قومی ـ محلی تعدیل گردید. در دربار ممالیك اشعار ترکی و چرکسی سخت مورد توجه بودند. سان دیدن از نیروهای نظامی، برگزاری مسابقات، و تماشای نمایش هنرهای رزمی نیز از جمله دیگر سرگرمی های مورد علاقهٔ پادشاهان ممالیك بودند. به هر ترتیب

مشروعیت رژیم ممالیك بر سه پایه قرار داشت: استیلاء و تفوق نظامی، ارتباط و نزدیکی با پادشاهان خاورمیانه‌ای و سلاطین عهد باستان، و خدمت به اسلام. این رژیم در تلاش برای مشروعیت بخشیدن به خود میراث هنری باشکوهی را برجای گذاشت. ایوبیان و پس از آن‌ها ممالیك، سیاست سلجوقیان در حمایت گسترده از اسلام و در عین حال کنترل بر آن را دنبال نمودند. حمایت از اسلام اهل تسنن و طرد اسلام شیعی یکی از مشخصه‌های رژیم ایوبیان و رژیم ممالیك می‌باشد.

این دو رژیم به تجدید حیات فعالیت‌های علمی و تبلیغی اهل تسنن کمك شایانی کردند. در دورهٔ ایوبیان (۱۲۶۰ـ۱۱۹۳) حدود ۲۵۵ مرکز مذهبی در دمشق احداث شدند. یکی از اولین مراکز مذهبی که توسط ایوبیان ساخته شد مدرسه‌ای بود که در کنار قبر شافعی، مؤسس مکتب فقهی شافعی، احداث گردید. در اولین قرن از سلطهٔ ممالیك بر مصر نیز مراکز مذهبی متعددی در این منطقه احداث گردیدند.[1] ایوبیان و ممالیك همچنین به تقلید از فاطمیان آرامگاه‌ها و گنبدهای باشکوهی را بر سر قبر مردان مقدس و پادشاهان خود احداث کردند. مراقد و گنبدهایی که برروی قبر سلاطین ساخته می‌شدند نماد و نشانی از قداست و حرمت آن‌ها و عشق و علاقهٔ آن‌ها به اسلام بودند. بانیان ساخت مدارس و خانقاه‌هایی که در دورهٔ ایوبیان و ممالیك احداث می‌گردیدند معمولاً در همان ساختمان‌ها دفن می‌شدند.

مراکز مذهبی ساخته شده در دورهٔ ایوبیان و ممالیك دارای طرح و نقشهٔ خاصی بودند. مساجد، مدارس و خانقاه‌های این دوره اغلب از یك حیاط مرکزی متشکل بودند که در چهار ضلع آن چهار «ایوان» مجزا قرار داشت و در فاصلهٔ بین این ایوان‌ها اتاق‌هایی ساخته شده بودند که به‌عنوان محل اقامت محصلان مورد استفاده قرار می‌گرفتند. در کنار هر مرکز مذهبی نیز آرامگاه بنیان‌گذار آن قرار داشت که با گنبدی بزرگ و دو مناره بلند مشخص می‌شد. مراکز مذهبی که در کنار خیابان‌های مهم و یا در کنار گورستان‌های مهم شهر ساخته می‌شدند

---

۱. مراکز مذهبی که در این قرن احداث گردیدند همه با سرمایهٔ فرمانداران، فرماندهان نظامی، قضات، و یا بازرگانان ثروتمند بنا نهاده شدند.

ساختار فیزیکی شهر را شکل می دادند و سمبول ارتباط بین دولت، اسلام، و جامعه شهری به شمار می آمدند. مکاتب فقهی در دورهٔ ایوبیان و ممالیك کانون گسترش و نشر تعالیم اسلامی در بین مردمان مسلمان بودند. برای مثال در دمشق فقهای مسلمان مردم را در زمینهٔ مسائل حقوقی راهنمایی می کردند، مبلغان مسلمان مردم را به اجرای تعالیم و دستورات دینی تشویق می کردند، و به علاوه توسط مکاتب فقهی جزوه‌هایی را تهیه می کردند که چگونگی اجرای صحیح دستورات اسلامی را به مردم این شهر آموزش می دادند.

با این حال ایوبیان و ممالیك به جای دنبال کردن روش سنتی سلجوقیان در حمایت از علما و صوفیان سعی کردند آن‌ها را به طور نظام‌مندی تحت کنترل خود در آورند و به طور نظام‌مندی از آن‌ها حمایت کنند. از این رو نورالدین رسماً مناصبی را به نام «منصب قضاوت»، «منصب استادی» (برای تدریس)، و «منصب ریاست خانقاه‌ها» بوجود آورد و انتخاب افراد برای در دست گرفتن این مناصب را به خود اختصاص داد. بدین ترتیب او برای اولین بار سیاست وابسته کردن مستقیم علما و صوفیان به دولت و حمایت دولت را درپیش گرفت. صلاح الدین نیز راه نورالدین را ادامه داد و حتی کنترل دولت بر علما و صوفیان را تشدید کرد. او فردی را برای سرپرستی قضات تعیین کرد و فرد دیگری را به عنوان سرپرست صوفیان قرار داد. در سال ۱۲۶۳ نیز سلطان بای‌برس[1] (۷۷-۱۲۶۰) برای هر یك از مکاتب فقهی سرپرستی را به عنوان «قاضی اعظم» منصوب کرد، فردی را به عنوان سرپرست صوفیان قرار داد، وهمچنین فرد دیگری را نیز به عنوان سرپرست فرزندان و اخلاف پیامبر برگزید (نقیب الاشرف). ممالیك نیز جریان انتخاب قضات، کارگزاران قضایی، مدرسان، رؤسای صوفیان، امام‌های نمازهای جماعت، و دیگر مقامات مذهبی را در دست خود قرار دادند. آن‌ها تشکیلات مذهبی را به عنوان بخشی از دستگاه بوروکراسی خود قرار دادند؛ افرادی که در این تشکیلات کار می کردند همانند دیگر کارکنان دولت مبالغی را به عنوان حقوق از دولت دریافت می کردند. البته رژیم ممالیك هیچگاه در صدد تعیین محتوای مطالبی که در مدارس تدریس می‌شدند بر نیامد. به هر حال رژیم ممالیك

1. Baybars

الگوی سلجوقیان برای اداره تشکیلات مذهبی ـ اسلامی را توسعه داد و قالب استانداردی را برای این تشکیلات عرضه کرد. به دلیل حمایت شدید ممالیك از اسلام، بعد اسلامی فرهنگ درباری آن‌ها از بعد جهان‌شمول این فرهنگ قوی‌تر و غنی‌تر بود. در واقع رژیم ممالیك بیشتر سعی می‌کرد با استفاده از مفاهیم و تعاریف اسلامی به خود مشروعیت ببخشد تا به وسیلهٔ مفاهیم و اصطلاحات سلطنتی و جهان‌شمول.

مصر و سوریه در دوران عثمانیان

با فتح مصر توسط عثمانیان در سال ۱۵۱۷ نظام اجتماعی این منطقه کما بیش دست‌نخورده باقی ماند. عثمانیان با تصرف مصر چندین سپاه از ینی‌سری‌های خود را در این منطقه مستقر کردند، حکومت متمرکزی را در آن‌جا بنیان نهادند، فردی نظامی را در رأس این حکومت قرار دادند، و افرادی را به عنوان بازرسان و مأموران مالی مصر منصوب کردند تا مالیات‌های این منطقه را جمع‌آوری کنند و مازاد آن‌را به استانبول بفرستند. مهمترین خدمات دولت عثمانیان به این منطقه عبارت بودند از ایجاد نظم و امنیت؛ حمایت از کشاورزی، آبیاری و تجارت؛ و کنترل و مهار بادیه نشینان. بدین ترتیب در طول یك‌قرن ونیم که از سلطهٔ عثمانیان بر مصر گذشت سیستم آبیاری این منطقه مرمت و احیا شد، سطح زمین‌های زیر کشت افزایش یافت، و تجارت در این منطقه دوباره رونق پیدا کرد (با باز شدن مسیرهای تجارتی بین هند و مصر). سرزمین مصر برای عثمانیان اهمیت خاصی داشت زیرا که آن‌ها از طریق این منطقه بر دریای سرخ، شهرهای مقدس شبه جزیره، یمن، نوبیه[1] و حبشه کنترل داشتند.

با تصرف مصر توسط عثمانیان «خانواده‌هایی»[2] که در دستگاه نظامی رژیم ممالیك خدمت می‌کردند موقعیت و اهمیت نظامی خود را حفظ کردند و حتی زمین‌هایی به صورت اقطاع به آن‌ها واگذار گردید. همچنین تشکیلات مذهبی مصر نیز به صورت یك مجموعهٔ

---

1. Nubia, نوبیا

۲. هر فرماندهٔ نظامی به همراه وابستگان، منشیان و بندگان آزاد شدهٔ مطیع خود تشکیل یك خانواده را می‌داد.

شدیداً سازمان‌یافته باقی ماندند و اهمیت سیاسی و اجتماعی خود را حفظ نمودند. بجز قاضی القضات و نقیب الاشرف که از میان علمای استانبول انتخاب می‌شدند دیگر علمایی که در تشکیلات مذهبی مصر فعالیت می‌کردند دارای خاستگاه محلی بودند.

در دوران تسلط عثمانیان بر مصر مفتیان، مکاتب فقهی، رهبران خانواده‌های مذهبی، و رئیس الأزهر مهمترین رهبران مذهبی در این منطقه بودند. آن‌ها از نظر عثمانیان مسؤول حفظ نظم و آرامش در بین طرفداران خود محسوب می‌شدند. این افراد تا قرن هیجدهم تنها اداره موقوفات را در دست داشتند اما در این قرن تیول‌هایی نیز به آن‌ها واگذار شد تا از درآمدهای این زمین‌ها برای تأمین هزینهٔ فعالیت‌های مذهبی مکاتب فقهی و یا انجمن‌های صوفیگری خود استفاده کنند.

از قرن پانزدهم به بعد تحولات مهمی در زندگی مذهبی مردم مصر رخ داد. در حالی که در اوایل حکومت ممالیك مکاتب فقهی و مدارس از اهمیت و جایگاه مهمی در مصر برخوردار بودند، اما بعد از قرن پانزدهم صوفیگری به تدریج در این منطقه اهمیت یافت و جایگاهی برتر از مکاتب فقهی پیدا کرد. در این زمان طریقت‌های صوفیگری موجود در مصر، از جمله خلوتیه، شاذلیه، و احمدیه تحت رهبری واحدی سازمان یافتند و صاحب موقوفات بسیاری شدند. به‌علاوه صوفیان مورد احترام نخبگان نظامی و مردم عادی قرار گرفتند و از نقش مهمی در زندگی مذهبی و سنتی مردم مصر برخوردار گردیدند. همچنین به تدریج برپایی جشن‌های با شکوه به مناسبت فرارسیدن سالروز تولد پیامبر یا صوفیان بزرگ در مصر مرسوم گردید و زیارت آرامگاه‌ها یا مراقد صوفیان به آئینی متداول دربین مصریان تبدیل شد.

گسترش صوفیگری و مرقدپرستی درمناطق مختلف امپراتوری عثمانیان از جمله مصر عاملی بود که باعث توسعهٔ افکار اصلاح طلبانه در این مناطق شد. در قرن هیجدهم افکار اصلاح طلبانه‌ای که از مکه و مدینه ویا از فرقه‌های اصلاح طلب صوفیگری نشأت می‌گرفتند در سراسر امپراتوری عثمانیان گسترش یافتند. در استانبول و سوریه علمای نقشبندی و دیگر علمای اصلاح طلب به مخالفت با صوفیگری مرقدگرا پرداختند و خواستار آن شدند که قرآن و حدیث تنها منابع استخراج احکام اسلامی باشند. در مصر نیز

افکار اصلاح طلبانه، عمدتاً توسط نقشبندی‌ها و خلوتی‌ها گسترش یافتند. بیشترین طرفداران افکار اصلاح طلبانه در مصر را علما و بازرگانان تشکیل می دادند، زیرا که گرایشات اصلاح طلبانه بیشتر با روحیهٔ اخلاقمند و علمی آن‌ها سازگار بود. این افراد به دلیل داشتن ارتباط های گستردهٔ تجاری وفکری با دیگر مناطق جهان وبه دلیل احساس نیاز به یك اسلام جهانی از طرفداران پروپا قرص اصلاح طلبی بودند. به هر ترتیب اسلام‌های مختلفی که در اواخر قرن هجدهم درمصر رواج داشتند عبارت بودند از اسلام شریعتگرا، صوفیگری شریعتگرا، صوفیگری مرقدگرا، و اسلام اصلاح طلب.

در سرتاسر قرن پانزدهم تا قرن هجدهم علما و صوفیان از اهمیت سیاسی و اجتماعی خاصی در مصر برخوردار بودند. آن‌ها نقش واسطه گری بین نخبگان ممالیك و مردم عادی را بر عهده داشتند. علمای عالی رتبه در این دوره به عنوان موالی در خدمت نخبگان مذکور قرار داشتند. آن‌ها در اثر ارتباط با نخبگان ممالیك ثروت کلانی بدست آوردند. موقوفات و تیول‌ها از جمله منابع در آمدزای این افراد بودند. به‌طور کلی علمای مصر در منازعات بین گروه‌های مختلف ممالیك به عنوان واسطه عمل می کردند، مالیات‌های مردمی را برای آن‌ها جمع آوری می‌نمودند، گاهی اوقات نقش بانکداران را ایفا می کردند و همچنین خواسته‌های رژیم را به مردم عادی انتقال می دادند. آن‌ها همچنین با مردم عادی نیز ارتباط نزدیکی داشتند؛ اغلب در زمینهٔ تجارت و یا خرید زمین سرمایه گذاری می کردند؛ مدارس، بیمارستان‌ها، و یتیم خانه‌ها را اداره می کردند؛ و از مردمان محلهٔ خود حمایت می‌نمودند. علما و صوفیان مشهور همچنین در منازعات محلی به داوری می‌پرداختند، فقرا را اطعام می‌دادند و مردم را از سوء استفاده‌ها و تعرض‌های سربازان و مأموران وصول مالیات مصون می‌داشتند. آن‌ها این قدرت را داشتند که مردم محل خود را علیه حکومت بشورانند و یا شورش آن‌ها را فرونشانند. بنابراین در این دوره علما و صوفیان از نقش واسطه‌ای مهمی در مصر برخوردار بودند.

در جریان دو قرن هفدهم و هجدهم قدرت و نفوذ علما و صوفیان در مصر بیش از پیش افزایش یافت. در جریان این دو قرن (همانند بسیاری دیگر از مناطق امپراتوری عثمانیان) قدرت فرمانداران مصر کاهش یافت، دخل و خرج ارتش در دست ممالیك

قرار گرفت، زمین‌هایی به ممالیك اجاره داده شدند و کنترل موقوفات نیز در اختیار ممالیك قرار گرفت. با این حال ممالیك در این دوره به دو گروه قاسمیه و فقریه[1] تقسیم شدند. این دو گروه بر سر کسب قدرت سیاسی با هم نزاع داشتند. هنگامی که یك گروه بر دیگری غلبه پیدا می‌کرد و بر قاهره تسلط می‌یافت گروه دیگر به مناطق شمالی مصر پناه می‌برد و در آن‌جا روزگار می‌گذراند تا مجدداً با استفاده از فرصتی به پایتخت باز گردد. (با برقراری حکومت استبدادی علی بیگ در اواخر قرن هجدهم این دعواهای گروهی نیز خاتمه یافت). وجود این دسته‌بندی بین ممالیك باعث افزایش نقش رهبران مذهبی شد. رهبران مذهبی به عنوان واسطه بین دو گروه درگیر از اهمیت خاصی برخوردار شدند و توانستند از این راه ثروت بسیاری بدست بیاورند و به اوج قدرت سیاسی خود در مصر برسند. با این حال در سال ۷ـ۱۷۸۶ عثمانیان توانستند گروه‌های ممالیك را شکست دهند و کنترل حکومت مرکزی بر مصر را مجدداً برقرار کنند.

سال‌های آخر قرن هجدهم در مصر با بروز جنگ‌های شدید، اخذ مالیات‌های سنگین، زوال سیستم آبیاری و افزایش قدرت بادیه نشینان مصادف بودند. در این سال‌ها سطح تجارت مصر کاهش یافت و قیمت کالاها بیش از پیش افزایش پیدا کرد. در جریان دو قرن شانزدهم و هفدهم توسط تجار اروپایی تجارت برخی از کالاها از دست تجار مصری خارج شده بود اما تجار مصری توانسته بودند به وسیلهٔ آغاز تجارت قهوه با یمن تا حدودی این شکست را جبران کنند. با این حال در قرن هجدهم مصریان با رقابت شدیدتر اروپاییان روبه‌رو شدند پارچه‌ها، ظروف سرامیکی، و ظروف شیشه‌ای اروپا در این قرن ضربهٔ مهلکی بر صنایع مصر وارد آوردند. حتی در این قرن صادرات قهوه از آنتیل[2] به امپراتوری عثمانیان آغاز شد. بدین ترتیب تا پایان قرن هجدهم اقتصاد مصر دچار ضعف و زوال شدیدی شد.

علاوه بر مصر هلال خصیب نیز در دست عثمانیان قرار گرفت و جامعهٔ سازمان یافتهٔ

---

1. Fagariya.
2. Antilles.

سیاسی آن دست نخورده باقی گذاشته شد. برخلاف مصر که یك ایالت واحد بود هلال خصیب به چندین ایالت و حکومت محلی تقسیم می‌شد. نکته مورد توجه عثمانیان در هلال خصیب این بود که از سرکشی و نافرمانی فرمانداران خود در این منطقه جلوگیری کنند. بنابراین عثمانیان همیشه تلاش می‌کردند تا حکومت‌های ایالتی این منطقه آن‌چنان قدرتی پیدا نکنند که فرمانداران را به‌استقلال‌طلبی وسوسه کنند و در عین حال از قدرت لازم برای حفظ نظم، جمع‌آوری مالیات‌ها، و انتقال مازاد منطقه به استانبول برخوردار باشند. قدرت سیاسی در هلال خصیب بین فرمانداران، مسؤولان قضایی، و مسؤولان مستقل اداری تقسیم می‌شد. ارتش هر یك از ایالات این منطقه نیز به‌واحدهای متعددی از جمله فوج‌های ینی‌سری و سواره نظام فرستاده شده از استانبول، سربازان شخصی فرماندار، و ینی‌سری‌های محلی تقسیم می‌شد. نیروهای قبایل بادیه‌نشین هم به‌عنوان نیروهای کمکی برای حکومت‌های ایالتی منطقه فعالیت می‌کردند. حکومت‌های ایالتی به‌دلیل ضعف تشکیلاتی خود برای حفظ کنترل بر این منطقه به‌همکاری و مساعدت اشراف محلی از جمله ینی‌سری‌ها، صاحب مقامان، و کارمندان مذهبی نیازمند بودند. آن‌ها بر شهرهای این منطقه تسلط خوبی داشتند اما کنترل بر شهرها لزوماً به‌معنای کنترل بر حومهٔ شهرها نبود. در سرتاسر دوران تسلط عثمانیان بر هلال خصیب بادیه‌نشینان (به‌ویژه بادیه‌نشینان جنوب عراق و بادیه‌نشینان حاشیهٔ سوری بیابان عربستان) و مردمان تپه‌نشین کردستان، سوریهٔ شمالی، و لبنان فارغ از کنترل حکومت بودند.

ترکیب اشراف در منطقهٔ هلال خصیب از شهری به‌شهر دیگر متفاوت بود. در دمشق عمدتاً طبقهٔ اشراف متشکل از علما بود. به‌علاوه در سراسر دورهٔ حکومت عثمانیان بر این شهر قضات، مفتیان، مبلغان، و معلّمان این شهر تنها از بین خانواده‌های خاصی برمی‌خاستند. در دمشق، مکاتب فقهی بیشتر مورد توجه بودند تا انجمن‌های صوفیگری. خانواده‌های بزرگ این شهر نیز بیشتر طرفدار مکاتب فقهی بودند تا طریقت‌های صوفیان. از این رو انجمن‌های صوفیگری با وجود این که در سوریه جای خود را باز کردند اما نتوانستند به آن جایگاه و نقشی که در مصر رسیده بودند دست یابند. به‌عبارت دیگر علما و صوفیان دمشق ارتباط دوستانهٔ کمتری باهم داشتند و حتی علمای این منطقه با

طریقت‌های اصلاح طلب دشمنی سرسختی داشتند. به هر ترتیب طریقت‌ها، خانقاه‌ها، و مراقد صوفیان از جایگاه پایین و کم اهمیتی در زندگی مذهبی مردم سوریه برخوردار بودند؛ البته در این زمینه استثناءهایی هم وجود داشت که مرقد ابن‌عربی در دمشق از آن جمله می‌باشد.

عثمانیان در سرتاسر قرن شانزدهم دست برتر را در سوریه داشتند. اما با پایان یافتن این قرن موقعیت و جایگاه محکم آن‌ها در این منطقه تضعیف گشت. در این زمان واحدهای ینی‌سری که از کاهش حقوق خود ناراضی بودند دست به‌شورش علیه حکومت مرکزی زدند و تیول‌های واگذارشده به‌خود را به‌صورت مادام العمر درآوردند و یا آن‌ها را به‌اموال شخصی خود تبدیل کردند. آن‌ها همچنین فرزندان خود را به‌استخدام ارتش در آوردند و اقدام به‌خرید غلامان و تشکیل گروه‌های نظامی مستقلی برای خود کردند. فرمانداران عثمانی در این زمان برای کاهش قدرت ینی‌سری‌ها به‌ایجاد درگیری و اختلاف بین آن‌ها متوسل شدند. در سال ۱۷۰۸ سلطان عثمانی فرماندار جدیدی را برای دمشق منصوب کرد، او را از ارسال نیرو به‌دیگر بخش‌های امپراتوری معاف نمود، مسؤولیت ادارهٔ دیگر مناطق سوریه را نیز به‌وی واگذار کرد، و همچنین وی را متصدی تشکیل کاروان‌های زیارتی و تأمین امنیت آن‌ها قرار داد ـ این مسؤولیت‌ها در اختیار فرمانداران دیگری نیز قرار داده شد. این شخص توانست نظر مساعد اشراف شهر دمشق را به‌خود جلب کند و با پیشنهاد رشوه و مقام به‌بادیه‌نشینان (یا با یکجانشین کردن آن‌ها) قدرت این گروه را نیز تحت کنترل خود درآورد. بدین ترتیب توسط این شخص مجدداً تسلط عثمانیان بر دمشق و سوریه برقرار شد اما این روند تا سال ۱۷۵۸ بیشتر دوام نیاورد. در این سال حکومت مرکزی از نیروهای محلی شکست خورد و مجدداً تسلط خود را بر سوریه از دست داد. علی‌رغم تلاش‌های عثمانیان در نیمه دوم قرن هیجدهم، اشراف محلی هرگز حاضر به اطاعت مجدد از حکومت مرکزی نشدند.

از اوایل قرن هیجدهم به بعد قدرت‌های محلی متعددی در هلال خصیب ظهور یافتند و سلسله‌های پایداری را برای خود بوجود آوردند. خانوادهٔ عظمیان از سال ۱۷۲۴ تا ۱۷۸۰ بر دمشق حکومت راند؛ وارثان حسن پاشا از سال ۱۷۰۴ تا دههٔ ۱۸۳۰ بر بغداد و

بصره حکومت کردند؛ و خانوادهٔ جلیلیان[1] از سال ۱۷۲۶ تا سال ۱۸۳۴ بر موصل تسلط داشت. در فلسطین و لبنان نیز چندین رژیم کوچك بوجود آمدند. برای مثال «ظاهر عمر» در سال ۱۷۵۰ کنترل آکرا[2] را در دست گرفت و حکومت مطلقه‌ای را در آن‌جا بنیاد نهاد. او در دوران حکومت خود از کشت محصولات صادراتی حمایت کرده، تولید و صادرات برخی از کالاها را در انحصار حکومت درآورد، و برای پیشبرد اهداف خود مشاورانی را از اروپا به‌استخدام درآورد. اما در سال ۱۷۷۵ این حکومت برچیده شد و منطقهٔ آکرا تحت اختیار فرمانداری دمشق قرار گرفت. بعد از سال ۱۷۸۰ نیز فردی با نام احمد جزّار[3] موفق شد آکرا و صیدا[4] را تصرف کند و حکومتی را در آن‌جا بوجود بیاورد. قدرت این حکومت بر پایهٔ ارتشی قوی، انحصارهای متعدد اقتصادی، و تجارت با اروپا قرار داشت. این سبك حکومتی جدید منعکس کنندهٔ نهضت اصلاح طلبی قرن نوزدهم در ترکیه و مصر بود؛ نهضتی که بر متمرکز شدن قدرت و قرار گرفتن اقتصاد محلی در کنترل حکومت مرکزی تأکید می‌کرد.

در یك جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که عثمانیان در طول دوران تسلط خود بر هلال خصیب تنها بر شهرها و نواحی کشاورزی اطراف شهرها کنترل داشتند و مناطق روستایی اغلب خارج از کنترل آن‌ها بودند. برای مثال در فلسطین عثمانیان تنها بر بیت‌المقدس، بنادر ساحلی، و مناطق درآمدزای شمالی تسلط داشتند و دیگر بخش‌های فلسطین تحت کنترل عثمانیان قرار نداشتند. به‌علاوه با کاهش قدرت حکومت مرکزی، ینی‌سری‌ها و اشراف دیگر منطقه هلال خصیب کنترل تیول‌ها را در دست گرفتند و از فعالیت‌های نظامی دست کشیدند. بادیه‌نشینان نیز از تعهدات خود شانه خالی کردند و به‌غارت مردمان یکجانشین پرداختند. در این زمان درگیری‌های بین قیسی‌ها و یمنی‌هابیش از پیش تشدید شد.

لبنان از جمله مناطق هلال خصیب بود که عثمانیان با مشکلات بسیاری در آن

1. Jalili family.
2. Acre.
3. Jazzar.
4. Sidon.

مواجه شدند. در شمال لبنان مارونی‌ها و ترکان مسلمان زندگی می کردند. مارونی‌ها در برخورد با صلیبیان مذهب کاتولیك را پذیرفتند و بر مرجعیت پاپ گردن نهادند. در دو منطقهٔ «غرب» و «شرق» نیز عمدتاً دروزها[1] سکونت داشتند.

اگرچه کشاورزان لبنانی همه پیرو یکی از مکاتب فقهی یا انجمن‌های صوفیگری بودند اما نظم سیاسی محلی مبنای مذهبی نداشت بلکه این نظم بر پایهٔ وفاداری به رؤسای روستاها و دره‌ها قرار داشت. رؤسای مذکور به نوبهٔ خود مطیع حکام فئودالی بودند که از فرماندار دمشق و سلطان استانبول اطاعت می کردند. این سلسله مراتب سست و ناپایدار بود و با تغییر توازن قوا بین حکومت مرکزی و قدرت‌های محلی دچار تحول می‌شد. بین سال‌های ۱۵۴۴ تا ۱۶۹۷ خانوادهٔ معان اداره لبنان را در دست داشت. پادشاه بزرگ این خانواده شخصی به نام فخرالدین (۳۵-۱۶۰۳) بود که به‌وسیلهٔ ائتلافی از کشاورزان مارونی و دروزی حکومت می کرد. در زمان وی خانوادهٔ معان قدرت خود را تا مناطق شمالی فلسطین گسترش داد. با این حال در سال ۱۶۹۷ خانوادهٔ شهابی قدرت را از دست خانوادهٔ معان خارج کرد و توانست تا سال ۱۸۴۰ تسلط خود را بر لبنان حفظ کند.

سلطهٔ عثمانیان بر دیگر مناطق هلال خصیب نیز به تدریج توسط بادیه‌نشینان تضعیف گشت. حمص و حما (سوریهٔ شرقی) به اشغال عرب‌های بادیه‌نشین در آمدند و در نتیجه کشاورزی این دو منطقه و امنیت راه‌های زیارتی که از آن‌ها می گذشتند مورد تهدید واقع شدند. قبایل ترکمن و کرد نیز شمال سوریه را تصرف کردند. مناطق شمالی رود فرات نیز توسط اتحادیهٔ عنازه[2] و مناطق جنوبی این رود تحت کنترل شمرها[3] در آمدند.

خلاصه این که مصر و هلال خصیب توسط نخبگان عثمانی اما با همکاری قدرت‌های محلی اداره می‌شدند. این قدرت‌ها در مصر ممالیك و علما و در هلال خصیب ینی‌سری‌ها، مقامات، علما، و رؤسای مردمان کوه‌نشین و بادیه‌نشین بودند البته در اواخر قرن هیجدهم تعادل قوا بین حکومت مرکزی و ایالات برهم خورد، و قدرت و آزادی

1. Druze.
2. Anaza.
3. Shamar.

گروه‌های سیاسی محلی از جمله خانواده‌های ممالیك و ینی سری‌ها، علما، صاحب‌منصبان، تیولداران، صاحبان اصناف، محله‌های شهری، قبایل بادیه‌نشین، و جوامع کوهستان‌نشین بیش از پیش افزایش یافت. در نتیجه منطقهٔ هلال‌خصیب با تمرکززدایی دوچندان مواجه گردید.

با این حال در همین زمان مقدمات تشکیل رژیم‌های شدیداً متمرکز جدید و استیلاء سیاسی و تجاری اروپاییان بر این منطقه فراهم گردید. در این زمان به‌علت فعالیت‌های تجاری اروپاییان و افزایش نفوذ بازرگانان مسیحی برتری تجاری و سیاسی مسلمانان در هلال‌خصیب رو به کاهش گذاشت. به‌علاوه در اثر بروز پدیدهٔ تمرکززدایی در این منطقه امکان شکل گیری یك هویت سیاسی واحد و یا برقراری اتحاد بین مسلمانان علیه مسیحیان اروپایی در این منطقه از بین رفت. در نتیجه راه استیلاء اروپاییان بر منطقهٔ هلال خصیب هموار گردید.

فصل شانزدهم

اسلام در آفریقای شمالی و اسپانیا، تا قرن نوزدهم

جریان شکل گیری تمدن اسلامی در شمال آفریقا و اسپانیا با فتح این مناطق توسط فاتحان عرب (طی قرون هفتم و هشتم) آغاز شد. تحولات تاریخی که از قرن هفتم تا اواسط قرن سیزدهم در این دو منطقه رخ دادند شبیه تحولاتی بودند که جوامع خاور میانه‌ای در دوران خلافت با آن‌ها روبه‌رو شدند. در جریان قرون دوازدهم و سیزدهم دولت‌های اسلامی شمال آفریقا صاحب تشکیلات و نهادهایی شبیه تشکیلات و نهادهای امپراتوری سلجوقیان ایران و ممالیك مصر گردیدند. در قرن شانزدهم نیز کلیهٔ بخش‌های آفریقای شمالی (بجز مراکش) تحت سلطهٔ عثمانیان درآمدند که در نتیجه نهادهای ویژهٔ عثمانیان در این منطقه گسترش یافتند و جوامع اسلامی این منطقه شکل نهایی و تثبیت شدهٔ خود را بدست آوردند. بالاخره این که در جریان دو قرن هیجدهم و نوزدهم جوامع اسلامی این منطقه به علت رقابت‌های اقتصادی موجود بین اروپاییان دچار ضعف و اضمحلال گردیدند و نهایتاً تحت سلطهٔ استعماری آن‌ها قرار گرفتند.

تشکیل دولت در عصر خلافت

تمدن عربی ـ اسلامی شمال آفریقا اساساً حاصل اتحاد و همبستگی فاتحان عرب با

مردمان بربر و ساکنان شهرهای مدیترانه ای بود. بربرهای ساکن شمال آفریقا که تحت نامهای مس مودا[1]، صنهاجه[2] و زناتا[3] شناخته می‌شدند، جمعیت متنوعی را دربرمی گرفتند. برخی از آن ها چادرنشینانی بودند که به پرورش شتر می‌پرداختند، برخی شبانکارگان دامپرور بودند و برخی دیگر زندگی کشاورزی داشتند. آنان علی‌رغم این که دارای فرهنگ مشترکی بودند به‌ندرت اقدام به تشکیل دولت هایی برای خود کردند. درواقع شهرهای شمال آفریقا پایگاه های دو تمدن پونی[4] و رومی - بیزانسی بودند.

فتح شهرهای مردمان بربر و بیزانسی ها توسط اعراب با تهاجمات پراکندهٔ آن ها از مصر آغاز گردید. عرب‌ها در حوالی سال ۶۷۰ تونس را اشغال کردند و شهر قیروان را به‌عنوان پایگاهی برای فتوحات بعدی خود در آن جا بنا نهادند، و سپس در سال ۷۱۱ مراکش و اسپانیا را به‌تصرف خود در آوردند. فاتحان عرب به هیچ وجه در متن جوامع شمال آفریقا پراکنده نشدند. آن ها در پادگان هایی که در قیروان، تریپولی، تونس و توبنا[5] بنا کرده بودند، و یا در قلعه‌های تصرف شده از بیزانسیان استقرار یافتند. عده‌ای از آن ها نیز در رباط های مرزی جای گرفتند. مردانی که در این رباط ها مستقر بودند جنگ های خود با غیرمسلمانان را «جهاد در راه خدا» تلقی می کردند و در آرزوی شهادت به‌سوی دشمن می‌تاختند. به دنبال فتوحات عرب ها در شمال آفریقا بربرهای یکجانشین همچنان مسیحی باقی ماندند اما بربرهای چادرنشین نه تنها مسلمان شدند بلکه به‌خدمت ارتش عرب ها درآمدند و در گسترش اسلام به الجزایر، مراکش، و اسپانیا سعی بسیاری نمودند. با این حال در حالی که بسیاری از بربرهای چادرنشین با فاتحان عرب متحد شدند بسیاری دیگر از آن‌ها نیز مذهب خوارج (یکی از فرقه‌های مخالف اسلامی) را پذیرفتند و بدینوسیله در کنار پذیرش اسلام توانستند به‌مخالفت و مقاومت خود علیه فاتحان عرب ادامه دهند. به‌دنبال فتوحات عرب ها در شمال آفریقا رژیم عربی - اسلامی قدرتمندی در تونس پا به

1. Masmuda.
2. Sanhaja.
3. Zenata.
4. Punic.
5. Tobna..

جدول ۱۳. شمال آفریقا: رویداد شماری کلی

	لیبی	تونس (افریقیه)	الجزایر	مراکش	اسپانیا
فتوحات اعراب، ۶۴۳_ ۷۰۰			رستمیان(طاهرت) ۷۶۱_۹۰۹	ادریسیان (فاس)، ۷۸۹_۹۲۶	آغاز فتوحات اعراب در ۷۱۱؛ سلسلهٔ امویان، ۷۵۶_۱۰۳۱
۸۰۰		اغلبیان(تونس و الجزایر شرقی) (قیروان)۸۰۰_۹۰۹			
۹۰۰		فاطمیان، ۹۰۹_ زیری‌ها، ۹۷۲_۱۱۴۸	فاطمیان	فاطمیان، ۹۲۱_	اولین خلیفه عبدالرحمان سوم، ۹۱۲_۹۶۱ ملوك الطوائف ۱۰۳۰_۱۰۹۰، پادشاهی‌های ملوك الطوائفی مالاگا، سوایل، کوردوا، تولدو، والنسیا، ساراگوزا و غیره.
۱۰۰۰			حمّادیان، ۱۰۱۵_۱۱۵۲		
مهاجرت‌های هلالی‌ها، ۱۰۵۲				مرادیان (مراکش) ۱۰۵۶_۱۱۴۷	فتح تولدو توسط مسیحیان، ۱۰۸۵ تصرف توسط مرادیان، ۱۰۸۶_۱۱۰۶
۱۱۰۰		مهادیان، ۱۱۶۰_	مهادیان، ۱۱۴۷_	مهادیان، ۱۱۳۰_۱۲۶۹	تصرف توسط مهادیان، ۱۱۴۵
۱۲۰۰		حفصیان(تونس والجزایر شرقی)، ۱۲۲۸_۱۵۷۴	عبدالودی‌ها (تلمسن)_۱۲۳۶	مرینی‌ها، ۱۱۹۶_۱۵۴۹ (تصرف شهر مراکش در ۱۲۶۹)	شکست مسلمانان، لاس ناواس، تولوزا، ۱۲۱۲، فتح کوردوا(۱۲۳۶) و سوایل (۱۲۴۸) توسط مسیحیان نصری‌های گرانادا ۱۴۹۲_۱۲۳۰
۱۳۰۰					
۱۴۰۰				تصرف سئوته توسط پرتغالی‌ها، ۱۴۱۵ و اتاسیدها، ۱۴۲۸_۱۵۴۹	
۱۵۰۰ فتوحات عثمانیان	عثمانیان، ۱۵۵۱_۱۷۱۱	تصرف شهر تونس توسط عثمانیان ۱۵۷۴؛ دای‌های تونس، ۱۵۹۱_۱۷۰۵	فتح الجزیره (۱۵۲۹) و تلمسن (۱۵۵۱) توسط عثمانیان دای‌ها، ۱۶۸۹_۱۸۳۰	سعدیان، ۱۵۱۱_۱۶۵۹	
۱۶۰۰				علوی‌ها، حال حاضر_ ۱۶۳۱	
۱۷۰۰	قرامانلی‌ها، ۱۷۱۱_۱۸۳۵	بای‌ها، ۱۷۰۵_۱۹۵۷			
۱۸۰۰	عثمانیان، ۱۸۳۵_۱۹۱۲	تحت‌الحمایگی فرانسه ۱۸۸۱	آغاز تصرف توسط فرانسه، ۱۸۳۰		
۱۹۰۰	سانوسیه، ۱۸۳۷_۱۹۰۲ تصرف توسط ایتالیا ۱۹۱۱ استقلال ۱۹۵۱	استقلال ۱۹۵۶	استقلال ۱۹۶۲	تحت‌الحمایگی فرانسه ۱۹۱۲_۵۶ استقلال ۱۹۵۶	

عرصهٔ وجود گذاشت و در دیگر مناطق آفریقای شمالی نیز اسلام به‌مبنایی برای اتحاد بین قبایل مختلف و تشکیل رژیم های ائتلافی توسط آن ها تبدیل شد. به‌علاوه به‌دنبال این فتوحات نخبگان مذهبی مسلمان و نهادهای دینی اسلامی نیز در سراسر آفریقای شمالی پراکنده شدند و اکثریت مردمان این منطقه به‌اسلام گرویدند. بنابراین تاریخ شمال آفریقا از قرن هفتم تا قرن سیزدهم شبیه تاریخ عصر خلافت در خاورمیانه (تا سال ۹۴۵) می‌باشد؛ عصری که طی آن حکومت اسلامی شکل نهادینه‌ای به‌خود گرفت و انجمن های مذهبی مستقلی پا به‌عرصهٔ وجود گذاشتند.

تونس مرکز مناسبی برای تشکیل دولت بود. در حالی که جوامع خاورمیانه‌ای در طی چندین هزار سال شاهد ظهور و سقوط امپراتوری های متعدد در درون خود بودند در شمال آفریقا تنها منطقهٔ تونس زیربناهای شهری، کشاورزی، و تجاری لازم برای تشکیل دولتی متمرکز را دارا بود. (این زیربناها در دوران تسلط فینیقی ها و رومی ها بر تونس بوجود آمده بودند). این منطقه که زمانی به‌عنوان مرکز اداری بیزانسیان قرار داشت تنها منطقه در شمال به شمار می آمد که نیروهای متخصص لازم برای تشکیل یك رژیم متمرکز را در خود جای داده بود. با کمك همین نیروها اغلبیان توانستند به مدت ۱۰۹ سال (از ۸۰۰ تا ۹۰۹) کنترل تریپولیتانیا[۱]، تونس، و الجزایر شرقی را در دست داشته باشند. تشکیلات حکومتی اغلبی ها میراث حکومت های پیشین تونس، دولت های خاورمیانه‌ای، و امپراتوری بیزانس (نهادهای پولی و مالی آن) بودند. کارمندان این دولت نیز کسانی بودند که زمانی در دستگاه اداری امپراتوری بیزانس خدمت می کردند. نخبگان اغلبی عبارت بودند از فرزندان فاتحان عرب، بربرهای اسلامیزه[۲] و عربیزه شده[۳]، و غلامان نظامی (سیاه پوست). کارکنان اداری آن‌ها نیز شامل مهاجران عرب و فارس، بومیان دو زبانه[۴]، و برخی از یهودیان و مسیحیان می‌شدند.

---

1. Tripolitania.
2. Islamized.
3. Arabized.

۴. بومیانی که علاوه بر زبان محلی خود به زبان عربی نیز آشنایی داشتند.

تونس در هنگام سلطهٔ اغلبی ها بر آن به‌اوج شکوفایی خود رسید. در این زمان شبکه‌های آبیاری متعددی در تونس ساخته شدند تا آب شهرها، باغ های سلطنتی و کشتزارهای جدید زیتون را تأمین کنند. به علاوه در منطقهٔ قیروان به منظور حمایت از پرورش دهندگان اسب صدها حوضچه ساخته شدند تا آب لازم برای گله‌های اسب در آن منطقه ذخیره شود. همچنین راه های تجاری متعددی پدید آمدند که تونس را به‌صحرای آفریقا، سودان، و مناطق حوزهٔ مدیترانه مرتبط می کردند. در نتیجهٔ این اقدامات منطقهٔ تونس از رونق اقتصادی خوبی برخوردار شد و لذا اغلبیان توانستند زندگی درباری با شکوه و مجللی را درپیش بگیرند و شهرهای پایتختی جدیدی را بسازند (عباسیه در سال ۸۰۹، رقاده[1] در سال ۸۷۷).

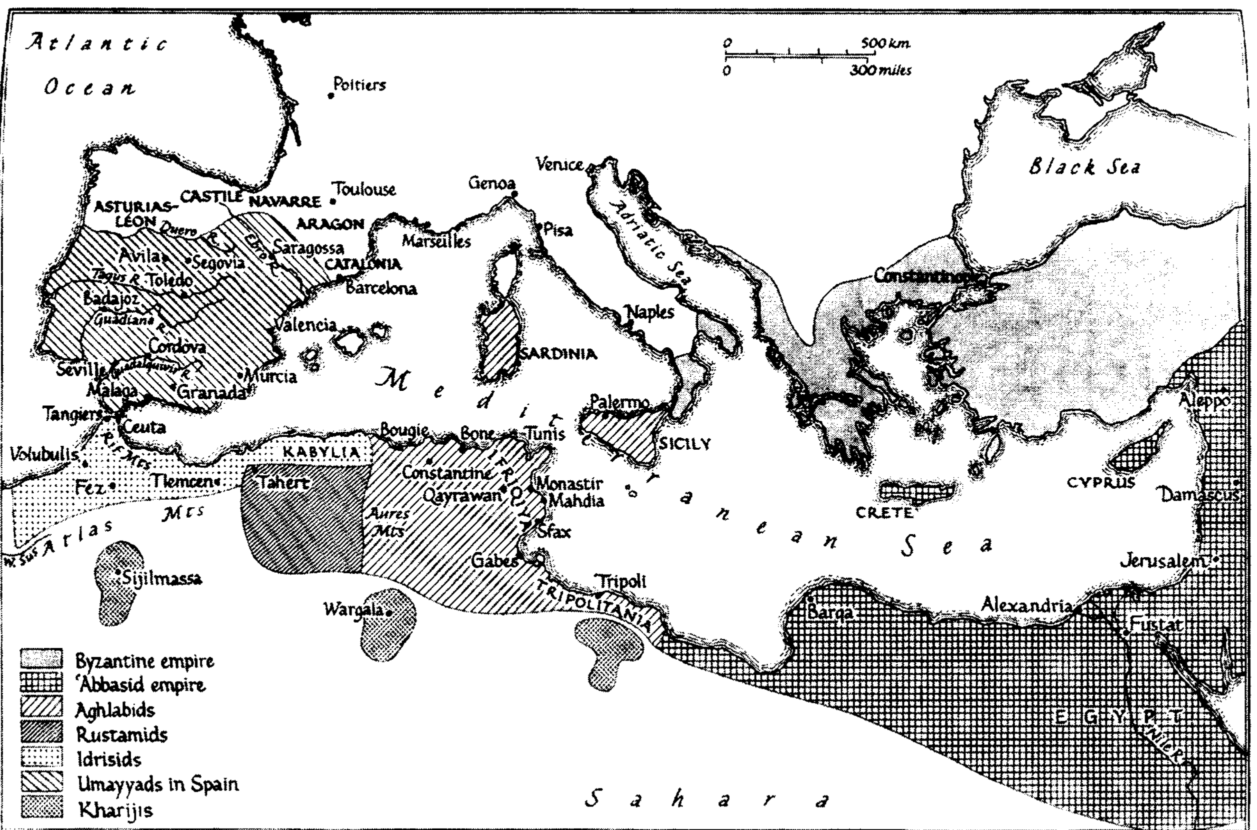
با این حال به دنبال پا گرفتن نهضت فاطمیان و مهاجرت عرب های هلالی به‌تونس موقعیت اغلبی‌ها در این منطقه تضعیف شد. نهضت فاطمیان انشعابی بود که در جنبش اسماعیلیه پدید آمد. فاطمیان با تبلیغ در بین بربرهای کتامه که در منطقه کابیله[2] سکونت داشتند آن ها را به‌دین خود درآوردند و عبیدالله را به عنوان «امام» به آن ها معرفی کردند. عبیدالله با کمك این افراد توانست مناطق سجلماسه[3]، طاهرت[4]، و قیروان را به‌تصرف خود درآورد. وی از آن پس خود را خلیفه نامید و پایتخت جدیدی با نام «مهدیه» را برای خود بنا کرد. پس از مدتی مصر و دیگر نقاط آفریقای شمالی نیز به تصرف فاطمیان درآمدند (۹۶۹). با فتح مصر، فاطمیان پایتخت خود را به قاهره منتقل کردند و ادارهٔ شمال آفریقا را بر عهدهٔ خراجگزاران زیریه (۱۱۴۸ - ۹۷۲) و حمادیه (۱۱۵۲ - ۱۰۱۵) قرار دادند. به‌دنبال این عمل شمال آفریقا با جنگ ها و کشمکش های شدیدی بین زیری ها، حمادیان، امیرنشین های بربر، رهبران سنی مذهب قیروان، و امویان اسپانیا مواجه شد و بدین ترتیب یك دوره طولانی بی‌ثباتی سیاسی بر این بخش از قاره آفریقا حاکم گردید.

---

1. Raggada.

۲. kabyle، قبیله، قابیلی.

3. Sijilmassa.
4. Tahert.



نقشهٔ ۱۴ . شمال آفریقا، اسپانیا، و حوزهٔ مدیترانه در قرن نهم

به نظر می‌رسد که این بی‌ثباتی سیاسی با زوال اقتصادی تونس در این دوره ارتباط نزدیکی داشته است. با انتقال مرکز فاطمیان به مصر مسیرهای تجاری که از طریق تونس به صحرا می‌رسیدند رونق خود را از دست دادند و در مقابل مسیرهایی که از طریق مصر به این منطقه منتهی می‌شدند مورد توجه قرار گرفتند. به‌علاوه از سال ۱۰۰۰ تا سال ۱۱۵۰ اسپانیایی‌ها سعی کردند مسیرهایی که از تونس و مصر می‌گذشتند و به صحرا می‌رسیدند را از رونق بیندازند و در مقابل مسیرهای غربی (مسیرهایی که از سمت غرب به صحرا می‌رسیدند) را مورد توجه قرار دهند. از سوی دیگر رشد جمعیت شهری و روستایی تونس باعث وارد آمدن فشار شدیدی بر منابع آبی، چراگاهی و جنگلی این منطقه گردید و لذا به مشکلات اقتصادی آن دامن زد. این گرفتاری‌های سیاسی و اقتصادی با تهاجمات اروپاییان به شمال آفریقا تشدید شد. جنوایی‌ها و پیزایی‌ها در سال ۱۰۳۴ بنه[1] را مورد حمله قرار دادند؛ و نرمن‌ها در سال ۱۰۶۱ سیسیل را به تصرف خود درآوردند، در سال ۱۰۸۷ مهدیه را ویران کردند و در جریان سالهای ۱۱۳۵ تا ۱۱۵۳ نوار ساحلی طویلی از تریپولی تا کیپ‌بون[2]، را متصرف شدند.

همچنین با مهاجرت هلالی‌های بادیه‌نشین از مصر و شبه جزیرهٔ عربستان به شمال آفریقاو دست اندازی‌های آن‌ها به شهرهای این منطقه (در طول دو قرن یازدهم و دوازدهم) اقتصاد تونس بیش از پیش از هم پاشید. دلایل انجام این مهاجرت‌ها نامشخص است اما به هر حال هلالی‌ها توانستند دولت‌های زیری و حمادی را برچینند و قیروان را غارت کنند(۱۰۵۷). آن‌ها کنترل برخی از دشت‌های شمال آفریقا را در دست گرفتند و ساکنان این مناطق را مجبور کردند که به کوه‌ها پناه ببرند. بدین ترتیب مناطق مرکزی و شمالی تونس که مناطقی کشاورزی بودند به مناطق چراگاهی تبدیل شدند و همین سناریو در الجزایر و مراکش نیز تکرار گردید. در نتیجهٔ از بین رفتن کشاورزی در حومهٔ شهرها زندگی شهری نیز رو به زوال گذاشت. از این رو قیروان و شهرهای دیگری که به دنبال اولین موج یورش عرب‌ها در شمال آفریقا ساخته شدند در هنگام دومین موج یورش آن‌ها

1. Bone.
2. Cape Bon.

(مهاجرت های هلالی ها) ویران گردیدند. خلاصه این که زوال اقتصادی تونس نتیجه و حاصل چندین عامل مختلف بود: تهاجم عرب های چادر نشین، ضعف رژیم های داخلی، تهاجمات اروپاییان به شهرهای ساحلی، و از رونق افتادن مسیرهای تجاری که از تونس می گذشتند و به صحرای آفریقا منتهی می شدند.

با این حال اقتصاد تونس و به طور کلی شمال آفریقا کاملاً از بین نرفت، بلکه مناطق ساحلی توانستند به حیات اقتصادی خود ادامه دهند. کشاورزی در مونستیر[1] رونق خود را حفظ کرد؛ تولید خرما، زیتون، انجیر، و میوه‌های دیگر در تریپولی ادامه یافت؛ و حتی شهر تونس به مرکز مهم تولید پارچه، سرامیك، شیشه، روغن، صابون، چرم، و دیگر تولیدات شهری در منطقه مدیترانه تبدیل شد. به‌علاوه کلیه مناطق شمال آفریقا با زوال اقتصادی روبه‌رو نشدند. عواملی که باعث اضمحلال اقتصادی مناطق شرقی شدند از طرف دیگر رشد اقتصادی در غرب دور و مراکش را به دنبال آوردند. به دنبال احیای مسیرهای تجاری که از غرب وارد صحرا می شدند مبادلهٔ نمك و کالاهای لوکس شمال آفریقا در مقابل طلا، برده، پوست، عاج، و چوب جنوب رونق گرفت.

در حالی که در تونس به علت وجود یك جامعه ی کشاورزی شهرنشین امکان تشکیل حکومتی شبیه حکومت های اسلامی خاورمیانه‌ای فراهم گردید، در دیگر نقاط شمال آفریقا مسلمانان تنها توانستند باحمایت سیاسی بربرها امیرنشین های کوچکی را بوجود بیاورند. این امیرنشین ها ائتلاف هایی بودند از قبایل مختلف بربر که حول محور مشترکات دینی و رهبران مذهبی خود باهم متحد شده بودند. بربرهای حامی این امیرنشینها همچون نخبگان حاکم پیرو مکتب خوارج بودند و با سلطهٔ امپراتوری عربی خاورمیانه برخود مخالفت می‌ورزیدند. در اواسط قرن هشتم عرب های خارجی (پیرو مکتب خوارج) توانستند با حمایت بربرها امیرنشین هایی را در تلمسن[2]، طاهرت، و سجلماسه (مراکش) بوجود بیاورند. امیرنشین طاهرت (۹۰۹ـ۷۶۱) توسط یکی از خوارج عبادی[3] با نام عبدالرحمان

1. Monastir.
2. Tlemsen.

۳. یکی از شاخه‌های مذهب خوارج.

بن رستم بنا گردید. «امام» این امیرنشین توسط اشراف انتخاب می‌شد؛ او که دارای زندگی زاهدانه‌ای بود وظیفهٔ تفسیر قوانین و احکام اسلامی، اجرای عدالت و فرماندهی در جنگ را بر عهده داشت. مردمان طاهرت که پیرو مکتب عبادی بودند شور و شوق مذهبی بسیاری داشتند. همچنین به علت زندانی کردن قانون‌شکنان و یا اعمال مجازات های بدنی علیه آن ها سطح رفتار اجتماعی در این منطقه از استاندارد بالایی برخوردار بود. رژیم رستمیان ارتش منظم یا نظام اداری متمرکزی نداشت اما با این وجود از سوی خوارج ساکن در تونس جنوبی و خوارجی که در مناطق جنوبی شمال آفریقا - از تریپولی تا تلمسن - زندگی می کردند به رسمیت شناخته شده بود. این رژیم نهایتاً در قرن دهم سرنگون گردید و توسط بربرهای زناتا[1] حکومت جدیدی در طاهرت پدید آمد.

به طور کلی امیرنشین های کوچك شمال آفریقا دارای اقتصاد پر رونقی بودند. روستاهای آن ها محل تولید زیتون، انگور، و غلات بود؛ شهرها نیز دارای صنایع تولید پارچه و ظروف سرامیکی بودند. تجارت با اروپا، مصر، و آفریقای زیر صحرا نیز در اقتصاد این دولت‌ها نقش اساسی داشت. به طور کلی مبادلات تجاری شمال آفریقا با منطقه سودان در انحصار قیروان و پادشاهی های بربر قرار داشت. قیروان با وارگالا(ورقله)، تریپولی بافزّان، و جرید[2] با نیجر تجارت می کردند. سجلماسه نیز با طاهرت، تلمسن، و احیاناً فاس[3] ارتباط تجاری داشت.

مراکش شمالی محلی بود که امیرنشین های عربی - بربر متعددی در آن تشکیل یافتند. این امیرنشین ها نهایتاً با هم متحد شدند و دولت واحدی را در مراکش تشکیل دادند. یکی از این امیرنشین ها رژیم ادریسیان بود که توسط ادریس بن عبدالله نوه حسن (ع) بنیان نهاده شد. ادریس پس از سرکوب شورش شیعیان در سال ۷۸۶ از شبه جزیرهٔ عربستان به مراکش گریخت و در ولوبیلیس[4] رژیم ادریسیان را بوجود آورد. او ائتلافی بین قبایل مختلف برقرار کرد و بدینوسیله توانست مراکش شمالی را به تصرف خود در آورد. ادریس

---

1. Zenata.
2. Jerid..
3. Fez.
4. Volubilis.

دوم، پسر وی نیز در سال ۸۰۸ شهر فاس را احداث کرد. پادشاهی ادریسیان نخستین دولت اسلامی می‌باشد که در مراکش پا به عرصه وجود گذاشت. این پادشاهی در زمینهٔ تبلیغ و ترویج اسلام فعالیت گسترده‌ای داشت. بقیه مناطق مراکش بین چند دولت محلی تقسیم می‌شدند. یکی از این دولت‌ها دولتی بود که توسط بربرهای برغواطه[1]، پیروان صالح بن طریف[2]، تشکیل یافته بود. کلیهٔ این دولت‌ها در واقع به منزلهٔ جزایر کوچکی بودند که در دریایی از مردمان مستقل بربر قرار داشتند؛ مردمانی که در حالت بی‌دولتی به سر می‌بردند.

نخستین دولتی که توانست کلیهٔ مناطق مراکش را به تصرف خود درآورد دولت مرادیان بود. جنبش مرادیان همچون جنبش فاطمیان اتحادی بود از مردمان بربر که بر پایهٔ اسلام ارائه شده از سوی آن‌ها و تحت رهبری ایشان برقرار شده بود. جنبش مرادیان (مرابطین) در میان مردمان صنهاجهٔ[3] ساکن صحرای غربی، که توسط بربرهای زناتا و دولت غنا از فعالیت تجاری محروم شده بودند، پا گرفت و به سرعت گسترش یافت. بربرهای زناتا ورودی های مسیرهای تجاری منتهی به جنوب صحرا را در کنترل خود درآورده بودند و دولت سودانی غنا نیز خروجی های این مسیرها را به روی مردمان صنهاجه بسته بود. بدین ترتیب مردمان صنهاجه از یك سو تحت فشار سلطهٔ بربرهای زناتا در شمال قرار داشتند و از سوی دیگر با پادشاهی غنا در جنوب مواجه بودند.

قبل از پاگیری جنبش مرادیان (مرابطین) اسلام تنها در منطقهٔ سوس[4] رواج داشت. مردمان این منطقه یا شافعی بودند و یا پیرو مذهب تشیع. در این منطقه رباط هایی وجود داشتند که محل تجمع زاهدان و یا پایگاه مسلمانان برای انجام جهاد علیه بدعتگزاران بربر بودند. یحیی بن ابراهیم رئیس طایفهٔ لمتونه از قبیلهٔ صنهاجه در هنگام بازگشت از مکه تصمیم گرفت که معلمانی را برای ترویج آئین های صحیح اسلامی به این منطقه بیاورد.

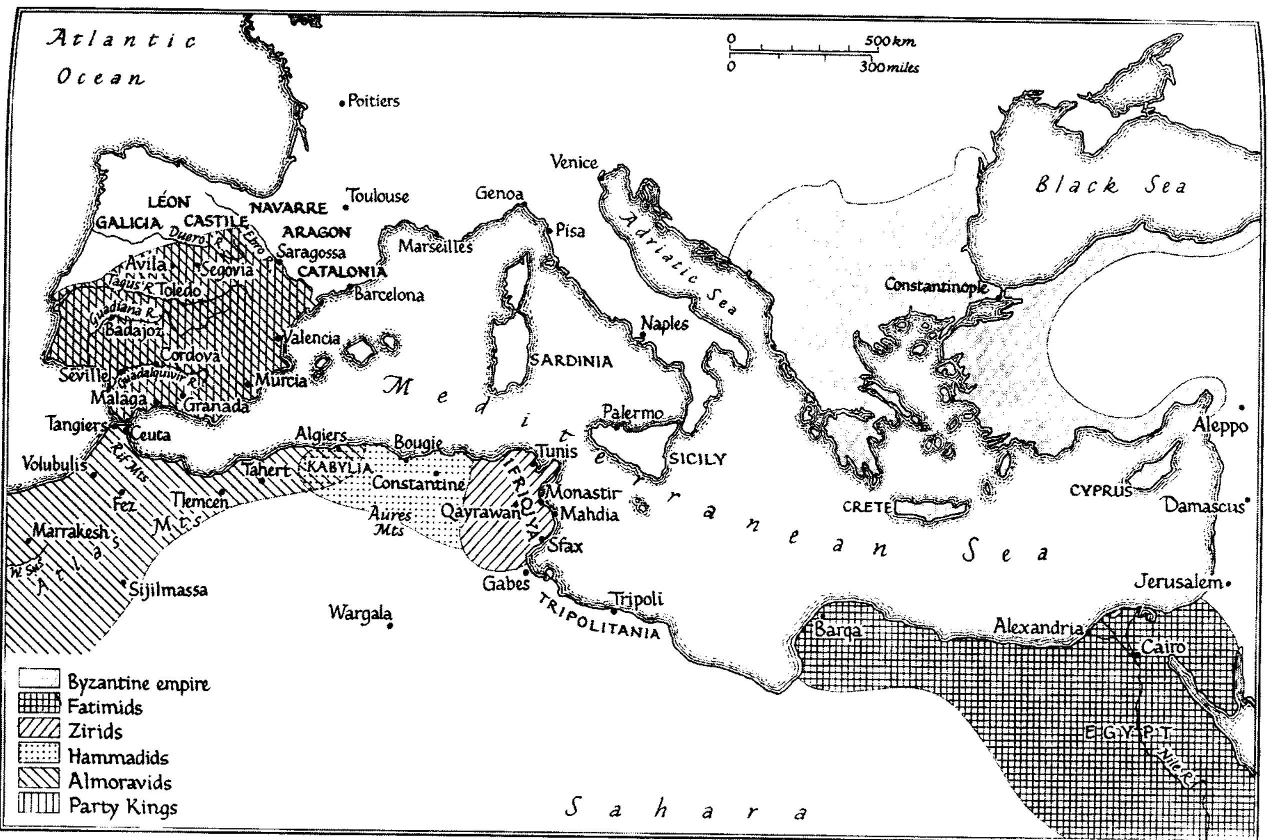
---

1. Barghwata.

۲. صالح بن طریف کسی بود که خود را پیامبر نامید، کتاب وحیانی جدیدی را به زبان بربری عرضه کرد و دستورات خاصی در خصوص نمازخواندن و روزه گرفتن ارائه داد. وی در دشت‌های ساحلی مراکش مرکزی اسلام خاصی را که ماهیتی بربری داشت رواج داد.

3. Sanhaja.

4. Sus.



نقشهٔ ۱۵ . شمال آفریقا، اسپانیا، و حوزهٔ مدیترانه در اواخر قرن یازدهم؛ و فتوحات مرادیان

از این رو وی عبدالله بن یاسین را که قرآن، حدیث، و فقه خوانده بود با خود به سوس آورد. ابن یاسین مردم صنهاجه را به توبه دعوت می کرد و روز قیامت را به یاد آن ها می آورد. او معتقد بود که گناهکاران باید بر اساس دستورات اسلامی مجازات شوند. ابن یاسین مقررات اخلاقی و مذهبی سختی را برای پیروان خود وضع کرده بود. او همچنین اعتقاد داشت که جهاد درونی - تزکیهٔ نفس - باید مقدّم بر جهاد نظامی باشد. جنبشی که او پایه گذاری کرد با اقتباس از ریشهٔ قرآنی «ر - ب - ط» که اشاره به صف‌بندی نظامی خاصی دارد (پیاده نظام در جلو، و شترسواران و اسب سواران در عقب) مرابطین نام گرفت. پس لفظ «مرابطین» اشاره به کسانی دارد که بر اساس سبك و سیاق بیان شده در قرآن به جهاد می پردازند. به هر حال عبدالله‌بن یاسین با تلاش های خود توانست هویت مذهبی مشترکی را در بین مردمان صنهاجه بوجود بیاورد و بدین ترتیب زمینهٔ لازم برای حمله آن ها تحت رهبری طایفهٔ لمتونه به پادشاهی های سودانی بت‌پرست در جنوب و بربرهای زناتا در شمال فراهم آورد.

جنبش مرادیان به تدریج کلیهٔ مناطق مراکش را به تصرف خود درآورد و در سال ۱۰۷۰ پایتخت جدیدی را با نام «مراکش» برای خود احداث نمود. شواهدی که جدیداً بدست آمده است تصرف منطقهٔ غنا توسط مرادیان را رد می کند. براساس این شواهد مرادیان نهایتاً با غنا رابطهٔ تجاری برقرار کردند و همین رابطه باعث گروش مردم غنا در سال ۷۷-۱۰۷۶ به اسلام گردید. مرادیان همچنین در سال ۱۰۸۶ مناطق جنوبی اسپانیا را به تصرف خود درآوردند. بدین ترتیب جنبش مذکور توانست مراکش، صحرای آفریقا، و اسپانیا را در قالب منطقهٔ تجاری واحدی به هم پیوند دهد. با تسلط مرادیان بر مراکش این منطقه در جریان یك دورهٔ سیصد ساله یعنی از قرن یازدهم تا قرن سیزدهم به تدریج به یك جامعه تجاری و شهرنشین تبدیل شد.

اشراف طایفهٔ لمتونه هستهٔ مرکزی رژیم مرادیان را تشکیل می‌دادند. این رژیم در بخش نظامی علاوه بر استفاده از نیروهای قبیله‌ای با استفاده از مزدوران مسیحی اسپانیایی و غلامان سیاه سپاه سواره‌نظام نیرومندی را برای خود تشکیل داده بود. سپاه مذکور عامل برتری نظامی مرادیان بر نیروهای شترسوار بربر بود. مشروعیت این رژیم برپایهٔ اصالت مذهبی آن (طرفداری آن از اسلام و اجرای قوانین اسلامی) قرار داشت.

عبدالله بن یاسین هنگامی که رژیم مذکور را تشکیل داد کلیهٔ میکده‌ها را تعطیل کرد، کلیهٔ ابزارهای موسیقی را از بین برد، اخذ مالیات های غیرقانونی را ممنوع کرد، و دستورات اسلامی را مبنای توزیع غنایم قرار داد. پادشاهان بعدی مرادیان نیز خود را «امیرالمسلمین» نامیدند و حاکمیت خلفای عباسی را برخود پذیرفتند. آن ها همچنین فقهای مالکی را در شورای اجرایی رژیم شرکت دادند و در زمینهٔ مسایل فقهی و حقوقی آن ها را طرف مشورت خود قرار دادند. به‌هر حال این رژیم علی‌رغم پایگاه ضعیف مذهبیش توانست شرایط زیربنایی لازم برای ظهور یك تمدن غنی در شمال آفریقا را فراهم آورد. مرادیان در پیروزی نهایی اسلام اهل تسنن و مکتب فقهی مالکی بر شیعیان و خوارج شمال آفریقا نقش مؤثری داشتند. پادشاهان این رژیم از کاتبان، فلاسفه، شعراء، و معماران اسپانیایی شدیداً حمایت می کردند. مسجد بزرگ تلمسن که در سال ۱۱۳۶ ساخته شد و همچنین مسجد قراویین[1] در فاس (در دورهٔ مرادیان بازسازی شد) بر اساس سبك معماری اندلسی بنا گردیده‌اند.

در اواسط قرن دوازدهم زوال و اضمحلال دولت مرادیان آغاز گردید. در این زمان امرای مسلمان اسپانیا خود را از تحت سلطه‌ی این رژیم خارج کردند. در مراکش جنوبی نیز جنبش مذهبی جدیدی بوجود آمد که مشروعیت مرادیان را زیر سؤال برد. رهبری این جنبش جدید که مهادیان (موحدین) نام گرفت در دست محمدبن عبدالله بن تومرت قرار داشت. ابن تومرت سفری به مکه کرد و از آن جا برای تحصیل علم به بغداد و دمشق رفت و پس از آن به شمال آفریقا بازگشت. او در هنگام بازگشت به این منطقه به تبلیغ عقاید اصلاح طلبانهٔ خود پرداخت. وی بر حاکمیت قرآن و حدیث در زندگی تأکید می کرد اما با همه مکاتب فقهی نیز مخالف بود. او همچنین عقیدهٔ تعالی و یگانگی خدا را مورد تبلیغ قرار می‌داد. ابن تومرت که از نظر کلامی پیرو اشعری بود با انسان انگاری خدا و ارائهٔ تفاسیر مادی از صفات وی که در قرآن ذکر شده است مخالفت می‌ورزید. او آدابی را که از آئین بت‌پرستی بربرها وارد اسلام شده بودند باطل می دانست و با شرابخواری، موسیقی، و پوشیدن لباس های گران قیمت شدیداًمخالف بود. همچنین این شخص خود را به عنوان

---

1. Qarawiyin.

وارث پیامبر معرفی می کرد، دوران زندگی خود را شبیه دوران زندگی پیامبر می دانست وهدف از فعالیت های خود را احیای مجدد جامعه اسلامی زمان پیامبر اعلان می کرد. وی پس از این که در تینمال واقع در جنوب مراکش از حمایت یکی از رهبران محلی با نام ابوحفص عمر برخوردار شد خود را به عنوان امام معصوم و مهدی معرفی کرد و توانست تحت رهبری خود در این منطقه حکومت جدیدی را تشکیل دهد. این حکومت توسط یك شورای ده‌نفره از شاگردان وی و به سرپرستی خودش اداره می‌شد. در این حکومت مجلسی نیز شامل پنجاه تن از نمایندگان قبایل مختلف تشکیل گردیده بود که البته تنها نقش مشورتی داشت. بدین ترتیب در این حکومت نیز یك سلسله مراتب مذهبی بر جامعهٔ قبیله‌ای منطقه فرمانروایی می کرد. بعد از مرگ ابن تومرت عبدالمؤمن[1] (۱۱۳۰-۶۳) جانشین وی شد و عنوان «خلیفهٔ ابن تومرت» را به خود گرفت. وی هنگامی که به قدرت رسید خانوادهٔ خود را در رأس امور حکومتی قرار داد (اما برای هر یك از اعضای جوان خانواده‌اش یکی از شیوخ مهادی را به عنوان معلم منصوب کرد) و بدین ترتیب الیگارشی مذهبی ابن تومرت را به یك حکومت پادشاهی خانوادگی تبدیل کرد.

عبدالمؤمن در دوران حکومت خود مراکش را به تصرف درآورد، در خاك اسپانیا به پیشروی هایی دست یافت و همچنین الجزایر و تونس را مورد هجوم قرار داد. رژیم وی که دارای نظامی سلسله مراتبی بود بر پایهٔ شورای ده نفره‌ای که ابن تومرت اعضای آن را انتخاب کرده بود سازمان یافته بود. دستگاه نظامی این رژیم در اختیار رهبران قبایلی قرارداشت که از همان ابتدا به حمایت از جنبش برخاسته بودند. این رهبران علاوه بر برخورداری از حمایت نیروهای قبیله‌ای خود از حمایت غلامان، قبایل عرب، جنگجویان ترك و سربازان سیاه و نیروهای کمکی شهری نیز برخوردار بودند. رژیم مهادیان دارای تشکیلات مذهبی پیچیده‌ای بود. «میزوار» (حافظ اصول اخلاقی)، مؤذنها و معلمان قرآن از جمله اعضای فعال این تشکیلات بودند. ممانعت از مصرف مشروبات و نابودی آلات موسیقی از جمله وظایف میزوار بود. به علاوه مهادیان دارای یك دستگاه بوروکراسی

---

۱. عبدالمؤمن مرید و وفادار ابن تومرت بود که در زمان حیات وی غالباً به عنوان فرماندار سپاه خدمت کرده بود و پس از مرگ وی از سوی شورای ده نفره به عنوان حاکم انتخاب شد.

غیر مذهبی بودند که از دستگاه بوروکراسی اندلسی‌ها اقتباس شده بود. بنابراین رژیم مهادیان متشکل بود از خانوادهٔ سلطنتی، تشکیلات سلسله مراتبی مذهبی، نخبگان نظامی قبیله‌ای که از حمایت قبایل بربر و عرب برخوردار بودند، و دستگاه بوروکراسی که با الگوگیری از اندلسی‌ها تشکیل شده بود.

علی‌رغم این که رژیم مهادیان رژیم قدرتمندی بود مکتب ابن تومرت هیچگاه نتوانست در سطح وسیعی گسترش یابد و حتی در درون قلمرو مهادیان تعالیم این مکتب هیچگاه به طور کامل رعایت نشد. به علاوه مهادیان با دیگر اشکال اسلام که در درون قلمروشان رواج داشتند - از جمله اسلام مالکی، اسلام صوفیان، و اسلام فلسفی ابن رشد - با نوعی تسامح و تساهل برخورد می کردند. بالاخره در اواخر حکومت مهادیان پادشاهان این رژیم به علت افراطی بودن بیش از حد تعالیم ابن تومرت دست از مکتب او کشیدند و بدین ترتیب کشمکشی بین نخبگان حاکم بوجود آمد که نهایتاً در سال ۱۲۲۹ به طرد رسمی تعالیم ابن تومرت و بازگشت این رژیم به فقه مالکی منتهی گردید.

امپراتوری مهادیان نیز همانند اسلاف خود به سرعت رو به زوال نهاد. این رژیم در سال ۱۲۱۲ در اسپانیا با شکست مواجه شد و در مراکش جنوبی نیز با تهاجمات قبایل بنومعقل روبه‌رو گردید. اعراب بنو معقل روستاهای مراکش جنوبی را ویران کردند و باعث کاهش تسلط حکومت مرکزی بر این منطقه گردیدند. نهایتاً در اواسط قرن سیزدهم رژیم مهادیان برچیده شد و حکومت دیگری برجای آن قرار گرفت. به هر حال امپراتوری مهادیان در دوران حیات خود توانست امیرنشین هایی را که توسط عرب ها و بربرها در مراکش بنیاد نهاده شده بودند از بین ببرد و این منطقه را به کشوری یکپارچه با هویت سرزمینی واحدی تبدیل کند. با فروپاشی این امپراتوری عصر خلافت در شمال آفریقا (دوره تشکیل دولت در این منطقه و اسلامیزه کردن آن) پایان یافت. رژیمهای متعددی که در این عصر پا به عرصهٔ وجود گذاشتند - از جمله رژیم های رستمیان، ادریسی ها، فاطمیان، مرادیان، و مهادیان - همه از اعتقادات اسلامی برای مشروعیت بخشیدن به خود و متحد کردن مردمان بربر استفاده نمودند. در این رژیم ها اسلام به عنوان عامل ایجاد کنندهٔ اتحاد سیاسی بین مردمان قبایل و گروه های مختلف عمل می کرد. با این حال چگونگی عمل

اسلام به عنوان عامل اتحاد بخش در همهٔ این رژیم ها به یك گونه نبود. پادشاهان ادریسی، فاطمی، مرادی، و مهادی معتقد بودند که دارای یك مشروعیت بی واسطهٔ الهی هستند. آن‌ها با استناد به ویژگی های شخصی خود و هم تباری با خانوادهٔ پیامبر مدعی چنین مشروعیتی بودند؛ در برخی از این رژیم ها پادشاه همانند پادشاهان امپراتوری عباسیان خلیفهٔ مسلمین نامیده می‌شد. اما دولت هایی که توسط خوارج در جنوب تونس و در الجزایر تشکیل یافتند بر ایدوئولوژی تأکید می کردند نه بر شخص پادشاه. این دولت ها بر پایهٔ یك تعریف زهدگرایانه و مساوات طلبانه از نظم اجتماعی بنا گردیده بودند. در این تعریف امام به عنوان تجسم ارزش های جمعی معرفی می‌شد نه به عنوان مظهر وجود پر رمز و راز الهی.

البته گروه هایی که توانستند در این عصر دولت هایی را بوجود بیاورند تنها متکی به نفوذ مذهبی خود نبودند بلکه برخورداری آن ها از درآمدهای کلان تجاری و همچنین حمایت جوامع از هم گسیختهٔ این منطقه نیز نقش مهمی در تشکیل دولت توسط آن ها داشت. در عین حال دولت های مذکور به زودی با تغییر الگوهای تجاری، ظهور جنبش‌های قبیله‌ای جدید و فروپاشی ائتلاف ها مواجه می‌شدند و پس از عمر کوتاهی از بین می‌رفتند. به علاوه این دولت ها در دوران حیات خود نمی توانستند کاملاً بر سرزمین‌های تحت قلمرو خود تسلط داشته باشند؛ آن ها در واقع بر مردمانی مستقل حکمرانی می کردند. حتی گاهی اوقات این رژیم ها چیزی بیش از یك جزیره در دریایی از مردمان مستقل و فاقد سازمان بربر نبودند.

با وجود این که فرآیند اسلامیزه شدن شمال آفریقا با جریان تشکیل دولت در این منطقه مرتبط بود از همان اوایل قرن هشتم به بعد نخبگان مذهبی متعددی در این منطقه پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که با رژیم های حاکم رابطه‌ای نداشتند و به ارزش های مذهبی اسلامی بیش از منافع این رژیم ها اهمیت می‌دادند. قیروان در زمان اغلبیان و تحت حمایت آن ها به مرکز مهم اسلام تسنن و به ویژه مکتب فقهی مالکی در شمال آفریقا تبدیل شد. در این زمان به دنبال مهاجرت علمای خاورمیانه‌ای و اندلسی به شمال آفریقا (و تا حدودی در اثر مسافرت های علمای آفریقایی به مکه، مدینه، و عراق) مکتب مالکی به طور گسترده‌ای

در شمال آفریقا انتشار یافت. در اواخر قرن نهم مساجد دو شهر تونس و قیروان به مراکز آموزشی مهمی در جهان اسلام تبدیل شدند. در این دو شهر به ویژه در خصوص مسائل و موضوعات کلامی شدیداً بحث می‌شد. برای مثال در این زمان موضوعاتی از قبیل حدوث قرآن، آزادی اراده و جبر، و مفهوم خلافت همچنانکه در بغداد مورد بحث قرار می‌گرفتند توسط علمای مالکی قیروان نیز به بحث گذاشته می‌شدند (این امر شاهدی است برای رد ادعای کسانی که مکتب مالکی در شمال آفریقا را خشك، انعطاف ناپذیر و محدودیت گرا معرفی می‌کنند.). در جریان قرن دهم نیز مکتب اشعری جذب مکتب فقهی مالکی گردید و بعدها از این طریق به مهادیان انتقال یافت. علمای مالکی در شمال آفریقا همچنین در زمینهٔ صرف و نحو، فلسفه، ریاضیات، نجوم و طب نیز فعالیت علمی داشتند. برای مثال ابن طبّان (۸۱ - ۹۲۳) از علمای مالکی بود که در زمینهٔ فقه، فلسفه، صرف و نحو، ریاضیات، نجوم، طب و تعبیر خواب فعالیت داشت. قابسی (۱۰۱۲ - ۹۳۵) نیز از متکلمان معروف شمال آفریقا بود که بر حدیث و عرفان و یك خط مشی شدیداً زهدگرایانه تأکید می‌کرد. به‌طور کلی علمای مالکی شمال آفریقا علی‌رغم این که همه پیرو مکتب مالکی بودند دارای جهت گیری ها و گرایش های متفاوتی بودند.

رژیم های سیاسی عصر خلافت در شمال آفریقا معمولاً از مکاتب فقهی به عنوان وسیله‌ای برای بسیج افکار عمومی علیه یکدیگر استفاده می‌کردند. هر یك از این رژیم ها سعی می‌کرد حمایت مکتبی را به خود جلب کند. برای مثال اغلبی‌ها و بعدها فاطمیان همکاری حنفی های قیروان را به خود جلب کردند. علمای مالکی در شمال آفریقا برعکس حنفی‌ها از همکاری با دولت و پذیرفتن مناصب حکومتی اجتناب می‌کردند. از همین رو آن ها توانستند حمایت عمومی مردم را به خود جلب کنند. این افراد به هنگام سلطهٔ فاطمیان بر شمال آفریقا مذهب تشیّع را باطل اعلام کردند، در قیروان شورش هایی را علیه شیعیان به راه انداختند و شیعیان این منطقه را قتل عام کردند، و همچنین در سال ۱۰۴۹ زیری ها را مجبور کردند که به حمایت از اسلام اهل تسنن برخیزند و خلفای عباسی را به رسمیت بشناسند. مکتب مالکی که تونس و قیروان دو مرکز عمدهٔ آن بودند در رباط های ساحلی نیز پیروان بسیاری داشت و حتی توانست به مراکش جنوبی و غرب

آفریقا نیز گسترش یابد.

در کنار مکتب فقهی مالکی عرفان نیز در شمال آفریقا از اهمیت خاصی برخوردار بود. در قرن نهم زهدگرایی صوفیان که شامل اندوهناکی، سکوت، درد و رنج، ترس از خدا، توجه به روز جزا، و دارا بودن دو صفت تواضع و نیکوکاری بود در قیروان مورد توجه قرار گرفت. در این دوره زهد و عرفان در بین جهادگران رباط ها رواج پیدا کرد. مردمان عادی نیز در این دوره صوفیان را به عنوان افرادی خارق العاده مورد تکریم و تقدیس قرار می‌دادند. آن ها معتقد بودند صوفیان قادر به شفادادن بیمارها، آوردن باران، انجام معجزات، برقراری ارتباط با نیروهای معنوی، تعبیر خواب ها، و ایجاد رابطه بین انسان ها باخدامی‌باشند. به‌هر حال صوفیگری شمال آفریقا همانند خاورمیانه جنبش مذهبی چندان سازمان یافته‌ای نبود.

در جریان دو قرن یازدهم و دوازدهم صوفیگری جدیدی که ترکیبی بود از صوفیگری شرقی و صوفیگری اسپانیایی وارد شمال آفریقا شد و به همراه فتوحات مرادیان و مهادیان در سرتاسر این منطقه گسترش یافت. این نوع صوفیگری که عبارت بود از نوعی عرفان زهدگرایانه در کنار عمل به دستورات فقه توسط ابومَدْیَن اندلسی (وفات ۱۱۹۷) وارد این منطقه گردید. پس از مرگ ابومدین آرامگاه وی به مکانی زیارتی تبدیل شد و پیروانش سنت وی مبنی بر آمیختن عرفان با عمل به دستورات احادیث و فقه‌را ادامه دادند. در طی قرون یازدهم و دوازدهم شهر هایی مثل تونس، قیروان، مراکش، و آقمات به مراکز عمدهٔ صوفیگری در شمال آفریقا تبدیل شدند. در طی این دو قرن اسلام توسط علمای مالکی، مبلغان خارجی (خوارجی) و صوفیان به مراکش جنوبی و توسط تجار و دیگر علمای مسلمان به صحرای آفریقا انتقال یافت.

متأسفانه اطلاعات ما در خصوص عصر خلافت در شمال آفریقا آن چنان پراکنده است که نمی توان گزارش دقیق و منسجمی از چگونگی گسترش اسلام در این منطقه ارائه داد. چنان که به نظر می‌رسد مردم لیبی بسیار زود یعنی به دنبال نخستین فتوحات مسلمانان در شمال آفریقا به اسلام گرویدند. بربرهای بسیاری نیز پس از این فتوحات به اسلام خوارج روی آوردند. با این حال حتی تا دو قرن یازدهم و دوازدهم شهرهای قیروان، تونس،

تریپولی، سفاکس[۱]، مهدیه، بوگی، بنه، و غیره هنوز دارای جوامع مسیحی بودند (البته در حالی که در قرن هفتم دویست قلمرو اسقفی در شمال آفریقا وجود داشت در سال ۱۰۵۳ این رقم به پنج عدد و در سال ۱۰۷۶ به سه عدد تقلیل یافت). با ظهور مهادیان مسیحیت از شمال آفریقا برچیده شد و تنها ساکنان روستاهای دور افتادهٔ مسیحی باقی ماندند. به علاوه با ظهور مهادیان تعداد یهودیان این منطقه نیز به شدت کاهش یافت و حیات فرهنگی جوامع یهودی در این منطقه از بین رفت.

خلاصه این که به دنبال تهاجمات عرب ها و ورود اسلام به شمال آفریقا خیزشی در زمینهٔ دولت سازی در این منطقه آغاز شد که تا اواسط قرن سیزدهم استمرار داشت (عصر خلافت). تشکیل یك دولت یکپارچه در مراکش و یك دولت یکپارچه در تونس از جمله مهمترین پدیده‌های عصر خلافت می‌باشند. اگر چه نهادهای دولتی تونس در این عصر توسعه یافته‌تر و پیشرفته‌تر از دیگر دولت های شمال آفریقا بودند اما مبانی مشروعیت و پایه‌های تشکیلات نظامی و اداری دولت مراکش نیز در این زمان تثبیت یافته بودند. در طی این دوره اسلام به دین غالب در شمال آفریقا تبدیل شد و توسط علمای مسلمان مدارس غیر دولتی متعددی در منطقه تأسیس شدند. معلمان علوم اسلامی نیز در این دوره از حمایت گستردهٔ عمومی در شمال آفریقا برخوردار بودند. به دنبال اسلامیزه شدن این منطقه رهبران مذهبی، طرفداران آن‌ها و گروه‌های غیر رسمی همکاری خود را با رژیم‌های حاکم قطع کردند. تکمیل مرحلهٔ دولت سازی در شمال آفریقا، ناکامی جنبش های قبیله‌ای و مذهبی بزرگ در متحد کردن و یکپارچه نمودن شمال آفریقا و ظهور نخبگان مذهبی مسلمانی در این منطقه که از رژیم های حاکم استقلال داشتند عواملی بودند که راه را برای آغاز مرحلهٔ جدیدی در روابط بین دولت و اسلام در شمال آفریقا فراهم کردند.

تمدن اسلامی اسپانیا

اسپانیای اسلامی از زمان فتح آن توسط اعراب تا اخراج آخرین مسلمانان از گرانادا

---

۱. صفاقس

(۱۴۹۲) نمایانگر نوع دیگری از تمدن اسلامی در عصر خلافت می‌باشد. این تمدن که حاصل جذب مردمان اسپانیایی و بربر در فرهنگ عربی - اسلامی بود در اثر برخورداری از رونق بالای اقتصادی به سرعت در اسپانیا گسترش یافت. مسجد بزرگ کوردوا، باغ ها، فواره‌ها و حیاط های قصر الحمرا، اشعار موشّحات و زجال[1] باغ های سوایل و والنسیا، و کتاب های مربوط به فلسفه و علوم طبیعی از یادگارهای ماندگار اسلام و مسلمانان در اسپانیا می‌باشند. اسپانیا کانون اصلی انتقال فلسفهٔ یونان از جهان عرب به اروپا بود. برچیده‌شدن تمدن اسلامی این منطقه توسط اروپاییان، اخراج عرب ها از این منطقه و بازگشت مجدد آن به آغوش اروپای مسیحی نقطهٔ مهمی در تاریخ این منطقه به شمار می آید.

اسپانیای اسلامی با همهٔ شکوه و جلالش یکی از ایالات دستگاه خلافت به شمار می آمد. منطقهٔ اسپانیا که در تتیجهٔ تهاجمات مکرر واندال ها و آلاریك ها نظم و سازمان خود را از دست داده بود در سال ۷۱۱ از سوی نیروهای عرب و بربر شمال آفریقا به رهبری طارق مورد حمله قرار گرفت و به دنبال شکست رودریگو، پادشاه ویزیگوت، توسط این نیروها به تصرف مسلمانان در آمد. پس از تصرف این منطقه عرب ها به سوی فرانسه حرکت کردند اما در سال ۷۳۲ در جنگ پواتیه از چارلز مارتل[2] شکست خوردند و بدین ترتیب از تصرف فرانسه باز ماندند.

عرب ها به محض تصرف اسپانیا نتوانستند دولت نیرومندی را در آن جا بوجود بیاورند. در حالی که اعراب فاتح سرزمین های شرقی اغلب در روستاها یا شهرهای پادگانی مستقر می‌شدند و زمین های زراعی را در اختیار زمینداران قبلیشان باقی می گذاشتند فاتحان اسپانیا زمین های زراعی این منطقه را بین طوایف عرب و بربر تقسیم می کردند. این عمل باعث بروز کشمکش بین طوایف مختلف مسلمانان در اسپانیا گردید. در همان نخستین دههٔ سلطهٔ مسلمانان بر اسپانیا طوایف بربر این منطقه که زمین های کوهستانی و کم محصول گالیسیا و کانتابریا به آن ها واگذار شده بود علیه فرمانداران عرب خود

1. Zajal.
2. Charles Martel.

دست به شورش زدند. این شورش ها توسط عرب هایی که از سوریه گسیل شده بودند سرکوب گردیدند عرب های این منطقه خود به دو گروه قیسی و یمنی تقسیم می‌شدند که یك گروه از آن ها اولین ساکنان عرب این منطقه بودند و گروه دیگر بعدهابه این منطقه مهاجرت کرده بودند.

مهاجرت عرب ها به اسپانیا عامل بسیار مؤثری در عربیزه و اسلامیزه شدن این منطقه بود. عرب هایی که در این منطقه ساکن می‌شدند افراد بومی این منطقه را به عنوان موالی، برده و یا مزدور به خدمت خود در می آوردند و همچنین گاهی با خانواده های محلی پیوند ازدواج برقرار می کردند. بدینوسیله تا قرن نهم تکلم به زبان عربی در بین مردمان بومی این منطقه به طور گسترده‌ای رواج یافت و بسیاری از آنان به اسلام گرویدند. خلاصه این که با رواج گستردهٔ اسلام و فرهنگ عربی در بین مردمان اسپانیا و کمرنگ شدن تفاوت ها بین عرب ها و مردمان عربیزه شدهٔ این منطقه یك جامعهٔ عربی ـ اسپانیایی یکدست و همگون پا به عرصهٔ وجود گذاشت.

رونق اقتصادی اسپانیا در جریان دو قرن نهم و دهم عامل مهمی در شکل گیری چنین جامعه‌ای بود. به دنبال ورود الگوهای کشت و کار شرقی به اسپانیا کشت محصولات ارزشمند جدیدی از جمله گیلاس، سیب، گلابی، بادام، انار، انجیر، خرما و نیشکر، موز، کتان، و ابریشم در این منطقه آغاز گردید. به علاوه به تقلید از الگوی آبیاری دمشق، در اسپانیا نیز میزان واگذاری آب به هر کشاورز بر اساس وسعت زمین وی تعیین می‌شد. یعنی به هر کس به مدت معین و ثابتی آب داده می‌شد. جریان تقسیم آب در این منطقه یا توسط یکی از مقامات شهری و تحت نظارت «صاحب السقیه» انجام می گرفت (صاحب السقیه بر جریان توزیع آب نظارت داشت و مواظب بود تا در این خصوص عدالت رعایت شود.) و یا یك مدیر آبیاری که از سوی جوامع محلی تعیین می‌شد به انجام این کار اقدام می کرد. علاوه‌بر برخورداری از رونق کشاورزی در نتیجهٔ از بین رفتن تسلط بیزانس بر مدیترانهٔ شرقی، اسپانیای اسلامی از رونق تجاری نیز برخوردار گردید. بدین ترتیب شهرهایی مثل سوایل و کوردوا در نتیجهٔ افزایش تولیدات کشاورزی خود و دستیابی به تجارت بین المللی از رونق بسیاری برخوردار شدند و سطح رفاه در این مناطق شدیداً افزایش پیدا کرد.

حاصل این تحولات اجتماعی و اقتصادی ثبات سیاسی بود. بعد از این که فرمانروایان ضعیف متعددی بر اسپانیا حکومت کردند سه پادشاه مقتدر زمام امور اسپانیا را در دست گرفتند و حکومت اسلامی با ثباتی را در این منطقه بوجود آوردند. عبدالرحمان اول (۸۸ـ۷۵۶) نوهٔ هاشم، خلیفهٔ اموی، اولین حاکم قدرتمند اسپانیا بود. او با کمك بربرهای شمال آفریقا و طرفداران سوری امویان توانست بر اسپانیا تسلط یابد و سلسلهٔ امویان اسپانیا را بوجود بیاورد. این رژیم به پیروی از عباسیان شورش های محلی را سرکوب کرد و از سربازانی که در اصل ساکن شمال ارتفاعات پیرنه بودند ارتش وفاداری را تشکیل داد. عبدالرحمان دوم (۵۲ـ۸۲۲) نیز به دستگاه اداری حکومت تمرکز بیشتری بخشید، از بین بازرگانان و طرفداران خود افراد جدیدی را به مناصب حکومتی گماشت، برخی از منابع درآمدزا را در انحصار دولت درآورد و به علاوه بازارهای شهری را تحت کنترل دولت قرار داد. عبدالرحمان سوم (۶۱ـ۹۱۲) نیز باعث تثبیت هر چه بیشتر حکومت مرکزی شد. وی با استفاده از مردانی که از شمال اسپانیا، آلمان و کشورهای اسلاونشین به اسارت گرفته بود ارتشی را برای خود تشکیل داد. وی بعدها بربرهایی که هیچ خاستگاه قبیله‌ای نداشتند و همچنین بومیانی را نیز به جمع اسیران سرباز خود (صقالبه) اضافه کرد و بدین ترتیب قدرت نظامی حکومت را بیش از پیش افزایش داد. عبدالرحمان سوم دستگاه اداری حکومت را نیز تقویت کرد. وی شخصی را با عنوان «حاجب» که از نظر رتبه و مقام هم سطح وزیر بود برای تصدی دستگاه اداری و جمع آوری مالیات منصوب کرد. او همچنین افرادی را به عنوان مأموران ایالتی أخذ مالیات منصوب کرد تا مالیات ها را جمع آوری کنند و مازاد آن را به کوردوا بفرستند. در زمان وی تمامی بیست و یك ایالت رژیم توسط افرادی که از سوی حکومت مرکزی منصوب می شدند اداره می گردیدند(البته نواحی مرزی توسط رهبران و اربابان خرده پای محلی و به طور موروثی اداره می شدند.). به علاوه فردی نیز با عنوان قاضی ادارهٔ دستگاه قضایی و سرپرستی موقوفات را بر عهده داشت.

همچنین عبدالرحمان سوم با ترویج و حمایت از قالب های فرهنگی رایج در حکومت عباسیان سعی کرد مشروعیت رژیم خود را بر مبنای جدیدی قرار دهد. از این رو

فرهنگ اسلامی اسپانیا در زمان وی با وجود این که برخی از ابعاد فرهنگ محلی را در خود جای داده بود اقتباسی از فرهنگ اسلامی - عربی خاورمیانه‌ای بود. فرهنگ درباری رایج در زمان وی به تقلید از فرهنگ درباری عباسیان سعی در تلفیق و ترکیب سمبول‌های اسلامی و جهان شمول داشت. عبدالرحمان همچون عباسیان خود را خلیفه و امیرالمؤمنین می‌نامید. توسعهٔ مسجد کوردوا، احداث شبکه‌های آبیاری و اعلان جهاد برای متوقف کردند حملات مسیحیان شمال اسپانیا از دیگر اقدامات عبدالرحمان سوم بود.

شعر مهمترین چهرهٔ جهان شمول تمدن اسلامی در اسپانیا بود. اشعار عربی که در اوایل دورهٔ امویان در اسپانیا سروده می‌شدند دارای سبك های عربی - شرقی و بیان کنندهٔ احساسات جنگاورانهٔ فاتحان عرب و علایق گروهی آن ها بودند. سبك بغدادی یکی از سبك های رایج در این زمان در اسپانیا بود که توسط زریاب (۸۵۷ - ۷۸۹) شاعر و خوانندهٔ معروف به این منطقه آورده شده بود. نخستین اشعار عربی - اسپانیایی از نظر قالب شعری معمولاً «قصیده» بودند. بعدها قالب های شعری جدیدی در اسپانیا پدید آمدند که ترکیبی از قالب های شعری عربی و رومی بودند. اشعاری که به این قالب ها سروده می‌شدند گاهی دارای ترجیع بندهایی (خارجه) به زبان رومی بودند. در این اشعار بخش عربی، شعری بود عاشقانه در رابطه با موضوعات درباری و با آهنگی مردانه؛ اما ترجیع بند معمولاً زبان حال طبقات پایین یا یك کنیز مسیحی بود و لحنی زنانه داشت. به هر حال با نگاهی به نظام وزنی، عروض هجایی، و آرایش قافیه‌ها در اشعار عربی مربوط به دورهٔ امویان در اسپانیا به تأثیر و میزان نفوذ شعر و فرهنگ رومی در آن ها پی می‌بریم.

علاوه بر شعر دیگر فعالیت های ادبی و علمی نیز در زمان خلافت امویان بر اسپانیا رشد و توسعه یافتند. در این دوره علمای شرقی متعددی به اسپانیا مهاجرت کردند و کتابخانه‌های درباری مملو از کتاب شدند. علوم صرف و نحو و لغت‌شناسی برای نخستین‌بار از عراق وارد اسپانیا گردیدند. اولین اثر ادبی به سبك شرقی نیز در این منطقه توسط ابن عبدربّه (وفات ۹۴۰) نگاشته شد. علاوه بر ادبیات و علوم ادبی در سایهٔ حمایت

امویان رشته‌های دیگر علمی نیز در اسپانیا مورد توجه قرار گرفتند. با ورود کتاب ارغنون[1]، فلسفهٔ ارسطو در اسپانیا شناخته شد. کتاب های جمهوریت، نوامیس[2]، و تیمائوس[3] افلاطون نیز به اسپانیا آورده شدند و بدین ترتیب علمای اندلس با افکار افلاطون آشنا گردیدند. آثار پزشکی گالن نیز در این منطقه مورد توجه قرار گرفتند و ترجمهٔ جدیدی نیز از اثر کلاسیك «متریا مدیکا»[4] تهیه گردید. همچنین آثار عربی که در خصوص هندسه و نجوم بودند برای نخستین بار در قرن دهم توسط علمای اندلسی به‌لاتین ترجمه شدند.

آثار معماری ساخته شده توسط امویان اسپانیا ـ مساجد، کاخ ها و حمام ها ـ نیز در اصل دارای سبك معماری شرقی می‌باشند. از جملهٔ این آثار مسجد کوردوا می‌باشد که توسط پادشاهان متعددی گسترش یافته و بازسازی گردیده است. این مسجد سالن وسیعی است با ستون هایی که در بالای آن ها طاقنماهای نعل اسبی زیبایی قراردارد. محراب این مسجد نیز دارای یك طاق قوسی صدفی شکل و یك طاقنمای نعل اسبی است که نشان‌دهندهٔ جهت قبله می‌باشد. اگر چه نقشه و طرح این مسجد طرحی اسلامی است اما برخی از عناصر معماری ویزیگوتی و رومی نیز در آن بکار رفته‌اند[5]. قسمت های داخلی این مسجد در طی سالهای ۹۶۱ تا ۹۶۶ به طرز زیبایی معرق کاری شد. مسجد مذکور همانند مسجد دمشق نمونهٔ عینی ترکیب و تلفیق ارزش های سنتی و غیر اسلامی با ارزش‌های اسلامی می‌باشد. در قرن دهم خلفای اموی اسپانیا همچنین شهر سلطنتی جدیدی را با نام «مدینة الزهراء»[6] احداث کردند. این شهر که کاخ ها، فواره‌ها، و باغ های با شکوه و زیبایی داشت به تقلید از مجموعهٔ سلطنتی بغداد بنا گردیده بود.

به‌هر ترتیب در دوران حکومت امویان بر اسپانیا تمدنی عربی اسلامی در این منطقه پا به عرصهٔ وجود گذاشت. در این دوره مکتب فقهی سوری که توسط الاوضعی[7] بنیاد نهاده شده

---

1. Organon.
2. Laws.
3. Timaeus.
4. Materia Medica.
۵. برای مثال مسلمانان طرز ساخت طاقنماهای نعل اسبی را از معماران ویزیگوتی آموختند.
6. Madinat al-Zahra.
7. al-Awzai.

بود با حمایت نظامیان سوری که در دستگاه حکومتی فعالیت داشتند وارد اسپانیا گردید. اما این مکتب نتوانست در بین مردم گسترش یابد. زیرا مسلمانان اسپانیا بیشتر به مکتب مالکی متمایل بودند. مکتب مالکی از شمال آفریقا وارد اسپانیا شده بود. مکتب شافعی نیز توسط علمای شرقی به این منطقه آورده شد. در جریان قرن نهم مطالعهٔ احادیث در اسپانیا رواج یافت. در این قرن علمای ساکن اسپانیا به دو دسته تقسیم می شدند: یکی شیوخ العلم یا کسانی که به مطالعهٔ حدیث و کلام می پرداختند و دیگری شیوخ الفقه یعنی همان علمای علم فقه (شاید بتوان گفت که این تمایز بیانگر تمایز بین نخبگان عرب و تازه مسلمانان بود.) علمای شافعی که در این منطقه فعالیت داشتند می بایست فقه مالکی را به رسمیت می شناختند و به همین دلیل بود که مکتب مالکی به عنوان هویت مذهبی غالب در اسپانیای اسلامی باقی ماند. در قرن نهم کلام اسلامی و مکتب کلامی معتزله نیز از بغداد وارد اسپانیا گردیدند. به علاوه محمدبن مسره[1] (۹۳۱-۸۸۳) که پدرش در بصره تحصیل کرده بود عقاید و افکار نوافلاطونی را با عقاید تشیع و صوفیگری ممزوج کرد و عرفان جدیدی را در اسپانیا ارائه داد؛ البته علمای فقه اسپانیا در برابر فراگیر شدن تمایلات عرفانی در بین مردم به شدت مقابله می کردند.

فرهنگ عربی - اسلامی اسپانیا با محیط های اجتماعی و جنبش های اجتماعی - سیاسی مختلفی در این منطقه مرتبط بود. آثار ماندگار معماری، شهر درباری و عقاید فلسفی از مشخصه های فرهنگ درباری این دوره در اسپانیا بودند. طبقهٔ دیوان سالاران در این منطقه با ادبیات عربی شناخته می شدند. همچنین همچون شرق در این منطقه طبقه منشیان که شامل تازه مسلمانان اسپانیایی بودند آثاری را به زبان عربی نگاشتند و در آن ها بر برقراری مساوات بین خودشان و نخبگان عرب تأکید کردند. در پاسخ به رسالهٔ «ابوامیر بن گارسیا» که از جمله این آثار ادبی بود انبوهی از اشعار تحقیر آمیز به زبان عربی سروده شدند.

جنبش های اجتماعی مهمی که توسط طبقات پایین در اسپانیا برپا شدند نیز دارای گرایشات مذهبی بودند. در سالهای ۸۰۵ و ۸۱۸ به دلایلی که مشخص نیست علمای محلهٔ رباد کوردوا شورش هایی را برپا کردند. آن ها با رژیم حاکم به علت فساد، استثمار مالی

1. Masarra.

مردم، استفاده از نیروهای نظامی خارجی، و عدم تأمین امنیت مردم شدیداً مخالف بودند. البته این شورش ها سرکوب شدند اما از آن پس قدرت علمای مذهبی افزایش یافت. به همین دلیل عبدالرحمان دوم برای این که نشان دهد بر طبق اصول و دستورات اسلامی حکومت می کند شورایی مذهبی را بوجود آورد. همچنین وی و جانشینانش برای مشروعیت بخشیدن به خود علمای فقه را به استخدام دستگاه حکومتی در آوردند؛ بدین ترتیب همچون شمال آفریقا، بغداد و دیگر مناطق جهان اسلام در اسپانیا نیز علما به مشاغل و مناصب سیاسی منصوب شدند. صوفیان این منطقه نیز جنبش هایی را در بین طبقات پایین اجتماع بوجود آوردند که با تجمع ثروت در دست طبقات بالا شدیداً مخالفت می کردند و از یك نظریهٔ زهدگرایانه، عرفانی و اشتراکیت طلب حمایت می نمودند.

سلطهٔ مسلمانان بر اسپانیا تأثیرات عمیقی بر مسیحیان این منطقه داشت. مسیحیان این منطقه تحت حکومت مسلمانان به سرعت زبان و آداب و رسوم عرب ها را به عنوان زبان و آداب و رسوم خود پذیرفتند و همان شیوهٔ زندگی را که توسط نخبگان سیاسی ارائه شد اتخاذ کردند. البته این پدیده یعنی جذب مسیحیان در فرهنگ عربی با مخالفت کشیشی با نام یولوجیوس[1] روبه رو شد. وی خواستار یك فرهنگ خالص مسیحی عاری از هرگونه نفوذ فرهنگ عربی بود. از این رو او در سال ۸۵۰ شورشی را در بین مسیحیان کوردوا برپا کرد که تا سال ۸۵۹ ادامه داشت. مسیحیانی که در این شورش شرکت می کردند کشته شدن خود را شهادت در راه خدا تلقی می نمودند.

حکومت امویان اسپانیا نیز همچون حکومت عباسیان در اثر اختلافات شدید داخلی دچار تزلزل و نهایتاً واژگونی گردید. وجود خصومت دائمی بین نخبگان تجاری ایالتی با نخبگان تجاری شهری، سربازان شهری با سربازان بربر، و تازه مسلمانان با عرب ها مانع از تثبیت حکومت امویان در اسپانیا گردیدند. در اوایل قرن یازدهم خلفای اموی کنترل خود بر حکومت مرکزی را از دست دادند، فرمانداران ایالتی از استقلال عمل برخوردار شدند، طوایف عربی به شورش های متعددی علیه حکومت دست زدند، و نهایتاً همانند آن چه که

1. Eulogius.

در تاریخ خلافت شرق شاهد بودیم دستگاه خلافت اسپانیا برچیده شد و دولت های ایالتی کوچکی جایگزین آن گردیدند. در این زمان اسپانیا به امیرنشین‌های کوچك متعددی تقسیم شد که «ملوك الطوایف» نامیده می‌شدند. (۹۰ - ۱۰۳۰). به هر ترتیب در اوایل قرن یازدهم نخبگان محلی و سربازان عرب، اسلاو و بربر در اسپانیا قدرت گرفتند و هر ایالت صاحب دولتی مستقل با یك ارتش، دربار و دستگاه اداری ویژهٔ خود گردید. در این زمان امیریان - فرزندان نخبگان دستگاه خلافت - بر سواحل شرقی اندلس حکومت می کردند و صقالبه بردنیه[1]، واقع در جنوب شرقی اسپانیا، حکم می‌راندند. خانواده‌های محلی عرب نیز در کوردوا، سوایل و ساراگوزا، و بربرها نیز در تولدو، باداخوز و گرانادا دولت هایی را برای خود تشکیل داده بودند. در گرانادا بربرها با همکاری خانوادهٔ یهودی بنونقرله حکومت می کردند؛ مشارکت این خانواده در حکومت واکنش شدید مسلمانان و نهایتاً قتل‌عام یهودیان را به دنبال آورد(۱۰۶۶).

در عین حال باوجوداین که رژیم های ایالتی متعددی در قرن یازدهم در اسپانیا پدید آمدند جامعهٔ اسلامی اسپانیا تقریباً یکپارچه و همگون باقی ماند. فقه اسلامی موقعیت خود را در بین مسلمانان حفظ کرد، هویت عربی-اسلامی مسلمانان همچنان استمرار یافت و علما نقش رهبری خود در بین جوامع شهری را حفظ نمودند. علما و اسلام در حفظ یکپارچگی جامعه اسلامی اسپانیا در دورهٔ بعد از امویان نقش مهمی داشتند. رونق تجاری اسپانیا نیز در این زمینه مؤثر بود. در این دوره اسپانیا اقلامی مثل چوب، زاج سفید، آنتیموان، و لباس را از مراکش وارد می کرد و در عوض مس و لباس های تولیدی خود را به آن صادر می نمود. مسلمانان اسپانیا همچنین با تونس و از طریق تونس با مصر رابطهٔ تجاری داشتند. کالاهایی مثل چوب، کتان و موادرنگی از ایران، شبه جزیرهٔ عربستان، هند، و چین به مصر فرستاده می شدند و از آنجا به اسپانیا صادر می شدند. اسپانیای شمالی نیز در این زمان به علت برخورداری از ثروت فراوان و ظهور دولت های قدرتمند در آن بازار خوبی برای مسلمانان بود.

در دورهٔ پس از امویان سطح رفاه در جامعهٔ اسلامی اسپانیا بالا بود و زندگی شهری متمدنی

1. Denia.

در این منطقه جریان داشت. با این حال پراکندگی سیاسی موجود تهدید کنندهٔ تمدن اسلامی منطقه بود. مسیحیان همیشه در فکر بازپس گیری اسپانیا از مسلمانان بودند. آن‌ها به هنگام تهاجم عرب‌ها به اسپانیا توانستند منطقهٔ کوچکی در شمال را که در امتداد کوه‌های پیرنه قرار داشت از تصرف مسلمانان حفظ کنند. آنان سپس در جریان دو قرن هشتم و نهم پادشاهی کوچکی را در این منطقه بوجود آوردند و تصرف مناطقی از اسپانیا را که در دست مسلمانان بود آغاز نمودند. ساخت صومعه‌های بندیکتی[1] و انجام سفرهای زیارتی به «سانتیاگو دکومپوستلا»[2] توسط مسیحیان در این دوره نشانگر وجود احساسات شدید مذهبی در بین آن‌ها می‌باشد. در همین دوره بود که پاپ گریگوری هفتم بازپس گیری اسپانیا را که آرزوی پادشاهان مسیحی این منطقه بود به عنوان یک وظیفهٔ مذهبی برای مسیحیان معرفی کرد.

ضعف دولت‌های اسلامی اسپانیا در قرن یازدهم باعث توسعهٔ سریع چند سلطان نشین مسیحی در این منطقه گردید. در سال ۱۰۸۵ آلفونس ششم با تکیه بر نیروهای پادشاهی‌های متحد کاستیل، لئون و گالیسیا به تولدو حمله کرد و آن جا را به تصرف خود درآورد. فتح تولدو توسط مسیحیان حادثهٔ قابل توجهی در تاریخ درگیری مسلمانان و مسیحیان اسپانیا تلقی می‌شد. زیرا این منطقه مرکز تمدن درخشان اسلامی در اسپانیا بود و زمانی به عنوان پایتخت امپراتوری ویزیگوت قرار داشت. به دنبال فتح تولدو مسیحیان بسیاری به این منطقه مهاجرت کردند. البته مسلمانان و مضارب‌های (مسیحیان بومی مسلمان شده) ساکن در این منطقه اخراج نشدند. در ضمن پادشاهی آرغون نیز در سال ۱۰۹۶ اوسکا، در سال ۱۱۱۸ ساراگوزا، در سال ۱۱۴۸ تورتوزا و در سال ۱۱۴۹ لریدا را متصرف شد. در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم جریان بازپس گیری اسپانیا حالت نهادینه به خود گرفت. در این زمان انجمن‌های مذهبی ـ نظامی که بودجه آن‌ها از درآمدهای حاصل از زمین‌های زراعی حاصل می‌شد و وظیفهٔ بازپس گیری سرزمین‌های مسیحی از مسلمانان را بر عهده گرفتند.

پیروزی‌های مسیحیان با واکنش مسلمانان روبه‌رو شدند. در سال ۱۰۸۲ گروهی از

---

۱. Benedictine، بندیکتها راهبان کاتولیکی بودند که از قدیس بندیکتوس، پیروی می کردند.
2. Santiago de Compostela

علما خواستار دخالت مرادیان در اسپانیا شدند. لذا مرادیان در سال ۱۰۸۶ ارتشی را از مراکش به‌سوی اسپانیا گسیل داشتند. این ارتش در دور اول حملات خود توانست آلفونس ششم را شکست دهد و او را از مناطق تصرف شده به عقب براند. موج دوم حملات این ارتش نیز از سال ۱۰۹۰ آغاز گردید و تا سال ۱۱۴۵ ادامه یافت. در طی این مرحله کلیهٔ شهرهای اندلس (اسپانیای اسلامی) مجدداً در اختیار مسلمانان قرار گرفتند و اندلس به‌عنوان یکی از ایالات حکومت مرادیان قرار داده شد. در این زمان فرماندهان نظامی مرادی با همکاری علمای محلی زمام امور اندلس را در دست گرفتند. با این حال پس از اندك مدتی مخالفت مردم با سلطه مرادیان بر اندلس آغاز گردید و شورش‌های متعددی علیه مرادیان در این منطقه برپا شد. شورش ساکنان سیلوس[1] و نیبلا[2] تحت رهبری صوفیان و شورش مردمان کوردوا و والنسیا تحت رهبری علما از آن جمله بودند. در نتیجهٔ این شورش‌ها نهایتاً اندلس از تصرف مرادیان خارج گردید. در این زمان امپراتوری مرادیان که با شورش‌های داخلی دیگری نیز مواجه شده بود دربرابر جنبش نوظهور مهادیان شکست خورد و با سقوط شهر مراکش (پایتخت مرادیان) توسط مهادیان در سال ۱۱۴۷ از صحنهٔ روزگار محو شد. مهادیان هنگامی که امپراتوری مرادیان را برچیدند سعی کردند کلیه مناطقی را که جزء قلمرو امپراتوری مرادیان بودند مجدداً تصرف کنند. از این‌رو آن‌ها نیز به‌سوی اسپانیا لشگرکشی کردند و در سال ۱۱۴۹ سوایل و کوردوا را متصرف شدند و تا سال ۱۱۷۲ دیگر قسمت‌های اسپانیای اسلامی را به تصرف خود درآوردند.

بدین ترتیب مجدداً تسلط یك دولت واحد اسلامی بر اسپانیا برقرار شد. در عین حال به‌علت مقاومت‌های مسیحیان و همچنین در اثر وجود هرج و مرج و بی‌نظمی موقعیت مسلمانان در این منطقه همچنان متزلزل و سست باقی ماند. به‌علاوه در سال ۱۲۱۲ مسیحیان لئون، کاستیل، ناوارّه[3]، و آرغون[4] باهم متحد شدند و در جنگ «لاس ناواس دتولوزا»[5] توانستند امپراتوری مهادیان را شکست دهند. با شکست خوردن مهادیان دولت‌های اسلامی

1. Silves.
2. Niebla.
3. Navarre.
4. Aragon, آراگون
5. Las Navas de Tolosa.

این منطقه اگر چه به استقلال رسیدند اما در عوض اصلی ترین پشتیبان خود در قبال حملات مسیحیان را از دست دادند. از این رو در سال ۱۲۳۰ کاستیل و لئون با هم متحد شدند و توانستند در سال ۱۲۳۶ کوردوا و در سال ۱۲۴۸ سوایل را از حاکمیت مسلمانان خارج کنند. آرغونی‌ها نیز در مناطق ساحلی پیشروی کردند و توانستند در سال ۱۲۳۸ والنسیا و در سال ۱۲۴۳ مورسیا را متصرف شوند. تا سال ۵۰-۱۲۴۹ نیز پرتغالی‌ها توانستند کلیهٔ مناطق واقع در غرب رود گوادیانا[1] را به تصرف خود در آورند. خلاصه این که تا اواسط قرن سیزدهم از کلیهٔ مناطق اسپانیا تنها گرانادا در دست مسلمانان باقی ماند. برخورداری این منطقه از جمعیت بسیار و اقتصادی پر رونق و همچنین کوهستانی بودن آن از جمله عواملی بودند که مانع فتح آن توسط مسیحیان می‌شد. با این حال همین منطقه نیز مجبور بود مبالغ هنگفتی را به عنوان خراج به شاهزاده های کاستیل بپردازد. متمرکز شدن توجه آرغون به سمت مدیترانه، و گرفتار شدن کاستیل در جنگ‌های داخلی و متلاشی شدن سپاهیان نظامی آن از دیگر عوامل عدم تصرف گرانادا توسط مسیحیان بودند. به این دلایل پادشاهان مسیحی تا مدت ها هیچ اولویتی برای فتح گرانادا قایل نمی‌شدند. اما بالاخره در سال ۱۴۷۹ کاستیل و آرغون با هم متحد گردیدند و طی حمله مشترکی در سال ۱۴۹۲ توانستند آخرین پایگاه مسلمانان در اسپانیا را نیز برچینند.

فروپاشی دستگاه خلافت امویان در اسپانیا و ایجاد کشمکش و درگیری بین مسلمانان و مسیحیان این منطقه که قرن ها طول کشید نتوانستند در حیات فرهنگ اسلامی اسپانیا خللی ایجاد کنند. با سقوط خلافت امویان پادشاهان ایالتی و نخبگان بازرگان نقش خلفای اموی در حمایت از فرهنگ و هنر اسلامی را بر عهده گرفتند. در این دوره پادشاهان ایالتی بر خلاف امویان بیشتر به احداث کاخ های باشکوه اهتمام می‌ورزیدند تا احداث مساجد بی نظیر. به علاوه در این دوره شعر موشّحات که عاری از قید و بندهای مذهبی بود رونق یافت. اشعار موشّحات در وصف طبیعت و باغ ها، شراب، جنگ، عشق و شهوترانی سروده می‌شدند. ابن قزمان (وفات ۱۱۶۰) که از شعرای این دوره بود نیز قالب شعری

1. Guadiana River.

جدیدی را با نام «زجل»[1] وارد ادبیات کرد. این قالب عبارت بود از سرودن شعر به زبان عامیانه عربی در خصوص زندگی شهری، بازارها، مردمان عامی و عالم ارواح. اشعار زجل شدیداً ماهیت غیر مذهبی داشتند. به این ترتیب بعد از این که سبك بغدادی در طی سال‌های متمادی بر ادبیات عربی اسپانیا سایه افکنده بود در دورهٔ پس از امویان توجه شاعران از مسائل سیاسی به امور فردی و شخصی معطوف گردید و عشق و هنر به دو موضوع عمدهٔ اشعار این دوره تبدیل شدند.

همچنین عشق موضوع اصلی فلسفه ابن‌حزم (وفات ۱۰۶۳) از علمای این دوره بود. او شیفتگی و علاقهٔ دو نفر به یکدیگر را ناشی از وجود پیوند درونی بین آن‌ها می‌دانست. پس از ابن‌حزم، ابن‌عربی در توضیح کلام وی چنین بیان داشت که عشق یك مرد به زن به این دلیل است که زن همچون آیینه است. آیینه‌ای که وجود حقیقی مرد را به او می‌شناساند. این وجود حقیقی همان ماهیت معنوی بشر است که در فراسوی ماهیت حیوانی وی قرار دارد. عشق به زن در واقع عشق به کسی است که سرشت اولیهٔ روح و در نتیجه خدا را به یاد انسان می‌آورد. بنابراین به طور کلی باید گفت که عشق زن و مرد به یکدیگر از خلقت بشر به شکل خدا ناشی می‌شود و این عشق نمونه‌ای از ذوب شدن دو طبیعت جدا از هم در وجود الهی می‌باشد.

با فروپاشی امپراتوری امویان در اسپانیا صوفیگری نیز از اهمیت قابل توجهی در این منطقه برخوردار شد. ابوالعباس بن عارف (۱۱۴۱ـ۱۰۸۸) از جمله صوفیان این دوره بود. او با نگارش مقالاتی سعی کرد مراحل وقوف عرفانی به این حقیقت که «تنها خدا دارای وجود است» را تشریح کند. ابن عربی نیز که احتمالاً بزرگترین عارف متافیزیکی در بین مسلمانان می‌باشد از جمله علمای اسپانیا در این دوره بوده است.

به دنبال تسلط مهادیان بر اسپانیا بحث های کلامی و فلسفی نیز در این منطقه رواج یافت. درحالی که مرادیان تنها متمایل به مطرح شدن بحث ها و نظرات فقهی بودند مهادیان از متکلمان و فلاسفهٔ مسلمان مثل ابن رشد (۹۸ـ۱۱۲۶) حمایت می کردند. ابن رشد در

1. Zajal.

این منطقه به بحث در خصوص علم بشر نسبت به معنویات پرداخت (این موضوع از جمله موضوعات سنتی مورد بحث متکلمان و فلاسفه بود.). در حالی که غزالی برقراری ارتباط مستقیم با خدا را به عنوان مبنای شناخت وجود الهی تلقی می کرد و قرآن را آیینهٔ وجود الهی می‌دانست، ابن رشد عقل را به عنوان مبنای شناخت خدا معرفی می نمود و قرآن را به عنوان مجموعه‌ای از تمثیلات که نیاز به تفسیرهای عقلانی دارند تلقی می کرد.

اسپانیا واسطهٔ انتقال اندیشه‌های علمی و فلسفی مسلمانان‌به اروپا بود. به دنبال فتح تولدو (۱۰۸۵) و ساراگوزا (۱۱۱۸) توسط مسیحیان فرهنگ اسلامی به شدت فرهنگ دنیای مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار داد. کشیش ها و اشراف مسیحی که وارد این دومنطقه شدند به سبك موری‌ها[1] خانه هایی را برای خود بنا کردند. آن ها لباس های عربی را بر تن کردند و برخی از کتب مسلمانان و یهودیان را به زبان کاستیلی و لاتین ترجمه نمودند. به دستور آلفونس دهم انجیل، تلمود و قرآن به زبان کاستیلی ترجمه گردید. داستان معراج پیامبر نیز به زبان کاستیلی و سپس به زبان های فرانسوی و لاتین ترجمه شد (به نظر می‌رسد دانته از این طریق با داستان مذکور آشنا گردیده باشد). در تولدو نیز پتروس آلفونسی[2] و مترجمان متعدد دیگری تحت حمایت اسقف اعظم «دن رماندو»[3]، آثار عرب‌هادر خصوص طالع بینی و نجوم را به زبان کاستیلی و سپس به زبان لاتین برگرداندند. آثار پتولومی[4] نیز ترجمه شدند. همچنین آثار کندی، فارابی و ابن سینا نیز به زبان لاتین برگردانده شدند و از این طریق اندیشه‌های ارسطو در دسترس اروپاییان قرار گرفتند. بین سالهای ۱۱۶۰ تا ۱۱۸۷ نیز فردی به نام جرارد در شهر کارمونا حدود ۸۷ اثر از جمله قرآن، بسیاری از آثار ارسطو و قانون ابن سینا را به لاتین ترجمه کرد. بین سال های ۱۲۲۰ تا ۱۲۵۰ نیز شرح هایی که ابن‌رشد بر آثار ارسطو زده بود و همچنین آثار میمندی به لاتین ترجمه شدند و توسط سنت توماس اکیوناس[5] نقل گردیدند. به هر حال اندیشه‌های فلسفی

1. Moorishes.
2. Petrus Alphonsi, یك یهودی تازه مسیحی شده
3. Don Raimundo.
4. Ptolemy.
5. Aquinas.

یونان از جهان عرب وارد اروپا شدند.

حتی باز پس گیری اسپانیا توسط مسیحیان نیز نتوانست به حیات فرهنگ اسلامی در این منطقه پایان دهد. چرا که گرانادا تا قرن پانزدهم در دست مسلمانان باقی ماند و زندگی به سبك اسلامی همچنان به حیات خود در این منطقه ادامه داد. فواره‌ها و پیاده روهای زیبای گرانادا بیانگر نفوذ فرهنگ شرقی در آن بودند. به علاوه مجسمه‌های برونزی، ظروف سفالین، اشیاء عاجی، و وسایل خانگی که در گرانادا تولید می‌شدند همه دارای طرح ها و قالب های شرقی بودند؛ مسلمانان گرانادا برای تأمین خراج های سنگینی که می‌بایست به مسیحیان می‌پرداختند صادرات ظروف سفالین، چینی آلات، لباس های ابریشمی، و سلاح های جنگی خود را افزایش دادند.

شهر الحمراء[۱] یکی از دستاوردهای بزرگ هنر شهرسازی اسلامی می‌باشد. این مکان نخست در قرن یازدهم (توسط امویان اسپانیا) به عنوان قلعه و اقامتگاه سلطنتی ساخته شد اما به تدریج توسعه یافت تا این که در قرن سیزدهم به شهری باشکوه تبدیل گردید. این شهر نیز همانند شهر بغداد و قاهره سمبول قدرت دستگاه سلطنت بود. «دار المورد»، «دار الاسود»، و باغ های متعدد از جمله قسمت های مشهور الحمراء می باشند که در دوران حکومت نصریان (۱۴۹۲ـ ۱۲۳۰) بر گرانادا احداث شدند. مجموعهٔ سلطنتی این شهر با نمادها و سمبول های اسلامی و همچنین با کتیبه‌های قرآنی زینت داده شده است. این مجموعه دارای یك مسجد بزرگ، یك نمازخانهٔ روباز، و محلی بانام «دار القانون» می‌باشد. استخرها و فواره‌های این مجموعه نیز یادآور بهشت هستند. همچنین کتیبه‌هایی در این مجموعه وجود دارند که به افسانهٔ سقف شیشه‌ای که توسط سلامان ساخته شد تا شبیه یك استخر آب باشد اشاره دارند ـ داستان سلامان گرانادا را به هنر درباری خاور نزدیك در عهد باستان و دوران اسلامی پیوند می‌دهد. به هر حال الحمراء آخرین اثر تمدن جهان شمول و درباری عرب ها در غرب دور مدیترانه می‌باشد. به علاوه با تصرف اسپانیا توسط مسیحیان این منطقه از وجود مسلمانان پاك نگردید. در جریان دو قرن یازدهم و دوازدهم با وجود این

---

۱. واقع در گرانادا.

که تولدو و ساراگوزا در دست مسیحیان بودند با این حال مسلمانانی نیز در این مناطق زندگی می‌کردند. در قرن سیزدهم نیز وجود مسلمانانی در والنسیا گزارش شده است. گذشته از امیرنشین های صلیبی که در فلسطین، لبنان، و سیسیل مستقر بودند اسپانیا اولین مکانی بود که در آن جا مسلمانان تحت تسلط غیر مسلمانان قرار گرفتند. شهر والنسیا که در قلمرو پادشاهی آرغون قرار داشت بهترین نمونه از این مورد است. جیمز اول، پادشاه آرغون، هنگامی که در سال ۱۲۳۸ والنسیا را تصرف کرد هیچ اقدامی را علیه مسلمانان این منطقه انجام نداد. وی اگر چه تلاش نمود تا با افزایش تعداد مسیحیان ساکن در این منطقه، ایجاد انجمن های مذهبی مسیحی در آن، واگذاری زمین به مسیحیان ساکن این شهر، و با تشکیل یك دستگاه اداری سازمان یافته سلطهٔ مسیحیان بر این منطقه را تثبیت کند اما هیچ مانع و سدی را در برابر مسلمانان ایجاد نکرد. مسلمانان این شهر هیچگاه از خانه‌های خود رانده نشدند، صنعتگران و بازرگانان مسلمان اجازه یافتند که همچنان به فعالیت های خود ادامه دهند ـ حتی در زمان تسلط آرغون بر والنسیا بخش اعظم تجارت دریایی این شهر همچنان در دست مسلمانان قرار داشت ـ و کشاورزان خرده پا، زمینداران، و اجاره داران مسلمان نیز به حیات اقتصادی خود در این منطقه ادامه دادند.

تشکیلات اجتماعی و سیاسی مسلمانان نیز در اسپانیا همچنان دست نخورده باقی‌ماند. پادشاهان آرغون فرمانروایان مسلمان را به عنوان دست نشاندگان خود بر قدرت باقی گذاشتند. اینان تنها می‌بایست به پادشاهی آرغون وفادار می‌ماندند و در زمینهٔ نظامی خدماتی را به آن ارائه می‌دادند. به علاوه پادشاهی آرغون با تصرف اندلس هیچ تلاشی را جهت ایجاد تحول در ساختار اجتماعی روستاهای مسلمان نشین این منطقه انجام نداد. در شهرهای مسلمان نشین نیز مسلمانان اجازه یافتند که امور قضایی و دیگر امور داخلی شهر را در کنترل خود داشته باشند. قاضی های مسلمان عالیترین مقام اداری و قضایی مسلمانان شهری را در دست داشتند. بعد از قاضی فردی قرار داشت با نام «امین» که مدیر و مسؤول جمع آوری مالیات ها بود. «صاحب المدینه» نیز سرپرستی نیروهای انتظامی شهر را برعهده داشت. خلاصه این که مسلمانان اسپانیا از یك سو با دولت مسیحی حاکم همکاری می کردند و از سوی دیگر مانع از مداخلهٔ آن در امور داخلیشان می گردیدند. بدین ترتیب

آنان به عنوان یك جامعهٔ مذهبی خودگردان و در عین حال تحت الحمایه به حیات خود ادامه دادند.

با این حال وضعیت مسلمانان در اسپانیا برای همیشه بدین منوال باقی نماند. درحالی که حکومت آرغون سیاست ملایم و خوبی را در قبال مسلمانان اتخاذ کرد کشیشان و اشراف مسیحی سعی کردند این افراد را به استثمار بکشند. به دنبال اسکان مسیحیان در شهرهای مسلمان نشین و رقابت آن ها با مسلمانان در بخش کشاورزی و بازرگانی درگیری هایی بین مسیحیان و مسلمانان پدید آمد. حملهٔ مسیحیان والنسیا به محله‌های مسلمان نشین این شهر در سال ۱۲۷۶ از این جمله می‌باشد که به دنبال آن مسلمانان شورش ناموفقی را به راه انداختند. پس از سرکوب این شورش اموال مسلمانان این شهر مصادره گردید، محله‌های مسلمان نشین غارت شدند، و مسلمانان بسیاری به عنوان بردهٔ مسیحیان در آمدند.

بنا بر این تا اواسط قرن چهاردهم به تدریج مسلمانان اسپانیا با وضعیت ناخوشایندی رو به رو شدند. آن ها خود مختاری داخلی و حق انتخاب فرماندار برای خود را از دست دادند و مستقیماً تحت کنترل حکومت آرغون در آمدند. مسلمانانی نیز به عنوان رعیت در اختیار نظامیان قرار گرفتند و برخی نیز برده شدند. به علاوه با افزایش کنترل سیاسی آزادی‌های مذهبی مسلمانان نیز محدود شد. در سال ۱۳۱۱ توسط جیمز دوم اقامهٔ اذان از بالای مساجد ممنوع اعلام شد ـ البته در سال ۱۳۵۷ مسلمانان در قبال پرداخت مبلغی اجازه یافتند که با صدای آهسته اذان بگویند. همچنین مسلمانان مجبور شدند که برای حل و فصل دعاوی حقوقی خود به محاکم مسیحی بروند. خلاصه این که تا اواخر قرن چهاردهم جامعهٔ مسلمانان اسپانیا که روزی سازمان یافته و خود مختار بودند تحت سلطهٔ مستقیم و کامل مسیحیان قرار گرفت.

اما علی‌رغم این وضعیت اسفناك مسلمانان والنسیا توانستند هویت خود را حفظ کنند. درحالی که مسلمانان دیگر شهرهای آرغون زبان عربی خود را فراموش کردند و سلطهٔ مسیحیان برخود را پذیرا شدند مسلمانان والنسیا همچنان زبان عربی خود را حفظ نمودند، از یادگیری زبان رومی والنسیایی خودداری کردند، هیچ نوع علاقه‌ای نسبت

به حکومت آرغون پیدا نکردند، و حتی با مردمان مسیحی نیز ارتباط برقرار ننمودند. درواقع تمام توجه و علاقهٔ مسلمانان این منطقه به سمت گراناداو شمال آفریقا قرار داشت.

در اواخر قرن چهاردهم مسیحیان فعالانه تلاش کردند تا یهودیان و مسلمانان اسپانیا را مسیحی کرده و نوعی وحدت مذهبی را در اسپانیا برقرار کنند. در راستای همین هدف در سال ۱۳۹۱ یهودیان اسپانیا برای پذیرش آئین مسیحیت تحت فشار قرار داده شدند. اما این روند تنها تا مدتی ادامه داشت و بدون رسیدن به نتیجهٔ کامل متوقف گردید. ولی در سال ۱۴۷۸ مسیحیان تلاش های خود را برای مسیحی کردن یهودیان از سر گرفتند و این بار دو راه بیشتر برای آن ها باقی نگذاشتند: پذیرش مسیحیت و یا اخراج. بدین ترتیب در سال ۱۴۹۲ تقریباً کلیهٔ ساکنان یهودی اسپانیا که زمانی از نظر کشاورزی و تجاری جامعهٔ موفقی را در این منطقه تشکیل می‌دادند اخراج گردیدند و در دیگر بخش های اروپا و یا در امپراتوری عثمانیان سکنی گزیدند.

با فتح گرانادا در سال ۱۴۹۲ نیز جریان ریشه کنی مسلمانان از اسپانیا آغاز گردید. براساس پیمانی که در این زمان بین مسیحیان و مسلمانان منعقد شد مسیحیان متعهد شدند آزادی مذهبی مسلمانان را حفظ کنند و به اموال آن ها تعرض نکنند. اما آن ها به هیچ یك از این دو تعهد عمل نکردند. آن ها در سال ۱۵۰۱ دو راه بیشتر برای مسلمانان باقی نگذاشتند: یکی پذیرش مسیحیت و دیگری اخراج. به همین دلیل در این زمان بسیاری از مسلمانان گرانادا مشی دوگانه‌ای را در پیش گرفتند؛ این افراد در ظاهر مسیحی بودند اما در خفا آئین های اسلامی خود را به جای می آوردند. باز به همین دلیل بود که متون عربی که در قرن شانزدهم در اسپانیا نگارش یافتند همه سعی در توجیه آئین ها و عقاید مسیحیت در نزد مسلمانان و یا سازگار کردن آن ها با اصول اسلامی داشتند. برای مثال متون مذکور در رابطه با این عقیده که مسیح پسر خدا است می گفتند منظور آن است که مسیح کلام خدا است، و یا در رابطه با «آئین عشاء ربانی»[1] می گفتند در این آئین به جای شراب باید از آب استفاده شود. به علاوه در سال ۱۵۵۶ پوشیدن لباس عربی و اسلامی در گرانادا ممنوع شد و در

---

۱. Mass، خوردن شراب و نان طی مراسم خاصی به یاد شام آخر عیسی که با حواریون خود صرف کرد.

سال ۱۵۶۶ فیلیپ دوم صحبت به زبان عربی را به طور کلی قدغن کرد. از این زمان به بعد آثاری در اسپانیا ظاهر شدند که به زبان رومی اما با الفبای عربی نوشته می‌شدند. نهایتاً فیلیپ سوم در سال ۱۶۰۹ مسلمانان را از اسپانیا اخراج کرد و به حضور چند صد سالهٔ آن‌ها در این منطقه خاتمه بخشید. مسلمانان اخراج شده به شمال آفریقا پناه بردند و به غنای تمدن اسلامی در این منطقه کمك کردند.

خلاصه این که اولین رویارویی مهم مسلمانان با سلطهٔ مسیحیان نشان داد که چگونه مفاهیم و تعاریف اسلامی و خاورمیانه‌ای در خصوص جامعهٔ مذهبی خود مختار می‌توانند برای مدتی مسلمانان را با جامعهٔ مسیحی غالب در صلح و آرامش نگه دارند. با این حال نهایتاً مسیحیان تصمیم گرفتند که نوعی وحدت مذهبی را در اسپانیا برقرار کنند و لذا جوامع یهودی و مسلمانان این منطقه یا مسیحی شدند و یا اخراج گردیدند.

رژیم سه پاره: تونس، الجزایر، و مراکش از قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم

در حالی که حضور مسلمانان در اسپانیا رو به پایان داشت جوامع اسلامی شمال آفریقا وارد مرحلهٔ جدیدی از توسعه شدند. با سقوط امپراتوری مهادیان دولت و جامعه در شمال آفریقا شکل و هیئت جدیدی به خود گرفت. دولت های شمال آفریقایی در دورهٔ بین قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم با وجود این که مبنای مشروعیت مذهبیشان همان مبنای رایج در عصر خلافت بود اما به طور فزاینده‌ای به ساختار نهادی امپراتوری سلجوقیان (و ایوبیان و ممالیك مصر) روی آوردند. با این وجود نهادهای سیاسی این رژیم ها اغلب همان نهادهای سیاسی مهادیان بودند. این دولت ها همانند دولت مهادیان دارای ارتشی متشکل از غلامان، موالی، و مزدوران بودند؛ از وجود یك دستگاه بوروکراسی خانوادگی که حامی پادشاه بود برخوردار بودند، و همچنین همانند مهادیان به حمایت از ائتلاف های قبیله‌ای وابسته بودند. میزان استحکام و قوام حکومت مرکزی و میزان وابستگی آن به ائتلاف های خودمختار قبیله‌ای متمایز کنندهٔ رژیم های این دوره از یکدیگر می‌باشند. به موازات شکل گیری و تثبیت دولت های متعدد در این دوره صوفیگری نیز در منطقه گسترش یافت. مکتب صوفیگری که حاصل وقوع تحولاتی در شرق اسلامی و اسپانیا بود در جریان قرن دوازدهم

و قرون بعدی در سراسر شمال آفریقا ریشه دوانید؛ صوفیان از نقش مهمی در سازماندهی مردمان روستایی شمال آفریقا برخوردار شدند. به علاوه در رژیم های سیاسی که پس از مهادیان پا به عرصهٔ وجود گذاشتند بین نخبگان سیاسی و نخبگان مذهبی رابطهٔ ویژه‌ای برقرار شد. برخی از دولت های این دوره ادعای خود مبنی بر دارا بودن مشروعیت مستقیم مذهبی (مشروعیتی که بلا واسطه از سوی خدا حاصل شده است) را کنار گذاشتند. کلیهٔ رژیم های این دوره علما و صوفیان را به عنوان عوامل مشروعیت بخشی برای خود تلقی کردند و آن ها را واسطهٔ بین خود و مردم قرار دادند.

توانمندی این دولت ها در مهار قدرت های قبیله‌ای و دیگر قدرت های سیاسی داخلی با مسیرهای تجاری که شمال آفریقا را به صحرای آفریقا، سودان و اروپا متقبّل می کردند ارتباط مستقیمی داشت. کلیهٔ این رژیم ها به درآمدهای حاصل از تجارت با اروپا و حتی گاهی به حمایت مستقیم نظامی اروپاییان وابسته بودند. با این حال از اواخر قرن چهاردهم به بعد رژیم های مذکور با شورش های قبیله‌ای و حملات توسعه طلبانهٔ کاتالونیایی‌ها، اسپانیایی ها، و پرتغالی ها مواجه شدند و رو به زوال نهادند. با آغاز زوال این رژیم ها تعادل قوا به نفع گروه های قبیله‌ای که تحت رهبری صوفیان قرار داشتند (و علاوه بر رژیم حاکم با مهاجمان مسیحی نیز مخالف بودند) برهم خورد. صوفیان مردمان روستایی را با هم متحد کردند و درصدد برقراری نظم سیاسی، تأمین امنیت، ایجاد تشکیلات اقتصادی، و حل منازعات گروه های مختلف برآمدند. بحران شمال آفریقا باعث جلب توجه عثمانیان به این منطقه و آغاز کشمکش صدساله ای بین این امپراتوری و امپراتوری هابسبورگ بر سر کنترل برشمال آفریقا و مدیترانه گردید؛ کشمکشی که به تحمیل سلطهٔ عثمانیان بر لیبی، تونس، و الجزایر منجر گردید و در عین حال باعث تحکیم پایه‌های استقلال مراکش شد. در اثر سلطهٔ عثمانیان بر شمال آفریقا نهادها و مفاهیم سیاسی - مذهبی بومی این منطقه تثبیت گردیدند و در قالبی اسلامی به حیات خود ادامه دادند.

نظام حکومتی که از قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم در تونس جریان داشت اساساً شکل تغییر یافتهٔ نظام حکومتی رایج در دورهٔ گذشته بود. نظام حکومتی پیشین برپایهٔ اقتصادی

نقشهٔ ۱۶ . شمال آفریقا و اسپانیا در قرون پانزدهم و شانزدهم

شهری قرار داشت و در آن دولت بر جوامع روستایی و شبانکاره کنترل نسبتاً شدیدی برقرار می کرد. این نظام که در جریان دو قرن هشتم و نهم به تدریج شکل گرفت و تکامل یافت با مهاجرت هلالی ها به این منطقه (تونس) و زوال اقتصادی آن از بین رفت. سپس در قرن سیزدهم حفصیان (۱۵۷۴-۱۲۲۸) قدرت را در دست گرفتند و با تغییراتی نظام حکومتی مذکور را احیا کردند. با این حال حاکمیت حفصیان بر تونس غیر منظم و دوره ای بود. به طور کلی رژیم هایی که در طی قرون سیزدهم تا نوزدهم بر تونس حکومت کردند بارها ساقط می‌شدند و دوباره قدرت را در دست می گرفتند. با این وجود همهٔ این رژیم ها دارای مجموعه نهادهای یکسانی بودند که تا عصر حاضر نیز در جامعهٔ تونس باقی مانده‌اند.

نهادهای سیاسی رژیم حفصیان مستقیماً از امپراتوری مهادیان اقتباس شده بودند. حفصیان که در واقع از نسل یکی از خانواده‌های اشرافی مهادیان بودند سلسلهٔ خود را بر گرد نخبگان امپراتوری منقرض شدهٔ مهادیان قرار دادند. ارتش حفصیان نیز متشکل بود از نیروهای قبایل مهادی، چادرنشینان عرب، بربرهایی که از قسطنطنیه و بوگی آمده بودند، ترك ها و کردها، غلامان سیاه، و شبه نظامیان مسیحی. حفصیان همچنین دارای نیروی دریایی ضعیفی بودند که در مواقع لزوم با کمك دزدان دریایی تقویت می‌شد.

ادارهٔ امور داخلی حفصیان در دست کارگزاران اندلسی قرار داشت. وزرای ارتش، امور مالی، و بایگانی از بین این افراد انتخاب می‌شدند. به علاوه مقامات مهم درباری، مدیران کاخ های سلطنتی، منشیان، پیشکارها، و خزانه داران نیز همه اندلسی بودند. حفصیان سعی می کردند با واگذاری اقطاع مقامات حکومتی، شیوخ مهادی، و رؤسای قبایل مختلف را در کنار خود نگه دارند. با این حال قبایل چادرنشین حالت نیمه مستقل داشتند. پادشاهان حفصی همیشه در نظر داشتند این قبایل را تحت سلطه و تسلط خود نگه دارند. اعمال نفوذ بر رؤسای قبایل چادرنشین، اعمال فشارهای نظامی بر این قبایل، اعطای امتیازات مالی یا سرزمینی به آن ها، و یا استفاده از نیروهای آن ها در ارتش از جمله مکانیسم هایی بودند که پادشاهان حفصی برای حفظ کنترل خود بر قبایل مذکور به کار می‌بردند.

قدرت نسبتاً بالای حفصیان در قرن سیزدهم ناشی از درآمدهای سرشاری بود که از طریق تجارت بین المللی عاید آن ها می‌شد. درحالی که در جریان دو قرن یازدهم و

دوازدهم به علت عواملی از جمله تهاجمات هلالی ها، حملات اروپاییان، و انتقال مسیرهای تجارت بین المللی از تونس به مصر و مراکش اقتصاد تونس شدیداً از رونق افتاده بود، درقرن سیزدهم به دنبال انعقاد پیمانهایی بین حفصیان و سیسیل، ونیز، مارسی، جنوا، و فلورانس مجدداً تونس رونق اقتصادی خود را باز یافت. کالاهای صادراتی تونس در اواخر قرن چهاردهم عبارت بودند از غلات، خشکبار، خرما، روغن زیتون، ماهی، نمك، ادویه، شکر، پشم، چرم، تولیدات کتانی، مرجان، سلاح، وبرده؛ کالاهای وارداتی این منطقه نیز در همین زمان عبارت بودند از غلات، ادویه، شراب، کالاهای پارچه‌ای، مواد رنگی، پشم، فلز، سلاح، و جواهرات. رونق اقتصادی تونس تا اواخر قرن پانزدهم بیشتر دوام نیاورد. در این زمان در نتیجهٔ توسعه طلبی های پرتغال و اسپانیا در امتداد سواحل شمال آفریقا و همچنین کشف مسیر جدیدی به هند اقتصاد تونس رو به زوال گذاشت و نهایتاً برای تداوم حیات خود شدیداً به حمایت های امپراتوری عثمانیان نیازمند گردید.

حفصیان از بین سه نوع مشروعیت اسلامی ـ مذهبی، جهان شمول، و موروثی نوع اول را برگزیدند. پادشاهان حفصی خود را خلیفه و امیرالمؤمنین می‌نامیدند و در عین حال به تقلید از ممالیك مصر لقب «ملك السلطان» را برای خود انتخاب نمودند. مشروعیت حاکم جدید با سوگند وفاداری مردم به وی و به رسمیت شناختن وی در نماز جمعه حاصل می‌شد. برگزاری مراسم‌های باشکوه رسمی و عمومی که با حمل بیرق ها و نواختن طبل همراه بود از امتیازات و حقوق پادشاه بود.

در این حکومت پادشاه در رأس امور قرار داشت. رؤسای قبایل، نخبگان نظامی، نخبگان مذهبی، و روشنفکران از جمله گروه‌های مستقر در دربار حفصیان بودند. پادشاه در صبح ها به امور نظامی می‌پراخت، در بعد از ظهر امور اداری را رتق و فتق می کرد، و شب را به تفریح و خوشگذرانی می‌پرداخت. خانوادهٔ سلطنتی نه تنها مرکز ثقل امور سیاسی بود بلکه امور مذهبی از جمله امور مساجد و مدارس را نیز تحت کنترل خود داشت. به علاوه حفصیان علمایی را از شمال آفریقا و اسپانیا به دربار فرا می‌خواندند تا پادشاه را آموزش دهند، نیازهای مذهبی خانوادهٔ سلطنتی و مردم را برآورده کنند، و نمادی از صلاحیت مذهبی سلطان باشند. همچنین تحت حمایت حفصیان مطالعات متعددی دربارهٔ قرآن، حدیث، فقه، صرف و

نحو عربی، زندگی پیامبر و مردان مقدس، تاریخ، فرهنگ لغات دانشمندان مشهور، و آثار کلامی انجام گرفت. سبك معماری رایج در دورهٔ حفصیان از مصر و مراکش اقتباس شده بود. با این حال در دورهٔ حفصیان علوم طبیعی و علم طب مورد بی توجهی قرار گرفتند.

حفصیان نیز همانند ممالیك مصر از «شریعت» و احیای مکتب فقهی مالکی حمایت نمودند. آن ها ادارهٔ امور مذهبی را در اختیار فردی به نام «قاضی الجماعة» (عنوانی که از امویان اسپانیا قرض گرفته شده بود) قرار دادند. علاوه بر قاضی الجماعة فرد دیگری در تونس وجود داشت که متخصص قواعد فقهی مربوط به ازدواج بود. به طور هفتگی نیز شورایی از قضات و مفتی ها در حضور پادشاه تشکیل می شد تا امور مهم مذهبی را مرور و بررسی نمایند. حفصیان در سال ۱۲۵۷ مدرسهٔ مستنصریه را ساختند و تا آغاز قرن چهاردهم کلیهٔ مناصب مهم مذهبی را در اختیار علمای مالکی قرار دادند. در زمان حفصیان عید پایان ماه رمضان (عید فطر) و عید پایان حج (عید قربان) با برپایی مراسم گستردهٔ نماز و دعا به امامت پادشاه جشن گرفته می شد. روز تولد پیامبر نیز که نخست در قرن سیزدهم در مصر مورد توجه قرار گرفت و در سال ۱۲۹۲ توسط رژیم حاکم بر مراکش به عنوان روز عید رسمی اعلان شد در اواخر قرن چهاردهم به عنوان روز عید و جشن رسمی در تونس معرفی شد. سلاطین حفصی همچنین از قرائت حدیث و ذکر گوشه هایی از زندگی پیامبر در مساجد بزرگ تونس حمایت می کردند.

اما به تدریج صوفیگری جایگزین فقه و مکاتب فقهی گردید. مکتب صوفیگری در جریان قرون یازدهم تا سیزدهم به تدریج از شهرها به مناطق روستایی تونس انتشار یافت. شاذلی[۱] یکی از صوفیان بزرگ این دوره بود که شاگردان بسیاری را تربیت کرد. شاگردان شاذلی در نزد مردم به عنوان کسانی که قادرند معجزه انجام دهند، آینده را ببینند، خود را در ورای زمان و مکان قرار دهند، بیماران را شفا دهند، و از مردم در نزد خدا طلب شفاعت کنند شناخته می شدند. افراد بسیاری با هدف آگاهی از تکنیك ها و فنون وصول به حالات عرفانی در مقابل اینان سوگند وفاداری یاد می کردند و پس از دریافت خرقه یا عبای آن ها در جرگهٔ

---

۱. وی در مراکش متولد شد، در مصر تحصیل کرد، و نهایتاً در سال ۱۲۵۸ در تونس درگذشت.

مریدان این مردان مقدس در می آمدند. صوفیان خشکه مقدستر این منطقه با زیارت مراقد و استفاده از موسیقی برای رسیدن به حالت وجد و سرور عرفانی مخالفت می‌ورزیدند.

از اواخر قرن سیزدهم به بعد زوایای صوفیگری در تونس دارای نقش های سیاسی و اجتماعی شدند. از این زمان به بعد با هدف تأمین امنیت مسیرهای تجاری، سرکوب راهزنان، ارتقاء سطح ایمان و تقوای مردم، و مقابله با اخذ مالیات های غیرقانونی ائتلاف های قبیله‌ای متعددی به رهبری صوفیان تشکیل گردیدند. بدین ترتیب در جریان قرن چهاردهم صوفیگری در تونس چنان قدرتی پیدا کرد که مقامات سیاسی مجبور شدند امتیازات مالی و ارضی متعددی را به صوفیان بدهند. به علاوه در سال ۱۳۹۹ مجموعه‌ای ساختمانی متشکل از یك زاویه و یك مدرسه در تونس ساخته شد که نماد و نشان ترکیب صوفیگری شهری با اسلام مالکی بود؛ اما تدریجاً صوفیگری مکتب مالکی را کنار زد و به اصلی ترین عامل سازمان دهندهٔ مردمان شهری و روستایی تونس تبدیل شد. سقوط حکومت حفصیان در قرن چهاردهم، تشکیل مجدد آن در قرن پانزدهم، و سقوط کامل و نهایی آن در قرن شانزدهم از جمله عواملی بودند که باعث رواج بیش از پیش صوفیگری در تونس گردیدند.

با سقوط حفصیان در اواخر قرن شانزدهم عثمانیان بر تونس تسلط یافتند و دولت این منطقه را احیا کردند. عثمانیان در طی جنگ های سختی که با هابسبورگی ها داشتند توانستند در سال ۱۵۲۹ الجزیره و در سال ۱۵۷۴ تونس را به تصرف خود درآورند. به دنبال تصرف تونس، عثمانیان این منطقه را به عنوان یکی از ایالات خود معرفی کردند و چهارهزار ینی سری را به همراه تازه مسلمانانی که از ایتالیا، اسپانیا، و پراونس[1] آمده بودند در شهر تونس مستقر نمودند. در سال ۱۵۹۱ یکی از فرماندهان ینی سری های مستقر در شهر تونس گماشتهٔ سلطان در این منطقه را از تخت حکومت پایین کشید و خود با عنوان «دای» جانشین وی شد. این در حالی بود که مابقی قسمت‌های کشور تونس در اختیار یك مأمور اخذ مالیات (بای) و فرزندانش قرار داشت. سپس در صدد تصرف قلمرو بای برآمد و لذا به شهرها و سرزمین های حاصلخیز تحت قلمرو وی حمله کرد. اما نهایتاً بای و

1. Provence

فرزندانش پیروز شدند و تا سال ۱۷۰۵ بر تونس حکومت کردند. پس از آن ها فردی با نام حسین بن علی بر تونس تسلط یافت و سلسله‌ای را در آن جا بوجود آورد که تا سال ۱۹۵۷ در رأس کار بود. از سال ۱۵۹۱ به بعد تونس تنها به طور ظاهری و رسمی تابع امپراتوری عثمانیان بود ـ خطبهٔ نماز جمعه با نام سلطان عثمانی خوانده می‌شد، به نام او سکه زده می‌شد، و به طور سالیانه سفیری از سوی حکومت تونس هدایایی را تقدیم سلطان می کرد ـ و هیچگاه عثمانیان درصدد برنیامدند که تونس را مجدداً تحت سلطهٔ کامل خود درآورند.

در زمان تسلط عثمانیان بر تونس حکام این منطقه نخبگان مذهبی را از نظر سیاسی تحت کنترل خود در آوردند (به همان روش حفصیان). در دورهٔ حکومت حسینیان دو مکتب فقهی مالکی و حنفی دارای قضاتی برای خود بودند، فردی به عنوان قاضی کاخ سلطنتی قرار داشت، عالم دیگری عنوان قاضی ویژهٔ مأموران اخذ مالیات را داشت، و فرد دیگری نیز با عنوان قاضی خزانه داری مسؤولیت رسیدگی به املاك فاقد وارث را عهده دار بود. به علاوه قضات و مفتیان مهم در شورای بای ها شرکت داده می‌شدند. بای اختیار عزل و نصب قضات، مفتیان، معلمان مدارس، و شیوخ زوایای صوفیگری را در دست داشت. بنا براین در زمان تسلط عثمانیان بر تونس تشکیلات مذهبی این منطقه با وجود این که شدیداً منسجم و نظام یافته بودند اما به دولت و نخبگان حاکم وابستگی داشتند. در این زمان قبایل روستایی تونس نیز تحت کنترل حکومت مرکزی درآمدند. عثمانیان قدرت قبایل بزرگ و رؤسای نیرومند آن ها را در هم شکستند و تنها قبایل و گروه های کوچك و ضعیف را به جای خود باقی گذاشتند. تونس در این زمان دارای شصت قائد (فرماندار منطقه‌ای)، و دوهزار شیخ محلی بود. با این حال بیشتر مناطق روستایی نیمه مستقل بودند و عمدتاً تحت ادارهٔ خانواده‌های متنفّذ، انجمن های صوفیگری، و اتحادیه‌های سیاسی محلی قرار داشتند.

با مهاجرت مسلمانان اسپانیایی به شمال آفریقا جمعیت یکجانشین و تاجر پیشهٔ تونس افزایش یافت. شعرا، کاتبان، دانشمندان، و سربازان بسیاری از اندلس به حفصیان پناه بردند. بسیاری از این افراد جذب ارتش گردیدند. بعد از سقوط گرانادا در سال ۱۴۹۲ در اثر فشارهای فزایندهٔ مسیحیان، مسلمانان اسپانیا در طی جریانی منظم و تدریجی به شمال

آفریقا مهاجرت کردند که نقطهٔ اوج این جریان زمانی است که مسلمانان از موریسکوس[1] اخراج شدند (در آغاز قرن هفدهم). بسیاری از اندلسی‌های مهاجر در «زقاق اندلس» یا دیگر حومه‌های شهر تونس سکنی گزیدند. اینان روستاهای متعددی را احداث کردند، به تولید زیتون، ابریشم، و انگور پرداختند، و به سبک و سیاق اسپانیایی خود سیستم‌های جدید آبیاری، آسیاب ها، باغ ها و تاکستان های متعددی را در این منطقه بوجود آوردند. جمع‌آوری مالیات از اندلسی‌ها در اختیار خود آن ها گذاشته شده بود؛ در این منطقه فردی با نام «شیخ الاندلس» نمایندهٔ اندلسی‌ها و مسؤول وصول مالیات ها بود. این جامعهٔ متمدن زبان خود را حفظ کرد و مساجد و مدارس متعددی را در تونس احداث نمود.

تا اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم اقتصاد تونس اقتصادی سنتی بود. کلاً اقتصاد تونس تا این زمان به دو بخش تقسیم می‌شد یکی بخش کشاورزی و چادر نشینی خود بسنده و دیگری بخش تجارت بین المللی. تونس کالاهایی از قبیل گوشت، پشم، روغن زیتون، پوست، موم، خرما، و اسفنج را صادر می کرد و در عوض کالاهایی مثل پارچه و کاغذ را وارد می‌نمود. بای های این منطقه نیز در فعالیت های تجاری شرکت داشتند. آن‌ها مالیات های مردم را به صورت گندم و پشم دریافت می کردند و آن ها را به بازرگانان اروپایی می‌فروختند. در قرن هیجدهم علی پاشا (۸۲ ـ ۱۷۵۹) و حمّود پاشا (۱۸۱۳ـ۱۷۸۲) برای به حداکثر رساندن درآمدهای تجاری تونس تدابیری را اتخاذ کردند. آن ها با استفاده از فرصت ناشی از وقوع جنگ در اروپا فعالیت های تجاری در تونس را گسترش دادند، بنادر این منطقه را توسعه دادند، و از تولید پارچه حمایت کردند.

صنعت تولید کلاه نمدی که توسط اندلسی‌ها وارد تونس شده بود یکی از مهمترین صنایع تونس به شمار می‌رفت. کلاهی بانام «شاهیه» از جمله کلاههایی بود که در این منطقه تولید می‌شد. این کلاه در سرتاسر مدیترانه ـ توسط مسیحیان، یهودیان، ارمنی ها، و مسلمانان ـ استفاده می‌شد و در امپراتوری عثمانی، بالکان، و ایران نیز به طور گسترده‌ای رواج داشت. تداوم تولید این گونه کلاهها وابسته به تداوم تجارت بین المللی بود. چرا که

1. Moriscos

پشم لازم برای ساخت این کلاهها از اسپانیا، مواد رنگی مورد لزوم در ساخت آن ها از پرتغال، و زاج سفید مصرفی در تولید آن ها از روم می آمد. صدها کارگاه در تونس تولیدکنندهٔ این گونه کلاهها بودند. میزان تولید این کارگاه ها جمعاً به ۱۰۰۰۰۰ دوجین در سال می رسید. بین ۱۵ تا ۵۰ هزار نفر در تولید و تجارت این محصول فعالیت داشتند. تونسی ها اگر چه در تولید این کالا با مشکلاتی از جمله مقررات سخت بای ها، کنترل اروپاییان بر مواد خام، سازماندهی ضعیف گروهی، و هزینهٔ بالای تولید روبه رو بودند اما این مزیت را داشتند که می توانستند نیاز بازار را دریابند و کالایی متناسب با آن تولید کنند.

با این حال در اواخر قرن هیجدهم اقتصاد تونس رو به زوال نهاد. این منطقه از سال ۱۷۸۴ تا سال ۱۸۲۰ مکرراً با نابودی محصولات کشاورزی و شیوع طاعون روبه رو شد. جایگزینی روغن زیتون به جای گندم به عنوان مهمترین کالای صادراتی یکی از پیامدهای این مصیبت ها می باشد. در ضمن در اواخر قرن هیجدهم شرایط تجارت در مدیترانه نیز به ضرر تونس تغییر کرد. در این زمان در اثر رقابت فرانسه کلاه شاهیه بازار خود را از دست داد. در واقع انقلاب صنعتی و افزایش فوق العادهٔ سطح تولید در اروپا صنعت تولید کلاه در تونس را تحت تأثیر خود قرار داد. بدین ترتیب این صنعت بسیار سودمند که روی آن سرمایه گذاری بسیاری هم شده بود رو به زوال و نابودی گذاشت. در ضمن در اواخر قرن هیجدهم قیمت روغن زیتون نیز شدیداً کاهش یافت و به علت مواجه شدن تونس با تراز منفی پرداخت ها واردات کالاهای صنعتی و لوکس به این منطقه متوقف شد.

علی رغم مواجهه با زوال اقتصادی نخبگان حاکم بر تونس در صدد برآمدند ارتش و دستگاه اداری خود را تقویت کنند. از این رو آن ها مالیات ها و انحصارات اقتصادی خود را افزایش دادند و تولید کنندگان روغن زیتون را مجبور کردند که این کالا را با قیمتی ارزان به آن ها بفروشند. به علاوه در زمان احمد بای (۵۵-۱۸۳۷) قدرت اشراف محلی درهم شکسته شد و روند جمع آوری مالیات ها تحت کنترل متمرکز دولت درآمدند. در سال ۱۸۶۳ نیز دولت برای پرداخت دیون خود مجدداً مالیات ها را افزایش داد که در نتیجهٔ آن در سال ۱۸۶۴ شورش بزرگی توسط کشاورزان برپا گردید. این شورش به سراسر تونس سرایت کرد اما به علت عدم وجود هماهنگی بین گروه های شورشی به تدریج سرکوب شد.

نفوذ سیاسی و اقتصادی بیگانگان در تونس به همراه مواجهۀ این منطقه با زوال داخلی دو عاملی بودند که باعث وابستگی کامل تونس به قدرت های اروپایی شدند. تا دهۀ ۱۸۴۰ دولت تونس دیگر به هیچ وجه از درآمد کافی برای حفظ ارتش خود برخوردار نبود. استقراض از بانک های اروپایی نیز منجر به ورشکستگی حکومت در سال ۱۸۶۷ گردید. در سال ۱۸۶۹ این دولت مجبور شد که اجازه دهد هیئتی مرکب از نمایندگان فرانسوی، بریتانیایی، و ایتالیایی مالیات های تونس را جمع آوری کنند و درآمدهای حاصل را در راه پرداخت دیون این کشور مصرف کنند. نهایتاً با تشکیل «کنگرۀ برلین» موانع موجود بر سر راه برقراری سلطۀ کامل خارجی بر این کشور برداشته شد. در این کنگره تصمیم گرفته شد که بخش هایی از بالکان را روسیه تصرف کند، قبرس در اختیار بریتانیاقرار بگیرد، و فرانسه نیز تونس را تحت الحمایۀ خود کند. بدین ترتیب در سال ۱۸۸۱ رسماً تونس تحت الحمایۀ فرانسه اعلان شد. خلاصه اگر چه تونس توانست خود را از سلطۀ عثمانیان برهاند و ساختار حکومتی متمرکز خود را حفظ کند اما زوال و ضعف اقتصادی آن راه اشغال و تصرف این منطقه توسط اروپاییان را هموار کرد.

درحالی که تونس قرن ها شاهد حاکمیت دولت ها و حکومت های مختلف در درون خود بود منطقه‌ای که ما اکنون به عنوان الجزایر می‌شناسیم تا سال ۱۵۲۹ عملاً هیچ حکومت بزرگ و یکپارچه‌ای را تجربه نکرده بود. اگر چه امیرنشین هایی توسط خوارج و یا سلسله هایی توسط قبایل مختلف در این منطقه دایر گردیده بودند. اما هیچ حکومت مرکزی و هیچ هویت سرزمینی در این منطقه ظاهر نشده بود. این منطقه از قرن سیزدهم تا قرن پانزدهم عمدتاً تحت کنترل حفصیان قرار داشت. اما در جریان قرن پانزدهم ساختار اجتماعی این منطقه به تدریج تغییر کرد. در این قرن صوفیان بزرگ برای خود پیروانی را جمع کردند و زمین های گسترده‌ای را به عنوان هدیه از سوی پادشاهان محلی یا از سوی طرفداران خود دریافت نمودند. آنان در بین کشاورزان خرده پا از نفوذ بسیاری برخوردار شدند. از این قرن به بعد ساختار سیاسی الجزایر برپایۀ گروه های قبیله‌ای یا خانوادگی، گروه های تحت رهبری صوفیان، و رژیم های سیاسی قرار گرفت.

اولین دولت بزرگ و یکپارچۀ الجزایر ثمرۀ فتح این منطقه توسط عثمانیان بود.

خیرالدین بارباروس در سال ۱۵۲۹ با کمك ینی‌سری‌ها الجزایر را اشغال کرد. بدین ترتیب از این سال تا سال ۱۵۸۷ الجزایر تحت سلطهٔ یك بیگلربیگی (فرماندار ایالتی) که ازسوی ینی‌سری ها حمایت می‌شد قرار گرفت. این فرد که مستقیماً از سوی سلطان استانبول انتخاب می‌شدفرماندهٔ نیروهای دریایی و زمینی عثمانی در مدیترانهٔ غربی نیز بود. حکومتی که توسط عثمانیان در الجزایر برپا گردید علی‌رغم مواجهه با مشکلات بسیار به یك امپراتوری خاورمیانه‌ای تبدیل شد. این رژیم در سال ۱۵۵۱ تلمسن و در سال ۱۵۵۵ بوگی را متصرف شد و همچنین توانست دیگر قسمت های الجزایر را نیز به قلمرو عثمانیان بیفزاید. به علاوه در سال ۱۵۷۴ نیز تونس به قلمرو عثمانیان افزوده شد. در عین حال تلاش های عثمانیان برای برقراری سلطهٔ خود بر مراکش با ناکامی روبه‌رو شد. در واقع پیشروی عثمانیان در مراکش با ظهور یك دولت نیرومند در این منطقه و برقراری تعادل قوا بین عثمانیان و هابسبورگ های اسپانیا متوقف شد. در سال ۱۵۸۰ بین عثمانیان و هابسبورگ پیمان صلحی منعقد شد که براساس آن مراکش به عنوان دولتی حایل بین این دو امپراتوری بزرگ مدیترانه‌ای محسوب می‌شد. انعقاد این پیمان نقش مهمی در حفظ موجودیت کشور مراکش داشت. همچنین براساس این پیمان بیشتر نقاط شمال آفریقا یعنی از مصر تا مرزهای مراکش تحت سلطهٔ عثمانیان قرار گرفت.

به دنبال پایان یافتن مبارزات عثمانی ها در مدیترانهٔ شرقی کنترل مستقیم عثمانیان برالجزایر کم کم سست گردید. با ظهور و افزایش قدرت فرماندهٔ ارشد ینی سری ها (آقا) و فرماندهٔ ناوگان جنگی عثمانی (رئیس) در این منطقه قدرت و توانایی فرماندار منصوب ازسوی حکومت مرکزی به تدریج تحلیل رفت تا این که در سال ۱۶۵۹ «آقای» ینی‌سری‌ها حاکم الجزایر شد. از سال ۱۶۸۹ تا سال ۱۸۳۰ الجزایر تحت حکومت دای‌ها و نخبگان ینی سری ترك قرار داشت. در این دوره با وجود این که دولت الجزایر خراجگزار استانبول بود و هر سال مبلغی را به عنوان خراج به سلاطین عثمانی می‌داد اما در واقع دولتی مستقل بود.

مشروعیت این رژیم بر پایهٔ توان نظامیش، مبارزه علیه کفار، و پرستیژ و اعتبار حاصل از اتحاد و پیوند با سلاطین عثمانی قرار داشت. این رژیم یك نظام قضایی دوگانه را در

الجزایر پیاده کرد: یکی برای حنفیان (نخبگان ترك در الجزایر پیرو آئین حنفی بودند.) و دیگری برای مالکی ها (مردم محلی عمدتاً مالکی بودند.). هر یك از این دو نظام قضات و مفتیان ویژهٔ خود را داشت که توسط سلاطین عثمانی انتخاب می‌شدند. در هنگام بروز اختلاف بین دادگاه های قضایی مختلف یك هیئت حل اختلاف متشکل از قضات، مفتیان و علمای مهم مذهبی حکم نهایی را صادر می کرد. اما به هر حال چنانچه به نظر می‌رسد علمای الجزایر در دوران این رژیم فاقد تشکیلات اداری گسترده‌ای بودند و همچنین نظام آموزشی این منطقه از سوی دولت مورد حمایت قرار نمی گرفت. در این زمان هیچ نهاد مذهبی که قابل مقایسه با مدرسه قراویین در فاس یا مسجد زیتونه در تونس باشد در الجزایر وجود نداشت.

تکیه گاه اصلی این رژیم نیروهای نظامی آن بودند. ارتش این رژیم که «اجاق» نامیده می‌شد تنها متشکل از سربازان ترك بود و حدوداً بالغ بر ۱۵ هزار نفر می‌شد. فرزندان سربازان ترك و زنان نمی توانستند در این ارتش خدمت کنند اما از آن ها به عنوان نیروهای شبه نظامی (کولوقلیس) استفاده می‌شد. دای توسط فرماندهان نظامی انتخاب می‌شد. وی تنها مسؤولیت ادارهٔ شهر الجزیره و حومهٔ آن را بر عهده داشت. مابقی قسمت های الجزایر به سه منطقه تقسیم شده بود (کنستانتین، مسکره، و تیتری) که هر یك توسط فردی منصوب از سوی دای اداره می گردیدند. این افراد بای نام داشتند. آن ها با تکیه بر ینی سری‌های تحت فرمان خود، شبه نظامیان کولوقلیس، و نیروهای وفادار قبیله‌ای بر قلمرو خود حکومت می کردند. بای ها نیز برای هر بخشی از قلمرو خود فردی را به نام «قائد» منصوب می کردند تا رهبران قبایل محلی را تحت کنترل نگه دارد، مالیات های محلی را جمع آوری کند، دعاوی حقوقی را حل و فصل نماید، و بر بازارهای محلی اعمال نظارت کند.

به غیر از مناطقی که تحت کنترل مستقیم رژیم الجزایر قرار داشتند مناطق دیگری نیز بودند که تحت نفوذ رهبران مذهبی و قبیله‌ای قرار داشتند. برخی از این رهبران مطیع و فرمانبردار حکومت شدند و برخی دیگر استقلال خود را حفظ کردند. رژیم الجزایر برای جلب حمایت و اطاعت رهبران محلی آن ها را مورد احترام قرار می‌داد، مساجد و مراقدی را برای آن ها می‌ساخت، آن ها را به پستهای قضایی می گماشت، زمین هایی را به آن ها

واگذار می کرد، و مبالغی از در آمدهای مالیاتی را به آن ها اعطا می نمود. گروه های قبیله‌ای که در کنار مرز مراکش مستقر بودند و تحت رهبری صوفیان این منطقه قرار داشتند از قدرت و اهمیت بسیاری برخوردار بودند اما گروه هایی که در منطقهٔ کنستانتین و در کنار مرز تونس مستقر بودند و تحت رهبری صوفیان این مناطق قرار داشتند قدرت و اهمیت کمتری داشتند. مناطقی از جمله کابیله[1]، اورس، و صحرا نیز در دوران این رژیم کاملاً خودمختار باقی ماندند.

این رژیم مقرر کرده بود کلیهٔ کسانی که می خواهند وارد تجارت شوند و یا در بازار به کار مشغول شوند باید از «آقای» ینی سری‌ها اجازه نامه دریافت کنند. این قانون در حفظ کنترل دولت بر مناطق شهری و روستایی مؤثر بود. اخذ این اجازه نامه‌ها در منطقهٔ کابیله از اهمیت خاصی برخوردار بود زیرا جمعیت بسیاری در این منطقه ساکن بودند و حیات اقتصادی این منطقه به صادرات روغن زیتون، انجیر، صنایع دستی، و مازاد نیروی کار وابسته بود. در هر سال اشراف کابیله کاروان بزرگی را شامل روغن زیتون و انجیر به راه می انداختند و در بازگشت غلات و حیوانات مورد نیاز مردم را وارد می کردند. در جنوب الجزایر نیز دولت با کنترل بر قیمت غلات و وضع مالیات بر شتر توانست مردمان کوچ‌نشین را تحت کنترل خود در آورد. این رژیم برای وادار کردن مردمان قلمرو خود به پرداخت مالیات از واحدهای نظامی استفاده می کرد.

در جریان قرن شانزدهم الجزایری‌ها از طریق راهزنی دریایی سود سرشاری به‌دست می آوردند. راهزنان الجزایری در این دوره کشتی های اروپایی را محاصره می کردند، کالاهای آن ها را تخلیه می کردند و خدمهٔ آن ها را نیز به عنوان برده می‌فروختند. بخشی از درآمدهای حاصل از راهزنی برای حمایت از حکومت اختصاص می‌یافت، بخشی برای بازپرداخت به بازرگانانی که در این زمینه سرمایه گذاری می کردند مصرف می‌شد، و بخشی نیز صرف ساخت مساجد و اماکن مذهبی می گردید.

با این حال در قرن هیجدهم قدرت حکومت مرکزی رو به زوال نهاد. در این قرن

---

۱. قابیلی یا قبیله

دولت با کاهش شدید درآمدهای تجاری و درآمدهای حاصل از راهزنی دریایی مواجه شد. قدرت دریایی الجزایر در این زمان چنان کاهش یافت که دای برای حفظ ارتباط نظامی خود با امپراتوری عثمانیان مجبور بود به کشتی‌های اروپایی متوسل شود. دولت الجزایر همچنین برای جبران کاهش درآمدهای تجاری و درآمدهای حاصل از راهزنی دریایی خود از یك طرف میزان اخذ مالیات از نواحی روستایی را افزایش دادو از طرف دیگر درصدد جلب حمایت بازرگانان یهودی، فرانسوی، و انگلیسی برآمد.

در آغاز قرن نوزدهم رابطهٔ بین رژیم ترك الجزایر و فرقه های صوفیگری بهم خورد. در طول سال های ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ شورش های پراکندهٔ متعددی توسط فرقه‌های دارقوه، قادریه، و تیجانیه برپا شد. با توجه به این که فرقه‌های صوفیگری این منطقه هریك در ناحیهٔ خاصی رواج داشتند ـ رحمانیه در کابیله، تیجانیه در صحرا، و دارقوه در اورانیه ـ شورش هایی که توسط آن ها برپا شدند نتوانستنددر سطحی فراگیر گسترش یابند. بنابراین پراکندگی فرقه‌های صوفیگری به همراه کمی تعداد طرفداران این فرقه‌ها، وجود تشکیلات بزرگ قبیله‌ای که با فرقه‌های صوفیگری در رقابت بودند، و همچنین وجود دشمنی و خصومت بین تیجانیه و دارقوه از عوامل عدم شکل گیری یك گروه مخالف واحد علیه رژیم حاکم بودند.

از این رو رژیم ترك حاکم بر این منطقه توانست هویت سرزمینی الجزایر را مشخص کندو در منطقهٔ بین تونس و مراکش دولت متمرکزی را بوجود بیاورد. نظام حکومتی در این رژیم شدیداً نهادینه بود. اما با این حال این رژیم بر مناطق تحت سلطهٔ خود تسلط کامل نداشت، چرا که جوامع روستایی الجزایر مستقل از حکومت زندگی می کردند. توانایی این رژیم در کنترل مناطق حاشیه‌ای نیز به قدرت نظامی ینی سری‌ها بستگی داشت. در طول دو قرن شانزدهم و هفدهم دولت الجزایر دارای ارتشی کوچك اما نیرومند و کارکشته بود. این ارتش توانست کلیه ائتلاف های قبیله‌ای را که در الجزایر تشکیل می‌شد سرکوب کند. اما در قرن هیجدهم با کاهش اعزام نیرو از آناتولی به الجزایر و همچنین با توزیع گستردهٔ سلاح های مدرن در بین گروه های مخالف تسلط دستگاه حاکمه بر منطقه کاهش یافت. به‌علاوه در این قرن رژیم حاکم به کمك های مالی خارجی نیازمند گردید که در نتیجهٔ آن

مشروعیت و مقبولیتش کاهش یافت. به طور کلی در جریان قرن هیجدهم رژیم حاکم بر الجزایر تنها در برخی از مناطق از نیروی نظامی و ابزارهای اقتصادی کافی برای مطیع کردن رهبران مذهبی و قبیله‌ای برخوردار بود. در مناطق دیگری که دولت فاقد نفوذ بود صوفیان و طرفداران آن ها قدرت داشتند. بدین ترتیب رژیم مذکور در این قرن یك رژیم دوپاره بود، یعنی رژیمی که تنها بر بخشی از قلمرو اسمی خود نفوذ مؤثر داشت. به علاوه در اوایل قرن نوزدهم با تهاجم فرانسوی ها به الجزایر (۱۸۳۰) توازن قوا بین حکومت و گروه های مخالف به هم خورد و این گروه ها بیش از پیش قدرت یافتند.

در مراکش نیز همانند تونس به دنبال شکست مهادیان نوع جدیدی از حکومت اسلامی بوجود آمد. مرادیان و مهادیان پایه‌های تشکیل یك حکومت سرزمینی و رژیم متمرکز را در این منطقه بنیاد نهادند. بعد از مهادیان به ترتیب سلسله‌های مرینی، سعدیان، و علوی‌ها در مراکش تشکیل گردیدند که هر یك با یك دورهٔ ثبات سیاسی و یك دورهٔ زوال سیاسی مواجه شدند.

مرینی‌ها که رهبری ائتلافی از بربرهای زناتا را در دست داشتند توانستند مهادیان را شکست دهند و در طی سال های ۱۲۴۴ تا ۱۲۷۴ به تدریج کلیهٔ مناطق مراکش را به تصرف خود در آورند. یك شهر درباری و یك دستگاه اداری کوچك خانوادگی هستهٔ حکومتی مرینی‌ها در مراکش را تشکیل می‌دادند. شهر درباری مذکور که «فاس جدید» نام داشت و در سال ۱۲۷۵ احداث گردید محل زندگی و کار پادشاه، خانوادهٔ وی، مقامات حکومتی، و نیروهای نظامی بود. در این شهر شبه نظامیان کاستیلی و کاتالونیایی نیز مستقر بودند. سلسلهٔ مرینی ها مورد حمایت ائتلافی از قبایل مراکشی که مناطق جنوبی اطلس را در کنترل خود داشتند ـ از جمله بنومرین و بنومعقل ـ و همچنین مورد حمایت بربرهای زناتا که در منطقهٔ اطلس والجزایر زندگی می کردند قرار داشت. این سلسله بر دشتهای مرکزی و شمالی مراکش کنترل خوبی داشت اما در مناطق کوهستانی از نفوذ چندانی برخوردار نبود. مرینی ها برای مشروعیت بخشیدن به رژیم خود در اوایل کار نماز جمعه را با نام خلفای حفصی می خواندند و پادشاهان خود را «امیر المسلمین» می خواندند. اما به تدریج آن ها اسلام مهادیان را کنار گذاشتند، خود را به عنوان حامیان اسلام اهل تسنن

معرفی کردند و به حمایت از علما و مدارس اسلامی پرداختند. به علاوه در سال ۱۴۳۷ با کشف مرقد ادریس دوم مرینی‌ها فرقه‌ای را حول محور وی تشکیل دادند و سعی کردند بدین ترتیب مشروعیت خود را افزایش دهند.

با این حال رژیم مرینیان در دوران حیات خود با یك سری مشکلات اقتصادی رو به رو شد و به تدریج تضعیف گردید. ایجاد تحولات گسترده در تجارت بین المللی در طول قرن چهاردهم تأثیر منفی و زیانبخشی بر رونق اقتصادی مراکش داشت. در این قرن پادشاهی مالی بخش های جنوبی مسیرهای تجاری صحرا ـ سودان را تحت کنترل خود درآورد و همچنین باعث احیای مسیرهای تجاری شد که از تلمسن، بوگی، تونس و مصر می گذشتند. بدین ترتیب سهم مراکش از درآمدهای حاصل از ترانزیت کالا به طور چشمگیری کاهش یافت. به علاوه دراین قرن تجارت مدیترانه‌ای این منطقه نیز رو به زوال گذاشت. واردات مراکش در این قرن عبارت بودند از فلزات، ابزارآلات، پارچه، لباس های پشمی، ادویه جات، و شراب. صادرات این منطقه نیز شامل چرم، پوست، فرش، پشم، مرجان، غلات، برده، و شکر می‌شدند.

در آغاز قرن پانزدهم پرتغالی ها تلاش هایی را برای برقراری سلطهٔ سیاسی و تجاری خود بر مدیترانهٔ غربی آغاز کردند و بدین ترتیب زیان های بیشتری بر مراکش وارد آمد. آن ها در سال ۱۴۱۵ سئوته و در سال ۱۴۷۱ طنجه را متصرف شدند، و در جریان سال‌های ۱۴۸۶ و ۱۵۵۰ به تدریج موقعیت خود بر سواحل مراکش در کنار اقیانوس اطلس را تثبیت کردند. پرتغالی ها در فکر تصرف مناطق داخلی آفریقا نبودند و تنها گاهگاهی آن هم برای جلوگیری از قدرت گرفتن مردمان محلی به این مناطق حمله می کردند. در واقع آن ها فقط در نظر داشتند مناطق ساحلی آفریقا را متصرف شوند تا بدینوسیله به مسیر مستقیمی برای تجارت با منطقهٔ سودان دست یابند.

تهاجمات و تهدیدات پرتغالی‌ها در مدت زمان کوتاهی باعث ایجاد بحران اقتصادی و بحران مشروعیت در مراکش شد. به دنبال این تهاجمات تعادل شکنندهٔ بین دولت و قبایل به هم خورد و گروه های قبیله‌ای از قدرت بیشتری نسبت به حکومت برخوردار شدند. از این رو بنومعقل در مناطق جنوبی اطلس امپراتوری کوچکی را برای خود بوجود

آوردند. آن ها کنترل سجلماسه را در دست گرفتند و علی‌رغم به رسمیت شناختن سلطهٔ مرینی‌ها بر خود حکومت مستقلی را در آن جا بنیان نهادند. حکومت مرینیان نهایتاً توسط رهبران قبیله‌ای سرنگون شد. واتاسیدها که یکی از قبایل متحد مرینی‌ها بودند در سال ۱۴۲۸ به عنوان نایب السلطنه قدرت را در مراکش در دست گرفتند و سپس در سال ۱۴۷۲ حکومت سلطنتی جدیدی را در این منطقه بوجود آوردند که تا سال ۱۵۴۹ دوام آورد. به علت ضعیف بودن حکومت واتاسیدها مردمان چادرنشین بر تلاش خود برای کسب منافع بیشتر افزودند که این عمل باعث تخریب هر چه بیشتر کشاورزی شد. ضعف واتاسیدها همچنین این امکان را برای پرتغالی‌ها فراهم کرد که بنادر ساحلی متعددی را در مراکش به تصرف خود در آوردند.

به دنبال رویارویی مراکش با افول اقتصادی و سیاسی در زمان مرینی‌ها و واتاسیدها صوفیگری در این منطقه گسترش یافت. صوفیان مراکش عمدتاً دانشمندان مذهبی بودند که در میان جوامع روستایی زندگی می کردند. در مراکش قرن چهاردهم کسی صوفی تلقی می‌شد که عالم به علوم عرفان، فقه، و ادبیات باشد و در عین حال آئین‌ها و اعمال عرفانی خاص خود را داشته باشد. در این زمان صوفی کامل به عنوان مظهر ابعاد معنوی پیامبر که خود نمادی از واقعیت الهی بود شناخته می‌شد. در این قرن صوفیان نه تنها به خاطر وجود ویژگی های شخصی خود مورد تکریم قرار می گرفتند بلکه آن ها به این دلیل که نمادی از «صورت محمدیه» ـ صفات خوبی که متعلق به جهان معنوی هستند اما در وجود پیامبر نیز تجمع یافته‌اند ـ بودند نیز محترم شمرده می‌شدند. صوفیان در این قرن در مراکز آموزشی و عبادی ویژهٔ خود که زوایا نام داشتند متمرکز بودند. آن ها هیچگونه عملکرد و نقش سیاسی نداشتند.

اما با زوال قدرت حکومت مراکش در قرن پانزدهم و اشغال بخش هایی از این منطقه توسط پرتغالی‌ها سلسلهٔ حاکم که ناتوانی خود را در دفاع از اسلام به نمایش گذاشته بود شدیداً مورد مخالفت و نفرت مردم قرار گرفت. در این قرن صوفیگری به عنوان عامل سازمان دهنده و بسیج کنندهٔ مردمان محلی علیه پرتغالی‌ها وارد عمل شد و لذا از اهمیت خاصی برخوردار گردید. صوفیان این قرن ائتلاف های قبیله‌ای متعددی را در سطح محلی

تشکیل دادند و خود رهبری آن ها را برعهده گرفتند. به علاوه با ورود طریقت های صوفیگری سازماندهی صوفیان در این منطقه بسیار افزایش یافت. با ورود طریقت‌های صوفیگری به مراکش زوایای متعدد بزرگی در این منطقه ساخته شدند. به علاوه تحت نفوذ شخصیت ابوعبدالله محمد جزولی (وفات ۱۴۶۵) زوایای کوچك بسیاری در این منطقه به زوایای بزرگتر پیوستند و بدین ترتیب باعث تقویت بیشتر سازماندهی صوفیان شدند. وفاداری به شیوخ طریقت، «ذکر» های مشترك، و مراسم پاگشایی مشترك از جمله عوامل ایجاد پیوند بین اعضای یك طریقت در این منطقه بودند.

همچنین با ارائهٔ تعریف جدیدی از مشروعیت مذهبی نفوذ و قدرت صوفیان در این منطقه افزایش یافت. در این قرن صوفیان به عنوان فرزندان پیامبر معرفی شدند و لذا مشروعیت آن ها بر دو پایه قرار گرفت: یکی پیروی و الگوگیری آن ها از پیامبر و دیگری هم تبار بودن با وی. در این قرن اخلاف پیامبر (جمع آن شرفا) در جامعهٔ مراکش طبقهٔ ممتاز و برجسته‌ای را تشکیل می‌دادند. بخشی از درآمدهای حاصل از موقوفات به این گروه اختصاص می‌یافت. سادات ساکن در مراکش تحت رهبری فردی با نام «نقیب» قرار داشتند. وی به عنوان قاضی، مسؤول ثبت و حفظ اسناد، و همچنین به عنوان حافظ منافع گروه در جامعهٔ مراکش فعالیت می کرد. با آغاز زوال حکومت مرینی‌ها شرفا توانستند این عقیده را جا بیندازند که نظارت بر امور سیاسی مراکش حق آن ها است. از این زمان به‌بعد بود که صوفیان مراکش و پادشاهانی که بر این منطقه حکومت می‌یافتند خود را از شرفا (سادات) معرفی می کردند.

به هر حال در جریان قرن پانزدهم به دنبال تشکیل انجمن های صوفیگری و ارائه تعریف جدیدی از مشروعیت مذهبی ساختار جامعهٔ مراکش دچار تحولات عمیقی شد. تشکیلات اجتماعی جدیدی که حول محور صوفیان و شرفا در این قرن شکل گرفتند با نظام سیاسی موجود در تضاد بودند. در نتیجهٔ شکل گیری این تشکیلات ائتلاف های محلی متعددی در حمایت از صوفیان بوجود آمدند. و لذا دیگر هیچ فردی نمی توانست بدون جلب حمایت صوفیان و انجمن های صوفیگری در مراکش به قدرت برسد و یا در قدرت باقی بماند.

خلاصه این که در قرن پانزدهم مراکش نیز همانند تونس و الجزایر جامعه‌ای بود متشکل از یك حکومت مرکزی که کنترل شهرها را در دست داشت و یك جامعهٔ روستایی که تحت رهبری صوفیان قرار داشت. البته در جریان دو قرن پانزدهم و شانزدهم حکومت مرکزی مراکش به تدریج تضعیف شد و گروه هایی که تحت رهبری صوفیان قرار داشتند به نیروی غالب در این منطقه تبدیل شدند، اما نهایتاً در اواخر قرن شانزدهم سعدیان قدرت را در دست گرفتند و به حاکمیت برتر دست یافتند. نخستین فعالیت نظامی سعدیان برپایی جهاد به رهبری «محمدالمهدی» علیه قلعهٔ پرتغالی «اغادیر» بود. محمد با این اقدام مورد توجه صوفیان و رهبران قبیله‌ای قرار گرفت و به عنوان «امیر» سوس برگزیده شد. امیرنشینی که بدین ترتیب توسط سعدیان تشکیل گردید سعی کرد تا با توسعهٔ کشتزارهای نیشکر و گسترش تجارت طلا با سودان منابع مالی لازم برای خود را تأمین کند. این امیرنشین پس از مدتی نیروهای خود را بسیج کرد و توانست کلیهٔ مناطق مراکش را به تصرف درآورد. در همین زمان پرتغالی‌ها و عثمانیان نیز درصدد تصرف مراکش بودند. اما پرتغالی‌ها در سال ۱۵۷۸ از سعدیان شکست خوردند و بدین ترتیب از صحنه خارج شدند؛ عثمانیان نیز در اثر برقراری تعادل قوا بین آن ها و هابسبورگی ها نتوانستند کاری از پیش ببرند. از این رو سعدیان توانستند دولت مستقلی را در مراکش تشکیل دهند که از سال ۱۵۵۴ تا سال ۱۶۵۹ در رأس کار بود.

درحالی که در الجزایر و تونس نهادهای حکومتی عثمانی مستقر شدند سعدیان در مراکش الگوی حکومتی دیگری را پیاده کردند. مشروعیت رژیم سعدیان از یك سو همانند رژیم عثمانیان برپایهٔ خدمت آن ها به اسلام و انجام جهاد در راه اسلام قرار داشت و از سوی دیگر از رسیدن تبار آن ها به پیامبر ناشی می‌شد. رژیم عثمانیان فاقد این نوع از مشروعیت بود. سعدیان با استناد به ادلهٔ تبار شناختی، با استناد به پیروی کامل خود از تعالیم پیامبر، و همچنین با ادعای تجلی صفات الهی در وجود خود مدعی بودند که از تبار محمد(ص) می‌باشند. به علاوه آن ها با انتقال جسد الجزولی به شهر مراکش سعی کردند به صوفیان نزدیك شوند. مرقد جزولی در مراکش به نماد ائتلاف و اتحاد انجمن‌های مختلف صوفیگری در این منطقه تبدیل شد. سعدیان همچنین روز تولد پیامبر را به عنوان مهمترین

عید مذهبی در مراکش قرار دادند.

گرامیداشت روز تولد پیامبر خود باعث افزایش اهمیت ادعاهای سیاسی سعدیان گردید. این عمل مورد توجه انجمن های صوفیگری نیز قرار گرفت زیرا که آن ها هم مدعی دارابودن ارتباط مادی و معنوی با محمد بودند و از سوی دیگر این عمل باعث ایجاد نزدیکی و علاقهٔ بیشتری در مردم نسبت به چهرهٔ اصلی اسلام یعنی محمد(ص) می گردید. به هر حال سلاطین سعدی با تکیه بر قدرت اجرایی و اداری خود، با تکیه بر «برکت» خود (توانایی شفاعت کردن از بندگان در نزد خدا)، با تکیه بر میراث پدریشان، و همچنین با تکیه بروفاداری قبایل، مردمان شهری، و نیروهای نظامی برمراکش حکومت می کردند. سلطان‌نشین سعدیان توانست در سرزمینی که مفاهیم قبیله‌ای و صوفیانه حاکم بودند نوعی اتحاد و یکپارچگی مذهبی برقرار کند؛ از این نظر این سلطان نشین شبیه رژیم صفویان می‌باشد.

منصور (۱۶۰۳ـ۱۵۷۸) به عنوان سلطان بزرگ رژیم سعدیان شناخته می‌شود. او با استخدام مزدوران اسپانیایی، ترك، و آفریقایی در ارتش خود توانست توان نظامی خود را بیش از پیش افزایش دهد. در سال ۱۶۰۳ از مجموع ۴۰۰۰۰ نفری که در ارتش مراکش خدمت می کردند ۴۰۰۰ نفر اروپایی، ۴۰۰۰ نفر اندلسی، و ۱۵۰۰ نفر ترك بودند. منصور همچنین ارتش خود را با توپ های مدرن تجهیز کرد و استحکاماتی را برای استقرار این توپ ها در شهرهای تازا، فاس، و مراکش احداث نمود. در این زمان دو کشور انگلیس و هلند که همانند مراکش با امپراتوری هابسبورگ دشمنی داشتند کشتی، توپ، و باروت مورد نیاز مراکش را تأمین می کردند. منصور همچنین با کمك قبایل وفادار به خود توانست کنترل دشت های مراکش شمالی و مناطق ساحلی در کنار اقیانوس اطلس را در دست بگیرد.

سعدیان هزینه‌های لازم برای تثبیت قدرت خود را از تجارت با اروپا و سودان تأمین می کردند. برای مدتی شکر یکی از منابع مهم درآمدی برای خانوادهٔ سلطنتی سعدیان بود. صنعت نیز در این منطقه که توسط یهودیان و مسیحیان اروپایی اداره می‌شد و با نیروی کار بردگان چرخ آن به حرکت در می آمد در مالکیت سلطان قرار داشت. از همان اوایل قرن

سیزدهم شکر مراکش به فلاندر، ونیز، و بعداً به اسپانیا صادر می‌شد اما در قرن هفدهم با کشت این محصول در مادیر، جزایر قناری، و امریکا مراکش از صحنهٔ تجارت بین‌المللی شکر خارج شد. سعدیان همچنین سعی داشتند تا با کنترل بر مسیرهای تجاری که به صحرا منتهی می‌شدند درآمدهای خود را افزایش دهند. در راستای همین هدف آن‌ها مناطق ساحلی آفریقا را که تحت تصرف پرتغالی‌ها بود تصرف کردند، سپس در سال ۱۵۱۹ تیمبوکتو را متصرف شدند و بدین ترتیب کنترل تجارت درون صحرا را به‌دست آوردند.

با مرگ منصور حکومت مراکش علی‌رغم برخورداری از وضعیت خوب اقتصادی دچار از هم پاشیدگی گردید. در این زمان دو رژیم توسط شاهزاده‌های سعدی در فاس و شهر مراکش پدید آمدند؛ رهبران صوفی نیز در این زمان امیرنشین های مستقلی را برای خود بوجود آوردند. سپس بعد از گذشت اندك مدتی دو برادر با نام های مولامحمد و مولارشید که رهبری گروهی از شرفای تافیلالت را در دست داشتند بر گروه های قدرت طلب دیگر فائق آمدند و سلسله‌ای را در مراکش بنیان نهادند که تا حال حاضر نیز در رأس کار است (علویان). جامعه و دولت این رژیم از نوع جامعه و دولت شکل گرفته در دوران سعدیان می‌باشد.

علویان نیز همانند سعدیان با کمك مشروعیت مذهبی خود که ناشی از هم تباری آن‌ها با پیامبر و مبارزات سرکوبگرانهٔ آن ها علیه کفار بود بر اریکهٔ قدرت نشستند. مولا اسماعیل (۱۷۲۷ ـ ۱۶۷۲) اولین پادشاه بزرگ این سلسله بود. او با تشکیل ارتش کارآموده‌ای متشکل از ۳۰ تا ۵۰ هزار غلام سعی کرد حکومت متمرکز و قدرتمندی را بوجود بیاورد؛ به احتمال قریب به یقین این افراد از بین غلامان موجود در مراکش و یا از بین اعضای قبایل مطیع که حاراتین نامیده می‌شدند انتخاب می گردیدند. در کتاب های تاریخی این افراد سیاه نامیده می‌شوند اما به نظر نمی‌رسد که آن ها متعلق به سودان باشند. قبایل دیگر نیز در عوض معافیت از پرداخت مالیات و دریافت زمین سربازانی را در اختیار ارتش علویان قرار می‌دادند. دستگاه اداری علویان اساساً در اختیار خانوادهٔ سلطنتی قرار داشت. کارمندان رده بالای حکومتی نیز از بین اعضای قبایل حاکم و سرمایه داران شهری انتخاب

می‌شدند. علما نیز در دوران علویان مشاغلی مثل قضاوت، بازرسی بازارها و ادارهٔ اموال بدون وارث را بر عهده داشتند. ایالات نیز توسط قائدها که نمایندهٔ حکومت بودند اداره می‌شدند. برخی از قائدها کاملاً مطیع و تحت امر حکومت بودند و برخی دیگر دارای استقلال بودند.

دستگاه حکومت مرکزی علویان علی‌رغم این که از نظر ظاهری قدرتمند نشان می‌داد اما در واقع کنترل چندانی بر ایالات نداشت. مردمان روستایی مراکش با وجود این که مشروعیت سلطان را زیر سؤال نمی‌بردند اما به راحتی از فرامین وی سرپیچی می‌کردند. رهبران صوفی مسلك نیز در اصل مطیع حکومت مرکزی بودند اما عملاً مستقل بودند. علوی ها که بدون کمك صوفیان به قدرت رسیده بودند سعی کردند تا با استفاده از مشروعیت مذهبی خود و قرار دادن امور مذهبی تحت سرپرستی سلطان نفوذ صوفیان را در جامعه برچینند. آن‌ها حق تایید رهبران زوایا و کنترل اموال این اماکن را به خود اختصاص دادند و همچنین مقرر کردند که در موارد ایجاد اختلاف بر سر جانشینی رهبر زاویهٔ سلطان یا نمایندهٔ منتصب از سوی وی داور نهایی باشد و رأی او بدون چون و چرا پذیرفته شود. با این وجود صوفیان بزرگ همچنان نقش مهم خود در تجارت را حفظ کردند. صوفیان بزرگ این زمان زوایای خود را عمدتاً در کنار مسیرهای تجاری یا در کنار مرزها و میان گروه های قبیله‌ای احداث می کردند. وجود آن ها در این مناطق باعث تسهیل عبور و مرور کاروان‌های تجاری و باعث حل مسالمت آمیز اختلافات می‌شد. همچنین زوایا مراکز کشاورزی مهمی بودند و در زمینهٔ امور قضایی و آموزشی نیز فعالیت های گسترده‌ای داشتند. هر زاویه در آن واحد یك هتل، یك بیمارستان، یك مدرسه، یك بازار، یك مسجد، یك دادگاه، و یك پناهگاه بود.

با ظهور و انتشار انجمن های صوفیگری جدید در قرون هفدهم، هیجدهم، و نوزدهم در مراکش نفوذ صوفیان در این منطقه بیش از پیش افزایش یافت. انجمن ناصریه که مدعی بود ارائه کنندهٔ اسلام ناب و خالص است از جملهٔ این انجمن ها بود. به جا آوردن نمازهای مستحبی و ذکر عبارت «لا اله الا الله» هزار مرتبه در روز از جمله آئین‌های این انجمن بود. رهبران این فرقه از ذکر نام سلطان در نماز جمعه و خواندن خطبهٔ نماز جمعه با نام سلطان

خودداری می کردند زیرا انجام چنین کاری را در هنگام عبادت خدا نوعی کفر تلقی می کردند. طریقت دارقوه نیز که در اواخر قرن هیجدهم بوجود آمد از نمازخواندن های مکرر و بی فایدهٔ صوفیان انتقاد کرد و نماز و رقص خاصی را پیشنهاد کرد که باعث ایجاد مستی و شور معنوی در انسان می‌شد. به عقیدهٔ این طریقت مستی و شوری که بدینوسیله حاصل می‌شد باعث برقراری ارتباط مستقیم با خدا می گردید. در هر حال رابطهٔ فرقه‌های صوفیگری با حکومت هایی که در مراکش برسر کار می آمدند آمیزه‌ای از دشمنی و همکاری بود. در برخی موارد فرقه‌های صوفیگری دولت را در تثبیت قدرت خود یاری می‌دادند، و در برخی موارد با رژیم حاکم مخالفت می نمودند.

از زمان فتح سودان (۱۵۹۱) تاقرن نوزدهم مراکش دارای اقتصادپر رونقی بود، زیرا با فتح سودان کنترل تجارت سودان و صحرا در اختیار حکومت مراکش قرار گرفت. در قرن هیجدهم بردگان بسیاری از سودان و صحرا به مراکش آورده می‌شدندو در عوض پارچه، چرم، ابریشم، جواهرات، آهن، سرب، سلاح، ادویهٔ هند، و کالاهای اروپایی (از قبیل چای، شکر، قهوه، کاغذ، قلع، و ابزار آلات مسی) به آن مناطق صادر می گردید. بریتانیاو فرانسه در این قرن مهمترین شرکای تجاری مراکش بودند اما در همین زمان مراکش با اسپانیاو هلند نیز روابط تجاری خوبی داشت. در این زمان مراکش موادرنگی مورد نیاز خودرا از اسپانیاو کالاهای پشمی، منسوجات، ادویه، و فلزات لازم را از هلندوارد می کرد. ایتالیا نیز زاج سفید و تولیدات صنعتی خودرا به مراکش صادر می نمود. از مدیترانهٔ شرقی نیز ابریشم، کتان، و تریاك وارد مراکش می گردید. در این قرن «ساله» پررونق ترین بندر مراکش بود اما بنادر اغادیر و مگادور نیز از نظر ایجاد ارتباط بین مراکش با اروپا، سوس، و سودان دارای اهمیت بودند. لازم به ذکر است که فقط حکومت مرکزی از تجارت سود نمی‌برد زیرا اتحادیه‌های قبیله‌ای نیز که تحت حمایت نخبگان مذهبی قرار داشتند می توانستند به امر تجارت بپردازند. شرفای محلی در اتحاد قبایل مختلف و تضمین امنیت کاروان های تجاری نقش مهمی داشتند. برای مثال فرزندان مولا اسماعیل که در قلعه‌های تافیلالت ساکن بودند انحصار هدایت کاروان هایی را که می خواستند به توات بروند در دست داشتند.

در قرن نوزدهم رابطهٔ تجاری مراکش با اروپاییان به نفوذ آن ها در اقتصاد این منطقه

منتهی شد. در سال ۱۸۵۶ مراکش مجبور شد قراردادی را با بریتانیا منعقد کند که بر اساس آن حکومت مراکش ملزم شد درهای خود را به روی کالاهای وارداتی باز کند و تنها ده درصد عوارض گمرکی از این کالاها بگیرد. همچنین بعد از گشایش کانال سوئز در سال ۱۸۶۹ و باساخت کشتی‌های بخار و خطوط آهن که امکان ورود گندم و پشم ارمنستان، روسیه، و استرالیا به اروپا فراهم شد صادرات مراکش کاهش یافت. در نتیجه توسعهٔ قلمرو فرانسه در غرب آفریقا نیز تجارت مراکش با صحرا شدیداً کاهش یافت. به علاوه بعد از اواسط قرن اروپایی‌ها دیگر مایل به ادامهٔ ارتباط صرفاً تجاری خود با مراکش نبودند بلکه آن‌ها در این زمان درصدد برآمدند تا کنترل وسایل تولید در مراکش را در اختیار خود درآورند. در راستای این هدف آن ها به خرید زمین در مراکش اقدام نمودند، وامهای بسیار با بهره های بالا در اختیار دولت مراکش قرار دادند، و از برخی مراکشی ها حمایت مالی و اقتصادی کردند.

در نتیجهٔ تحولات مذکور که در قرن نوزدهم رخ دادند عده‌ای از ساکنان مراکش ثروتمند گردیدند، در حالی که دیگران در رنج و بدبختی فرو رفتند. در این قرن طبقهٔ بورژوازی جدیدی بوجود آمد که شامل بازرگانان فعال در انتقال کالا بین بازارهای اروپایی و بازارهای محلی، و تعداد کثیری از دلالان و خرده فروشان می‌شد. همچنین مأموران گمرکی و دیگر کارمندان دولتی از تجارت سهمی بردند و به تحصیل علم و ثروت پرداختند. خانواده‌های فاسی نیز در محله هایی از شهرهای منچستر، مارسی، جنوا، و غرب آفریقا اسکان یافتند و بدین ترتیب موقعیت تجاری خود را حفظ کردند. به علاوه صنعت نساجی فاس با یافتن بازارهای جدیدی در خاورمیانه، آفریقا و داخل مراکش توانست در مقابل صنعت نساجی اروپا حیات خود را حفظ کند. در جریان این قرن تولید زیرانداز‌های حصیری، قالیچه، فرش، پتوهای پشمی و همچنین مصالح ساختمانی در مراکش همچنان در سطح بالایی قرار داشت. اما دیگر صنایع دستی مراکش در مواجهه با رقابت اروپاییان دچار مشکل شدند. برای مثال به دنبال ورود کالاهای غربی کشت و تولید کتان در این منطقه متوقف شد و صنعت تولید کفش مراکش نابود گردید. دولت مراکش از جمله بازندگان اقتصادی این قرن بود. در این زمان سلطان حسن (۹۵ـ۱۸۷۳) که با

کاهش در آمدها، کاهش قدرت، و کاهش وسعت قلمرو خود رو به رو شده بود تلاش کرد تا با استخدام مربیان نظامی اروپایی و خرید سلاح از اروپا ارتش خود را مدرن کند و همچنین در دستگاه اداری اصلاحاتی را انجام دهد. او همچنین سعی کرد تا با ساخت پل ها و خطوط آهن و با بوجود آوردن کشتزارهای نیشکر و کتان زیربناهای اقتصادی کشور را تقویت کند. اما این اقدامات موفقیت چندانی نداشتند. اکثر نخبگان مذهبی و سیاسی به بهانۂ ناسازگاری این اصلاحات با سنت و شرع با آن ها به مخالفت برخاستند؛ قدرت های اروپایی نیز با انجام این اصلاحات که منجر به کاهش امتیازات اقتصادی آن ها می شد مخالفت ورزیدند.

در نتیجۂ ضعف حکومت مرکزی در جریان قرن نوزدهم بربرها نیروهای این حکومت را از اطلس میانی و مرکزی بیرون راندند و به دشت های فاس و مکناس سرازیر شدند. اطلس علیا نیز در اختیار قائدهای نیمه مستقل بزرگ قرار گرفت. بدین ترتیب در اواخر قرن، حکومت مرکزی تنها بر یك سوم خاك مراکش (دشت های مراکش شمالی، ریف، فاس، و مناطق کنار اقیانوس آتلانتیك) و نیمی از جمعیت این کشور تسلط داشت. حتی در این مناطق نیز رهبران محلی از نفوذ بسیاری برخوردار بودند.

در جریان این قرن قبایل و رهبران روستایی به مخالفت ها و مقاومت های خود علیه اخذ مالیات ادامه دادند. از این رو پادشاهان مراکش در این قرن مجبور بودند نیروهایی را به مناطق شورشی بفرستند تا مردمان این مناطق را تحت کنترل خود در آورند و مالیات های معوقه را وصول کنند. اما همچنان که مردمان محلی در فکر حفظ محصولات خود بودند سلاطین نیز در فکر انعقاد پیمان صلحی بودند تا بتوانند به دیگر مناطق شورشی بپردازند. رهبران مذهبی نیز در این میان بین قبایل و پادشاه میانجیگری می کردند تا توافق و پیمانی بین آن ها منعقد گردد.

حکومت علوی ها از قدرت چندانی برای مقابله با استعمار اروپاییان برخوردار نبود. لذا در طی سال های ۱۸۹۹ تا ۱۹۱۲ فرانسه توانست به تدریج کل خاك مراکش را به تصرف خود در آورد (البته پس از انعقاد موافقت نامه‌های دیپلماتیك با ایتالیا، اسپانیا، بریتانیا، و نهایتاً آلمان). فرانسوی ها در جریان سال های ۱۸۹۹تا ۱۹۱۲ برای تثبیت موقعیت خود در مراکش سیاست کنترل بازیگران سیاسی این کشور را در پیش گرفتند و در

این راه کاملاً موفق بودند. در منطقهٔ توات رهبران محلی انتظار داشتند که سلطان از آن ها در مقابل مداخله جویی های فرانسوی ها حمایت کند. آن ها از سلطان می خواستند دست به جهاد بزنند اما از سوی دیگر در مقابل تلاش های وی برای اخذ مالیات مقاومت می کردند. به طور کلی استقلال و خود مختاری مقامات محلی، رهبران مذهبی، و رؤسای قبایل در این زمان مانع از ایجاد یك اتحاد واحد علیه تهاجمات فرانسوی ها بود.

سلطان عبدالعزیز در جریان سال های ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۳ سعی کرد با اجرای قوانین مالیاتی جدید در خصوص محصولات کشاورزی و دامپروری و با انتصاب مأموران جدید برای جمع آوری مالیات ها در آمدهای مالیاتی و در نتیجه قدرت حکومت مرکزی را افزایش دهد. او قبایل، رهبران مذهبی، مقامات حکومتی و دیگرانی را که تا آن زمان از پرداخت مالیات معاف بودند مشمول پرداخت مالیات کرد. اما اشراف و علمای روستایی با سرسختی در برابر این تصمیم ایستادند. از این رو عبدالعزیز برای جبران کمبود درآمدهای دولت مجبور شد درآمدهای گمرکی را پیش فروش کند و مبالغ هنگفتی را از فرانسه قرض بگیرد. به دنبال انجام این کار وی با شورش گسترده‌ای مواجه شد که در نتیجهٔ آن از سلطنت کنار گذاشته شد و در عوض برادرش عبدالحافظ جای وی نشست.

دخالت علما چیز تازه‌ای در تاریخ مراکش بود. سنتاً علمای مراکش جزئی از مجموعهٔ نخبگان حکومتی بودند نه یك گروه مخالف. حتی حکومت مرکزی به مدت نیم‌قرن جریان انتخاب قضات دادگاه‌ها و اساتید مدارس را در دست داشت. با این حال بعد از سال ۱۹۰۰ بسیاری از علما که نمی توانستند همکاری سلطان با فرانسوی‌ها را بپذیرند، از ناتوانی وی در دفاع از خاك مراکش ناراحت بودند، و از اصلاحات مالیاتی، وام گرفتن ها و استخدام مشاوران اروپایی توسط او ناراضی بودند به جمع مخالفان حکومت پیوستند. نتیجهٔ مخالفت های علما و قبایل روستایی با حکومت چیزی نبود بجز از دست رفتن استقلال مراکش و قرار گرفتن این کشور به عنوان تحت‌الحمایهٔ فرانسه و اسپانیا (در سال ۱۹۱۲).

دولت ها و اسلام های مختلف موجود در آفریقای شمالی

تاریخ شمال آفریقا از زمان آغاز عصر اسلام تا قرن نوزدهم شاهد دو پدیدهٔ عمده

می‌باشد: شکل گیری دولت ها و اسلامی شدن. تا قبل از ورود اسلام خانواده‌های کوچك، آبادی ها، و واحه‌های متشکل از چند آبادی واحدهای اصلی جامعهٔ شمال آفریقا را تشکیل می دادند. جامعهٔ شمال آفریقا تا آن زمان ماهیت طبقاتی و فئودالی ضعیفی داشت و دولت در آن از قدرت چندانی برخوردار نبود. اقتصاد این منطقه نیز عمدتاً به تولید محدود غلات، میوه جات، روغن زیتون، پرورش دام، پارچه و دیگر تولیدات شهری متکی بود. همچنین درحالی که تجارت از رونق خوبی در این منطقه برخوردار بود طبقهٔ متوسط بازرگان در آن شکل نگرفته بود. به علاوه شمال آفریقا برخلاف خاورمیانه هیچگاه ظهور امپراتوری‌های بادوام، جوامع مذهبی توحیدی، و توسعهٔ پایدار کشاورزی و تجارت را در درون خود تجربه نکرده بود. این منطقه در هنگام ورود اسلام به آن تنها دارای هاله ای از تمدن امپراتوری و مسیحی ـ شهری بود که توسط فینیقی ها و رومی ها برجای گذاشته شده بود و تنها به مناطق ساحلی محدود می‌شد.

اما با فتح شمال آفریقا توسط اعراب موج دولت سازی در این منطقه آغاز شد. تونس در قرن هشتم، مراکش در قرن هفتم، و الجزایر در قرن شانزدهم دارای هویت سرزمینی و نظام حکومتی گردیدند. فتح شمال آفریقا توسط اعراب همچنین به نهادینه شدن اسلام در بین توده‌های مردمان این منطقه منجر گردید. مکتب فقهی مالکی از قرن هشتم به تدریج در سراسر شمال آفریقا گسترش یافت و تا قرن نوزدهم محور اصلی امور قضایی و آموزشی در شمال آفریقا و عامل اصلی مشروعیت بخشنده به حکومت های این منطقه بود. از قرن دوازدهم به بعد نیز صوفیگری در شمال آفریقا نهادینه شد و به مبنای اولیهٔ سازماندهی جوامع روستایی این منطقه تبدیل گردید. صوفی ها رهبری جوامع روستایی و ائتلاف های قبیله‌ای را که له یا علیه رژیم های حاکم بودند در دست داشتند. شاید بی ربط نباشد اگر بگوییم تاریخ شمال آفریقا از قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم عمدتاً با روابط بین دولت و صوفیان تعریف می‌شود. فتوحات عرب ها همچنین هویتی عربی را برای شمال آفریقا به ارمغان آوردند. مهاجرت های متوالی عرب ها، و تشکیل دولت های عربی در این منطقه باعث ایجاد و شکل گیری هویتی عربی در این منطقه شدند. بااین حال در بسیاری از مناطق تونس جنوبی، الجزایر، و مراکش که عمدتاً بربرنشین بودند هویت عربی شکل نگرفت.

دولت ها و نهادهای مذهبی که به دنبال فتوحات عرب ها، در مناطق مختلف شمال آفریقا شکل گرفتند با یکدیگر بسیار متفاوت بودند. تونس قبل از ورود عرب ها دارای تمدن توسعه یافته‌ای بود. این منطقه اقتصاد کشاورزی و تجاری شدیداً توسعه یافته‌ای داشت که توسط اشراف زمیندار، بازرگانان، و روشنفکران شهری اداره می شد. این منطقه به هنگام پیوستن به جرگهٔ مناطق اسلامی نهادهای به ارث برده از دوران پیشین خود را حفظ کرد و تنها به تمدن قدیمی خود شکلی اسلامی داد. با این حال در این زمان (به ویژه در زمان اغلبیان) نظام خلافت و مکتب فقهی مالکی در تونس رواج یافتند. رژیم حفصیان نیز نظام پادشاهی را در این منطقه پیاده کرد و اسلام های ارائه شده توسط صوفیان و علما را رواج داد. با فتح این منطقه توسط عثمانیان که در اواخر قرن شانزدهم رخ داد نیز نهاد ینی سری، دستگاه بوروکراسی علما، و نهادهای اداری که توسط عثمانیان بوجود آمده بودند وارد ساختار حکومتی تونس گردیدند. به طور کلی از زمانی که اسلام وارد تونس شد تا قرن نوزدهم این منطقه هیچگاه بدون دولت نبود. این در حالی بود که مردمان شبانکاره و قبیله‌ای بسیاری در تونس ساکن بودند و تعادل قوا بین دولت و گروه های قبیله‌ای مکرراً به هم می خورد.

الجزایر تاریخ متفاوتی دارد. این منطقه تا سال ها پس از آغاز عصر اسلامی بدون حکومتی واحد باقی ماند. البته سلسله هایی از قبیل حمادیان و زیّانیان حکومت هایی را در این منطقه بوجود آوردند اما این حکومت ها هیچگاه نتوانستند تمامی خاك الجزایر را تحت کنترل خود در آورند و به سادگی توسط قبایل مخالف سرنگون می شدند. نهایتاً با فتح الجزایر توسط عثمانیان دولت باثباتی توسط آن ها در این منطقه پدید آمد. عثمانیان ارتش نیرومندی را برای این دولت بوجود آوردند، کادرهای اداری لازم برای آن را تشکیل دادند، و مقدمات تشکیل يك دستگاه بوروکراسی مذهبی را در این منطقه فراهم آوردند. عثمانیان همچنین با استفاده از حربهٔ جهاد علیه مسیحیان مشروعیت این رژیم را بیش از پیش افزایش دادند.

این رژیم در اوایل عمر خود دولت ـ شهری بیش نبود (دولت ـ شهر الجزیره) که حیات آن بر پایهٔ درآمدهای حاصل از راهزنی دریایی و حمایت مستقیم استانبول قرار داشت. اما به تدریج رژیم مذکور توانست قدرت و تسلط اداری، قضایی، و مالیاتی خود را بر

سراسر منطقه برقرار کند. این رژیم در دوران حاکمیت خود بر الجزایر توانست هویت سرزمینی و اداری واحدی را در این منطقه پدید بیاورد.

مراکش نیز محل دیگری بود که به هنگام ورود اعراب، فرآیند شکل گیری دولت و اسلامی شدن را تجربه کرد. مراکش در هنگام حملهٔ عرب ها نه هویتی سرزمینی داشت و نه رژیمی متمرکز. به دنبال ورود عرب ها به مراکش چند امیرنشین محلی که برپایهٔ مشروعیت مذهبی و فردی شخص حاکم قرار داشتند در این منطقه تشکیل شدند. درعین حال به علت از هم پاشیدگی شدید جامعهٔ مراکش و مداخلات فاطمیان و امویان فرآیند دولت سازی در این منطقه از قرن هشتم تا قرن یازدهم متوقف شد. با فتوحات مرادیان در قرن یازدهم بار دیگر فرآیند دولت سازی در مراکش به جریان افتاد. جنبش مرادیان ائتلافی از مردمان قبیله‌ای جنوب مراکش بود که برپایهٔ اصول مشترك مذهبی تشکیل گردیده بود. پس از مرادیان جنبش های مهادیان، مرینی ها، سعدیان، و علوی ها در مراکش به قدرت رسیدند. حکومت هایی که توسط این گروه ها تشکیل شدند برپایهٔ مشروعیت کاریزماتیك پادشاه قرار داشتند؛ البته این مشروعیت در هر یك از حکومت های مذکور به یك نحو تعریف می شد. در نظام مرادیان و مهادیان پادشاه در رأس نهضت اصلاح طلبی قرار داشت. در حکومت سعدیان و علوی ها نیز پادشاه به علت هم تباری با پیامبر دارای «برکت» تلقی می شد. او همچنین مانند صوفیان بزرگ به عنوان دارندهٔ نیروهای فوق طبیعی شناخته می شد. در حکومت سعدیان و علوی‌ها پادشاه همچنین به عنوان خلیفه و جانشین پیامبر (برای دفاع از جامعهٔ اسلامی و ادارهٔ آن) شناخته می شد. در این دو حکومت سلطان در آن‌واحد خلیفه، امام، شریف، ولی، و مجتهد نامیده می شد. او در اعیاد اسلامی دارای نقش های ویژه‌ای بود و به عنوان رهبری مذهبی از سوی مردم مورد تکریم قرار می گرفت.

با این وجود مشروعیت مذهبی صرفاً در انحصار سلاطین قرار نداشت بلکه رهبران مذهبی دیگری نیز بودند که دارای تبار شریفی و نیروی «برکت» شناخته می شدند. این پدیده برای سلاطین از جهتی خوب بود و از جهتی بد. خوب بودن آن به این دلیل بود که صوفیان مبنایی فرهنگی را برای ادعای سلطان مبنی بر دارا بودن حق حکومت کردن فراهم

می‌آوردند و بد بود به این دلیل که مشروعیت مذهبی و سیاسی از انحصار دولت خارج می‌شد و بین افراد بسیار دیگری نیز پراکنده می‌شد. این پراکندگی می‌توانست جریان ظهور یك رژیم ملی متحد و یکپارچه در مراکش را با مشکل مواجه کند.

ماهیت شدیداً فردی حکومت‌های مذکور تضمین کنندهٔ مشروعیت و در نتیجه استمرار آن‌ها بود اما از سوی دیگر این ویژگی عامل مهمی در ضعف این حکومت‌ها به شمار می‌آمد. چرا که قدرت حکومت تحت تأثیر ارتباط‌های شخصی پادشاه با اطرافیانش قرار داشت. رژیم مرکزی در حکومت‌های مذکور مورد حمایت دائم دستگاه اداری (که در اختیار خانوادهٔ سلطنتی بود) و سربازان غلام قرار داشت. حمایت ائتلاف قدرت‌های مستقل قبیله‌ای و صوفیگری نیز در قدرتمندی رژیم مرکزی مؤثر بود. این ائتلاف‌ها تأمین کنندهٔ نیروی نظامی لازم برای رژیم مرکزی بودند. حکومت‌های مذکور با کمك این ائتلاف‌ها توانستند کنترل خود را بر شهرها و دشت‌های نواحی مرکزی برقرار کنند. به هر حال مراکش از بعد از قرن یازدهم دارای یك هویت سرزمینی مشخص و حکومتی پادشاهی بود. حکومت تونس از این قرن به بعد برپایهٔ تعریفی اسلامی از مشروعیت سیاسی قرار داشت. این حکومت همچنین دارای یك دستگاه اداری متمرکز بود. الجزایر نیز در این زمان حکومت مرکزی شدیداً توسعه یافته‌ای داشت اما هویت سیاسی در این منطقه آن طور که باید شکل نگرفته بود.

علل عدم ظهور یك حکومت مرکزی قدرتمند و با ثبات در مراکش (در دورهٔ بین قرن دهم تا قرن نوزدهم) یکی از موضوعات مهم مورد بحث در زمینهٔ تاریخ این کشور می‌باشد. یکی از عوامل مهم در این زمینه ساختار خاص اقتصادی و اجتماعی مراکش در آن زمان می‌باشد. باوجود این که کشور مراکش در آن دوره سرزمین نسبتاً ثروتمندی بود اما میزان جمعیت کشاورز پیشه و تاجر پیشه در این منطقه نسبت به جمعیت بادیه نشین بسیار کم بود. در نتیجهٔ تهاجمات متوالی بادیه نشینان به مناطق روستایی زندگی کشاورزی در آن دوره رو به نابودی گرایید. به علاوه ضعف حکومت مرکزی در جریان قرن شانزدهم تا قرن هیجدهم رشد بیشتر جمعیت بادیه نشین و در نتیجه تخریب بیشتر مناطق کشاورزی را به دنبال داشت. بدین ترتیب تنها شهرها، آبادی‌ها، و مناطق کوهستانی توانستند ماهیت

کشاورزی خود را حفظ کنند.

ضعف نخبگان بوروکرات، تاجرپیشه، و روشنفکر یکی دیگر از این عوامل می‌باشد. اقلیت های اندلسی نخبگان بوروکرات این منطقه را تشکیل می دادند. آن ها بدون ارتباط با توده‌های روستایی یا شهری نمی توانستند نقشی بیش از نقش یك منشی و دبیر داشته باشند. علما نیز طبقهٔ کوچکی را در این منطقه تشکیل می‌دادند و در عین حال به سلاطین وابسته بودند، تنها در مناطق شهری سکونت داشتند، و فاقد پیوندهای قوی سیاسی با مردمان عادی بودند. آن ها همواره برای کسب اعتبار مذهبی بیشتر با سلاطین، خانواده‌های مقدس، و انجمن های صوفیگری رقابت می کردند. در خصوص میزان قدرت و نفوذ بورژواهای تاجر پیشه در مراکش اطلاعات چندانی در دسترس نیست اما آن‌چه که مسلم است آن ها فاقد ابزارها و یا استقلال لازم برای اتخاذ نقش سیاسی مهم و درخور توجهی بودند.

رشد و گسترش گروه های قبیله ای و صوفی مسلك نتیجه و حاصل ضعف حکومت مرکزی بود. این گروه ها به ویژه در جریان قرون هفدهم و هیجدهم که به سلاح های اروپایی دست یافتند از استقلال عمل بسیاری برخوردار شدند و به مهمترین و قویترین گروه های مخالف حکومت تبدیل شدند. وجود کشمکش قدرت بین نخبگان حاکم همواره باعث ناکامی حکومت مراکش در مهار این گروه ها می‌شد.

با این حال گروه های مخالف حکومت نیز از ثبات و دوام چندانی برخوردار نبودند. در قبایل این منطقه نظام پدرسالاری حکمفرما بود اما در این نظام سلسله مراتب ثابت و مشخصی وجود نداشت. از این رو اعضای هر قبیله همواره برای کسب مقام ریاست قبیله با هم رقابت می کردند. ائتلاف های صوفیگری نیز در این منطقه ناپایدار بودند. علت آن این بود که قدرت صوفیان قدرتی شخصی بود نه سازمان یافته، و از سوی دیگر این افراد به حمایت داوطلبانهٔ مردمان قبیله‌ای وابسته بودند.

ضعف حکومت مرکزی در این دوره جمع آوری منظم مالیات ها توسط این حکومت را با مشکل مواجه می‌ساخت. این حکومت برای جبران کمبود درآمدهای مالیاتی خود به فعالیت های تجاری دراز مدت دست می‌زد. اما انجام این عمل هم تنها تا زمانی امکان‌پذیر

بود که مسیرهای تجاری و بنادر در کنترل حکومت بودند. امیرنشین‌های موجود در مراکش، و دولت های اروپایی، الجزایری، و سودانی همواره در زمینهٔ تجارت با حکومت مرکزی مراکش رقابت می کردند. از این رو رژیم های مختلف مراکش با وجود این که اغلب با تکیه بر درآمدهای تجاری بر سر کار می آمدند اما هیچگاه نمی توانستند فعالیت‌های تجاری را در انحصار خود در آورند.

دورهٔ زمانی بین اواخر قرن هیجدهم تا پایان قرن نوزدهم دورهٔ بحران در شمال آفریقا می‌باشد. در این دوره سلطان عثمانی دیگر نمی‌توانست از مسلمانان این منطقه حمایت کند. رژیم های این منطقه دیگر قادر به حفظ کنترل سیاسی خود بر قلمروشان و یا کسب درآمدهای قابل توجه و تشکیل ارتش های قوی نبودند. به علاوه اقتصاد این رژیم ها شدیداً در بند اقتصاد اروپاییان قرار گرفته بود. خلاصه این که در نتیجهٔ ضعف اقتصادی، کلیهٔ رژیم های این منطقه رو به زوال نهادند و نهایتاً اسیر نظام تحت الحمایگی فرانسه گردیدند.

اسلام در آسیای مرکزی و آسیای جنوبی

فصل هفدهم

آسیای مرکزی از زمان تهاجمات مغول‌ها تا قرن نوزدهم

توسعهٔ تمدن اسلامی در آسیای مرکزی با توسعهٔ این تمدن در ایران ارتباط نزدیکی داشت. فتح ایران و ماوراءالنهر توسط عرب‌ها، سفرهای تجاری مسلمانان به مناطق استپی، و مهاجرت ترکان آسیای مرکزی به ایران (از قرن دهم تا قرن چهاردهم) سه عاملی بودند که باعث ورود و گسترش اسلام در آسیای مرکزی گردیدند. در جریان دو قرن دهم و یازدهم مردمان قارلوق و اغوز که از جمله ساکنان آسیای مرکزی بودند به اسلام گرویدند و امپراتوری‌های قراخانیان و سلجوقیان را تشکیل دادند. در دوران قراخانیان مکتب فقهی حنفی و مکتب کلامی ماتریدی در ماوراءالنهر توسعه یافتند و ادبیات ترکی جدیدی که از ادبیات اسلامی فارسی الهام گرفته بود در این منطقه پا به عرصهٔ وجود گذاشت. قراخانیان همچنین اسلام را از ماوراءالنهر وارد حوزهٔ تاریم و استپ‌های شمالی کردند. مبلغان صوفی به ویژه شیخ احمد یاسوی (وفات ۱۱۶۶) در گسترش اسلام بین مردمان چادرنشین این دو منطقه نقش مؤثری داشتند.

در دوران مغول‌ها ارتباط بین ایران و آسیای مرکزی بیش از پیش افزایش یافت. مغول‌های غیر مسلمان در قرن سیزدهم توانستند بر کل آسیای مرکزی، بیشتر مناطق

خاورمیانه، و چین تسلط یابند. به دنبال پیروزی‌های این قوم ارتباط مردمان مناطق استپی واقع در شمال دریاهای سیاه، خزر، و آرال با مردمان مسلمان ماوراءالنهر و ایران افزایش یافت و مردمان ماوراءالنهر نیز با مردمان ساکن در چین و مناطق شرقی آسیای مرکزی مرتبط گردیدند.

با ورود و گسترش اسلام در آسیای مرکزی سه نوع «جامعهٔ اسلامی» در این منطقه شکل گرفت. در برخی مناطق از جمله در مناطق قزاق نشین اسلام به جزئی از مجموعهٔ اعتقادی و هویتی مردم تبدیل شد اما هیچگاه به عنوان مبنایی برای سازماندهی اجتماعی به کار نرفت. در میان برخی از قبایل و آبادی‌ها (از جمله در کاشغر) عرفای مسلمان مورد توجه خاصی قرار گرفتند، به طوری که توانستند نقش‌هایی از جمله میانجیگری، سازماندهی، و گاهی فرمانروایی را در این مناطق برعهده بگیرند. در مناطق بزرگ و شهرنشین نیز، از جمله در ماوراءالنهر، جوامعی اسلامی پدید آمدند که شبیه جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای بودند و تحت کنترل دولت قرار داشتند.

تاریخ چندین هزارسالهٔ آسیای مرکزی (از هزارهٔ دوم قبل از میلاد تا قرن هیجدهم میلادی) را می‌توان در رابطهٔ بین مردمان چادرنشین و یکجانشین خلاصه کرد. در طی این مدت تمدن‌های بزرگی در خاورمیانه و چین بوجود آمدند در حالی که منطقهٔ آسیای مرکزی همچنان به عنوان منطقه‌ای متشکل از زمین‌های استپی و آبادی‌های پراکنده باقی ماند. مردمان این منطقه عمدتاً شبانکاره بودند و از پرورش اسب و گوسفند روزگار می‌گذراندند. اینان در قالب طوایف و قبایل و گاهی اتحادیه‌های بزرگی که متشکل از چند قبیله بودند زندگی می‌کردند. مردمان یکجانشین این منطقه نیز عمدتاً در آبادی‌های واقع در ماوراءالنهر، خوارزم، فرغانه، کاشغر و در شهرهای پراکنده‌ای که در امتداد مسیرهای تجاری چین ـ خاورمیانه ـ اروپا قرار داشتند ساکن بودند. چادرنشینان و یکجانشینان آسیای مرکزی دارای روابط نزدیکی با هم بودند. آن‌ها کالاهای خود را با یکدیگر مبادله می‌کردند و در تجارت کاروانی با هم مشارکت می‌نمودند. گاهی برخی از مردمان شبانکارهٔ این منطقه یکجانشین می‌شدند و به عنوان کشاورز یا صنعتگر در روستاها و شهرها اسکان می‌یافتند؛ گاهی نیز آن‌ها به آبادی‌های کشاورزی حمله می‌کردند و به عنوان حاکم یا زمیندار در این

مناطق سکونت می گزیدند. خلاصه این که تصرف مکرر مناطق یکجانشین توسط اقوام چادرنشین، تشکیل امپراتوری‌های متعدد در بخش‌های یکجانشین، و وجود کشمکش دائمی بین مردمان شبانکاره و مردمان کشاورز پیشه عصارهٔ تاریخ آسیای مرکزی از هزارهٔ دوم قبل از میلاد تا قرن هیجدهم میلادی را تشکیل می دهد.

آسیای مرکزی نهایتاً تحت سلطهٔ روس‌ها و چینی‌ها در آمد. در اوایل قرن شانزدهم دولت‌های تاتاری منطقهٔ ولگا توسط روس‌ها سرنگون شدند. در طی دو قرن هیجدهم و نوزدهم نیز کریمه، استپ‌های شمالی، ترکستان، و مناطق ماوراء دریای خزر به خاك روسیه ضمیمه شدند. در قرن هیجدهم همچنین چینی‌ها توانستند ترکستان شرقی را به تصرف خود در آورند. بدین ترتیب در پایان قرن نوزدهم آسیای مرکزی تماماً بین دو قدرت چین و روسیه تقسیم شده بود. با سلطهٔ دو امپراتوری یکجانشین (و غیر مسلمان) روسیه و چین بر آسیای مرکزی الگوهای قدیمی مهاجرت و تشکیل دولت در این منطقه به کنار گذاشته شدند و جریان توسعهٔ جوامع اسلامی این منطقه شدیداً دستخوش تغییر و تحول گردید.

اکنون قصد داریم که به بررسی تاریخ جوامع اسلامی آسیای مرکزی (از دورهٔ مغول تا حال حاضر) بپردازیم. برای راحتی کار، ما تاریخ جوامع اسلامی این منطقه را در سه بخش مورد مطالعه قرار می‌دهیم: تاریخ استپ‌های شمالی و غربی (قلمرو حکومتی اردوی زرین و سپس قزاق‌ها)؛ تاریخ ترکستان[1] (بخش اصلی قلمرو دولت‌های تیموری و ازبك)؛ و تاریخ ترکستان شرقی (این منطقه در اواخر قرن نوزدهم با نام سین کیانگ به عنوان یکی از ایالات چین در آمد.).

استپ‌های شمالی و غربی

منطقهٔ استپی و نیمه خشك واقع در بالای دریاهای سیاه، خزر، آرال، و دریاچهٔ بالخاش عمدتاً محل سکونت مردمان شبانکاره‌ای بود که با پرورش گاو، اسب، بز، گوسفند، شتر، و گاومیش روزگار می گذراندند. مردمان این منطقه به زبان‌های ترکی ـ آلتایی صحبت

---

۱. ترکستان نام جدید ماوراءالنهر و مناطق اطراف آن می‌باشد.

جدول ۱۴. آسیای مرکزی: رویدادشماری کلی

	استپهای شمالی و غربی				ترکستان		
		ولگا	استپهای شمالی	کریمه	خوارزم	ماوراءالنهر	ترکستان شرقی
۱۲۰۰	فتوحات مغولها چنگیز خان(۱۲۰۶_۱۲۲۷)					جغتاییان ۱۲۲۷_۱۳۷۰	
۱۳۰۰	اردوی ازرق، اعقاب باتو (۱۲۲۷_۱۳۴۱) با اردوی سفید متحد می شوند و اردوی زرین را تشکیل می دهند(۱۳۷۸_۱۵۰۲)					امپراتوری تیموریان ۱۳۷۰_۱۵۰۰	
۱۴۰۰	تقسیم و تجزیه به چند خان نشین (قرن پانزدهم)			خانهای گرای ۱۴۲۶_۱۷۹۲			
۱۵۰۰		خان نشین کازان که در سال ۱۵۵۲ ضمیمهٔ روسیه گردید. خان نشین استراخان که در سال ۱۵۵۶ ضمیمهٔ روسیه شد. خان نشین سیبری که در سال ۱۵۹۸ ضمیمهٔ روسیه شد.	شکل گیری ملیتهای ازبك و قزاق (قرن پانزدهم)		خانهای خیوه ۱۵۱۵_۱۹۲۰	شیبانیان ۱۵۰۰_۱۵۹۸ استراخانیان ۱۵۹۹_۱۷۸۵	
۱۶۰۰							استمرار سلطهٔ ظاهری جغتاییان تا سال ۱۶۷۸ حکومت «خواجه‌ها» بر کاشغر، ۱۶۷۸_۱۷۵۶
۱۷۰۰				تصرف توسط روسیه در سال ۱۷۸۳		مانگیها، ۱۷۸۵_۱۹۲۰	حکومت «خانها» بر خوقند، ۱۷۰۰_۱۸۷۶، تصرف توسط روسیه در سال ۱۸۷۶
۱۸۰۰			تکمیل انضمام قزاقستان به روسیه در سال ۱۸۶۸		تحت الحمایگی روسیه، ۱۸۷۳	تحت الحمایگی روسیه در ۱۸۶۸	فتح سین کیانگ توسط چینیها، ۱۷۵۹ ضمیمه سین کیانگ به خاك چین، ۱۸۸۴
۱۹۰۰							

می‌کردند و دارای نظام اجتماعی مشترکی بودند که با اصلاحات و مفاهیم پدرسالارانه تعریف می‌شد. آن‌ها در قالب خانواده‌ها، طوایف، و اتحادیه‌های (ایلها) متعددی سازماندهی شده بودند.

طایفه واحد اصلی جمع‌آوری مالیات‌ها، سازماندهی نظامی، حل اختلاف‌ها، و انجام دیگر فعالیت‌های سیاسی در این منطقه بود. جوامع کوچك این منطقه برپایهٔ روابط خانوادگی قرار داشتند اما در جوامع بزرگتر نوعی هویت سرزمینی یا سیاسی عامل پیوند مردم با یکدیگر بود.

فتح این منطقه توسط مغول‌ها نوعی یکپارچگی سیاسی را برای آن به ارمغان آورد. در سال ۱۲۳۶ عده‌ای از چادرنشینان ترك و مغول تحت رهبری باتو مناطق واقع در شمال دریاهای خزر و آرال را تصرف کردند و در کنار رود ولگا پایتختی را برای خود بنا نهادند. اردوی زرین نیز طی یکی از جالب توجه‌ترین نبردهای ثبت شده در تاریخ جهان توانست روسیه، اوکراین، لهستان جنوبی، مجارستان، و بلغارستان را به تصرف خود درآورد و امپراتوری وسیعی را بوجود بیاورد که از شمال به جنگل‌های روسیه، از جنوب به دریای سیاه و قفقاز، از غرب به کارپاتیان[1]، و از شرق به خوارزم منتهی می‌شد. اردوی زرین حکام محلی را بر سر قدرت باقی گذاشت (البته به عنوان خراجگزار و تابع خود) و آن‌ها را در جمع‌آوری مالیات از مردم به خدمت گرفت. مسکو مهمترین امیرنشین تابع اردوی زرین در روسیه بود؛ امیرنشین‌های دیگر روسیه می‌بایست خراج خود را به مسکو می‌پرداختند.

مغولان و ترکان اردوی زرین به سرعت هویت تاریخی جدیدی پیدا کردند. آن‌ها با مردمان محلی در هم آمیختند و به تدریج قوم ترك زبان تاتار را بوجود آوردند، و نهایتاً نیز مسلمان شدند. خان برکه (۶۷-۱۲۵۷) اولین پادشاه مسلمان این اردو بود اما تنها از زمان ازبك خان (۴۰-۱۳۱۳) به بعد بود که پادشاهان حاکم غالباً پیرو مذهب اسلام بودند. احتمالاً ارتباطات فرهنگی و سیاسی خانوادهٔ سلطنتی با مردمان یکجانشین و مسلمان خوارزم و بخارا و همچنین فتح بلغارستان که ساکنان آن از قرن دهم مسلمان بودند در تقویت علایق

1. Carpathians.

دینی ـ اسلامی این خانواده نقش مهمی داشته است. اردوی زرین از نظر فرهنگی به مصر و سوریه وابسته بود. این اردو از هنرمندان و صنعتگران مصری و سوری برای رسم نقاشی‌های دیواری، معرق کاری، تولید چراغ، تهیه سنگ قبرهای مزین، و ساخت دیگر اشیاء هنری و صنعتی استفاده می کرد. بدین ترتیب اردوی زرین که در استپ‌های شمال آسیا مستقر بود ابعاد مختلف فرهنگ اسلامی مدیترانه‌ای را جذب کرد.

امپراتوری اردوی زرین از اواسط قرن سیزدهم تا اواسط قرن پانزدهم قدرت برتر منطقه بود اما این امپراتوری در اثر حملات توسعه طلبانهٔ عثمانی‌ها (که منجر به قطع ارتباط اردوی زرین با مدیترانه شدند)، و ظهور دولت‌های قدرتمندی در مسکو، مولداوی، و لیتوانی به تدریج تضعیف و سپس متلاشی گردید. به علاوه در جریان قرن چهاردهم تا قرن شانزدهم اختلافات داخلی در درون اردو بالا گرفت و در نتیجه امیرنشین‌های کوچکی در درون قلمرو اردو پدید آمدند. در این دوره اردوی زرین به گروه‌های سیاسی ـ قومی تاتارهای کریمه، تاتارهای ولگا، ازبك‌ها، و قزاق‌ها تجزیه شد. در ابتدا خان‌های کریمه که مدعی بودند از اخلاف چنگیز می‌باشند اعلام استقلال کردند (۱۴۴۱) و سپس خان‌های کازان، آستاراخان، و سیبری مستقل شدند. هر یك از این خان‌ها رهبری امور سیاسی، نظامی و قضایی در محدودهٔ قلمرو خود را در دست داشتند. درعین حال افسار قدرت این خان‌ها در دست رهبران طایفه‌ای و قبیله‌ای قرار داشت.

استپ‌های شرقی که از دریای خزر تا «تیانشان» و کوه‌های آلتای کشیده می‌شدند محل استقرار دو گروه قومی عمده از چادرنشینان بودند: ازبك‌ها و قزاق‌ها. قوم ازبك در ابتدا اتحادیه‌ای از طوایف جنگجویی بود که تحت رهبری خانوادهٔ شیبانیان با هم متحد شده بودند. این اتحادیه با توجه به نام «ازبك خان» خود را ازبك نامید. ثبات و موفقیت سیاسی اتحادیهٔ مذکور باعث شکل گیری و توسعهٔ زبان و هویت قومی ازبك گردید.

گروه دوم قوم قزاق بود که در مناطق واقع در شمال دریاهای خزر و آرال استقرار داشت. کلمهٔ قزاق که احتمالاً به معنای آزاد (از سلطهٔ ازبك‌ها) می‌باشد در ابتدا به یك طبقهٔ نظامی اطلاق می‌شد، سپس به یك اتحادیهٔ سیاسی اطلاق گردید، و نهایتاً به‌عنوان نام یك گروه خاص قومی قرار گرفت. قزاق‌ها در خانواده‌های بزرگی که ایل نامیده می‌شدند زندگی

می‌کردند. بزرگی ایل‌ها به میزان چراگاه‌های در دسترس آن‌ها بستگی داشت. هر ایل که متشکل از سه تا پانزده چادر بود دارای چراگاه‌های مخصوص به خود بود و برای استفاده از این چراگاه‌ها به‌طور دسته‌جمعی کوچ می‌کرد. ایل‌ها گاهی به هم می‌پیوستند و واحدهای بزرگتری را با نان اویماق تشکیل می‌دادند. در قرن هفدهم قزاق‌ها متشکل از سه گروه بزرگ می‌شدند: «اردوی بزرگ»، «اردوی متوسط» و «اردوی کوچك». در اوایل قرن نوزدهم نیز گروه دیگری با نام بوکی (اردوی میانی) در این قوم بوجود آمد. این گروه‌ها تنها زمانی از نظر سیاسی با هم متحد می‌شدند که در مقابل یك دشمن مشترك قرار می‌گرفتند. گاهی نیز تلاش قدرت‌های بزرگتر (مثل روسیه) برای افزایش قدرت خان‌های قزاق در برابر مردمان چادرنشین باعث تحقق این اتحاد می‌گردید.

در جریان دو قرن پانزدهم و شانزدهم مبلغان نقشبندی و یاسوی تلاش‌هایی را برای مسلمان کردن قوم قزاق انجام دادند. با این وجود تا قرن هیجدهم (یعنی زمانی که مبلغان، بازرگانان، و معلمان تاتاری اقدام به ساخت مساجد و مدارس در این منطقه کردند) اسلام تأثیر چندانی بر زندگی قزاق‌ها نگذاشته بود. اما از این زمان به بعد اجرای آئین‌های ویژهٔ اسلامی در خصوص ختنه کردن، ازدواج و مرگ در بین قزاق‌ها رواج یافت و اعتقاد به «جن» در زمرهٔ مجموعه باورهای این گروه قرار گرفت. از این پس قزاق‌ها از دعاهای قرآنی برای حفاظت از خود استفاده می‌نمودند و با مردان مقدس مسلمان به عنوان شامان[1] برخورد می‌کردند. آن‌ها در کنار آرامگاه‌های این مردان به عبادت می‌پرداختند و در اعیاد مذهبی جشن‌هایی را به پا می‌داشتند. با این وجود قزاق‌ها در کنار پذیرش آئین‌ها و عقاید اسلامی فرهنگ محلی خود از جمله سرودن اشعار حماسی توسط شاعران خانه به دوش را نیز حفظ کردند. در واقع اسلام آن‌ها نیز همانند اسلام مردمان چادرنشین و روستایی دیگر نقاط جهان آمیزه‌ای از اعتقادات و آداب محلی با عقاید و آئین‌های اسلامی بود.

به هر ترتیب واحدهای حکومتی ازبك و قزاق زمانی پابه عرصهٔ وجود گذاشتند که نخبگان سیاسی و نظامی ازبك و قزاق توانستند با تکیه بر هویت قومی، زبانی، و دینی

---

۱. Shaman، جادوگران شمال آسیا و اروپا در زمان قدیم شامان نامیده می‌شدند.

مشترك، طوایف مختلف را گرد هم جمع کنند. ظهور نخبگان جدید حکومتی و پذیرش اسلام دو عامل اساسی شکل گیری قومیت‌های جدید در آسیای میانه بودند. با این وجود احتمالاً هویت قومی و زبانی، و وفاداری سیاسی در این منطقه بی ثبات‌تر از آن‌چیزی بوده است که ما فکر می کنیم؛ بر اساس آن‌چه که در تاریخ آمده است گروه‌های کوچك این منطقه همواره از اتحادیه‌ای به اتحادیهٔ دیگر می‌پیوستند و هویت خود را مطابق با اتحادیهٔ جدید تغییر می دادند.

زوال و سقوط اردوی زرین و ظهور دولت‌های جدید راه را برای بروز کشمکش چند جانبه بر سر کنترل بر استپ‌های غربی و شمالی هموار کرد. در قرن پانزدهم جنگ‌های متعددی بین امپراتوری عثمانی، روسیه، لهستان، لیتوانی، و دولت‌های اسلامی کریمه، کازان، و آستاراخان برای کنترل بر منطقهٔ بین ولگا و دریاچهٔ آرال در گرفت. رهایی روسیه از سلطهٔ تاتارهای مسلمان و تسلط یافتن روس‌ها بر استپ‌های شمالی و مردمان مسلمان این منطقه مهمترین نتیجهٔ این درگیری‌ها بود. به علاوه در سال ۱۵۳۵ مسکو ادعا کرد پادشاهان کازان باید از سوی دولت روسیه منصوب شوند چرا که این سرزمین از قدیم متعلق به مسکو بوده است. در همین زمان مورخان روسی نیز مدعی شدند بر اساس شواهد تاریخی، کازان «سرزمینی روسی» می‌باشد و لذا باید به روسیه باز گردد. نویسندگان کلیسا نیز بر خیانت تاتارها تأکید کردند و از تلخی بروز جنگ بین مسلمانان و مسیحیان سخن راندند. بدین ترتیب روس‌ها با تکیه بر حس برتری‌جویی مذهبی و ملی گرایانهٔ خود توانستند کازان (۱۵۵۲) و سپس آستاراخان (۱۵۵۶) را به تصرف خود در آورند. با تصرف این مناطق رود ولگا و سواحل شمالی دریای خزر تحت کنترل روس‌ها در آمد و بدینوسیله راه تسلیم خانات سیبری (در سال ۱۵۹۸) نیز هموار گردید.

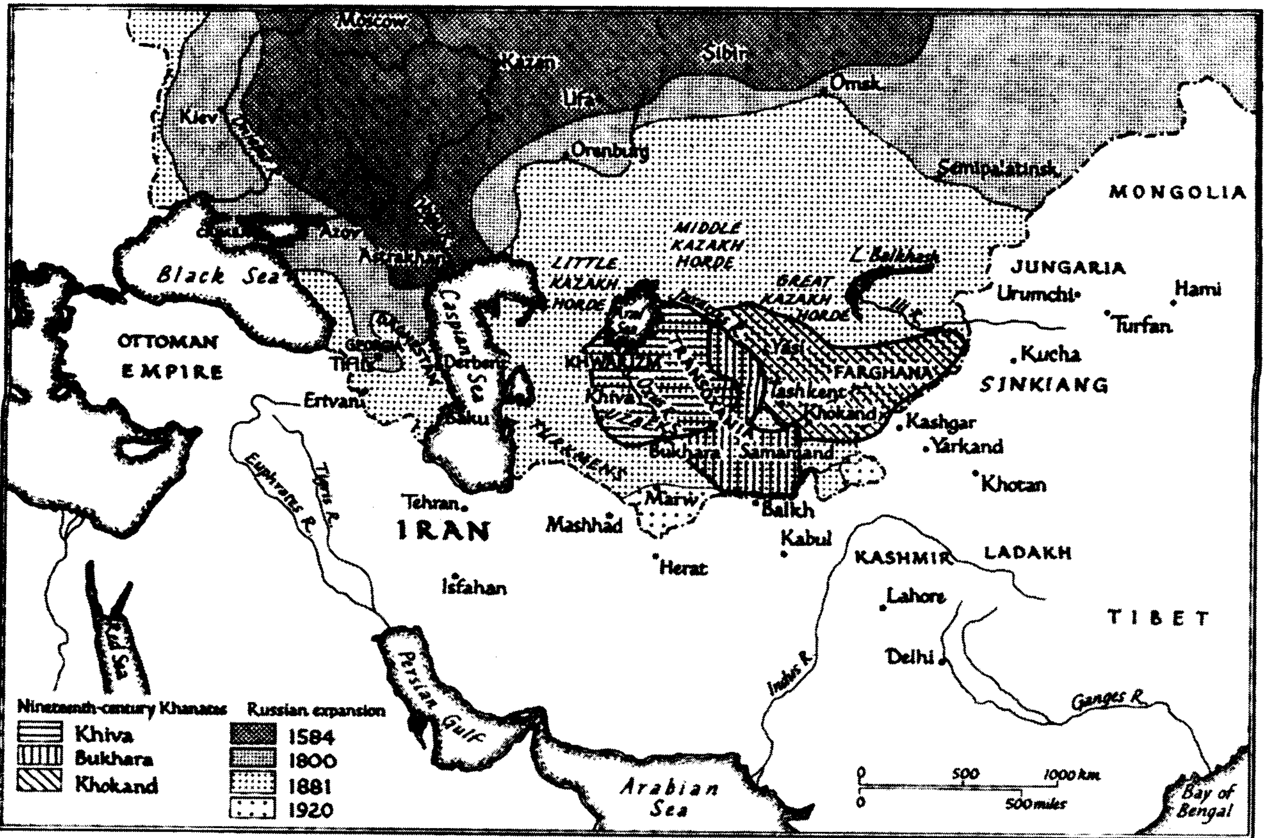
همچنین مسکو در قرن هفدهم استحکامات و نیروهای نظامی کافی را در مرز با عثمانیان و کریمه مستقر کرد و سپس برای اشغال استپ‌های جنوبی اقدام کرد. با حرکت روس‌ها به سمت جنوب جنگ‌هایی بین کریمه، عثمانیان، و اروپای مرکزی آغاز گردید که در نتیجهٔ آن‌ها آزوف به تصرف روس‌ها در آمد (۱۶۹۹). البته در سال ۱۷۱۱ عثمانی‌ها آزوف را از روسیه باز پس گرفتند اما این منطقه مجدداً در سال ۱۷۷۴ به اشغال روس‌ها

درآمد. همچنین در سال ۱۷۸۳ منطقهٔ کریمه به‌طور کامل تحت اشغال روس‌ها قرار گرفت.

روس‌ها سپس متوجه استپ‌های تحت تصرف قزاق‌ها شدند. پطر کبیر ابتدا در امتداد استپ‌های شمالی، از رود اورال تا رود ایرتیش[1]، دژهای نظامی متعددی را احداث نمود و سپس به قزاق‌ها حمله نمود. وی در سال ۱۷۲۳ توانست «اردوی بزرگ» قزاق‌ها و در سال ۱۷۳۰ «اردوی کوچك» آن‌ها را به پذیرش سلطهٔ روس‌ها وادار کند. یك قرن بعد یعنی در سال ۱۸۲۴ کلیهٔ خانات قزاق برچیده شدند و قوم قزاق تماماً تحت کنترل سیاسی روس‌ها قرار گرفت. به‌علاوه در سال ۱۸۶۴ نیز کنترل منطقهٔ سیردریا در دست روس‌ها قرار گرفت و بدین ترتیب سلطهٔ روس‌ها بر قلمرو قزاق‌ها کامل گردید. اما این پیروزی‌ها به آسانی حاصل نشدند. در طی سال‌های ۱۷۸۳ تا ۱۷۹۷ شخصی به‌نام باتیرسریم[2] حملات متعددی را علیه نیروهای روسی انجام داد. در بین سال‌های ۱۸۳۶ تا ۱۸۳۸ نیز شورش گسترده‌ای در اردوی بوکی[3] علیه روس‌ها برپاشد. به‌علاوه در بین سال‌های ۱۸۳۷ تا ۱۸۴۷ نیز یکی از خان‌های قزاق به‌نام کنساری کازیمف[4] حملات متعددی را علیه روس‌ها سازماندهی کرد. آخرین شورش قزاق‌ها نیز با نام اسلام و در سال ۱۸۶۸ برپا شد. اما به هر حال روسیه توانست موقعیت خود را در منطقهٔ اورال-ولگا و استپ‌های شمالی و شرقی تثبیت کند و جایگزین اردوی زرین در این مناطق شود.

تصرف مناطق مختلف آسیای مرکزی توسط روس‌ها برای مسلمانان ساکن در آن‌ها مصیبت‌بار بود. روس‌ها به محض تصرف کازان و آستاراخان تاتارها را از شهرهای مهم این دو منطقه بیرون راندند، زمین‌های این دو منطقه را بین اشراف روسی و صومعه‌های مسیحی تقسیم کردند، و صنعتگران و کشاورزان روسی را در این دو منطقه اسکان دادند. آن‌ها همچنین مساجد این دو شهر را خراب کردند، مدارس قرآنی را بستند، و موقوفات را مصادره کردند. روس‌ها در نظر داشتند که کلیهٔ تاتارهای مسلمان را مسیحی کنند. از

1. Irtysh River.
2.Batyr Srym
3. Bukey Horde.
4. Kenesary Kasimov



نقشهٔ ۱۷ . پیشرویهای روسیه درآسیای مرکزی، تا سال ۱۹۲۰

این‌رو آن‌ها به ویژه در منطقهٔ کازان کلیساها و دیرهای متعددی را احداث کردند. اگر چه برخی از اشراف تاتار و وابستگان آن‌ها به آئین مسیحیت گرویدند اما به طور کلی مسلمانان تاتار مقاومت شدیدی را در برابر فعالیت‌های اسلام‌زدایی روس‌ها انجام دادند. در طی سال‌های ۱۵۵۲ تا ۱۶۱۰ شورش‌های متعددی توسط اشراف تاتار برپا گردید و به دنبال آن در جریان سال‌های ۱۶۰۸ تا ۱۶۱۵ نیز کشاورزان تاتار سر به شورش گذاشتند و علیه روس‌ها با قزاق‌ها متحد شدند. همهٔ این شورش‌ها در نهایت سرکوب شدند ولی شگفت این که تسلط روسیه بر تاتارها باعث گسترش بیشتر اسلام در مناطق محل سکونت آن‌ها گردید. اشراف تاتار که توسط روس‌ها از شهرهای بزرگ و زمین‌های خود بیرون رانده می‌شدند به تجارت روی می‌آوردند و در مناطق روستایی گرد هم جمع می‌شدند. رهبران مذهبی نیز به روستاها پناه می‌آوردند و با کمك اشراف مذکور به احداث مساجد و مدارس در روستاها و تبلیغ اسلام در بین چادر نشینان می‌پرداختند.

در قرن هفدهم روس‌ها تلاش‌های خود برای مسیحی کردن تاتارها را کنار گذاشتند و توجه خود را بر ممانعت از مسلمان شدن مجدّد تاتارهای مسیحی شده متمرکز کردند. با این‌حال در سال ۱۷۱۰ پطر کبیر تلاش جدیدی را برای مسیحی کردن تاتارها آغاز کرد که تا سال ۱۷۶۴ ادامه داشت. وی «تازه مسیحیان» را به روستاهایی که کاملاً روس نشین بودند فرستاد، بچه‌های مسلمانان را راهی مدرسه کرد و بزرگترها را مجبور کرد مراسم غسل تعمید را بجا بیاورند. وی همچنین کلیساهایی را در روستاهای مسلمان نشین بنا کرد. با این وجود بعد از گذشت نیم قرن تنها عدهٔ معدودی از تاتارها مسیحی شده بودند؛ بسیاری از این افراد در شورش پوگاچف[1] (۷۵-۱۷۷۳) مشارکت فعالی داشتند.

کاترین کبیر در سال ۱۷۷۳ برای آرام کردن ایالات شرقی خود سیاست جدیدی را اتخاذ کرد. وی که از نقش مهم تاتارها در تجارت آگاه بود و نمی‌خواست شاهد هیچ شورش دیگری از سوی آن‌ها باشد سعی کرد از طریق انجام اقداماتی نظر مساعد آن‌ها را جلب کند و این گروه را به گروهی وفادار و علاقمند به امپراتوری روسیه تبدیل کند. او به آزار و اذیت

1. Pugachev

مسلمانان پایان داد، اشراف تاتار را از حقوقی برابر با حقوق اشراف روس برخوردار کرد، و بازرگانان تاتار را تشویق کرد بین روسیه و ماوراءالنهر به تجارت بپردازند. وی در سال‌های ۱۷۸۲ و ۱۷۸۴ به مسلمانان اجازه داد مساجدی را برای خود احداث کنند و در سال ۱۷۸۸ نیز اجازه داد یك نهاد مذهبی اسلامی در اوفا[1] تأسیس شود. در زمان کاترین تجار تاتاری ثروت بسیاری بدست آوردند. آن‌ها در زمینهٔ احداث دباغ خانه، و کارخانه‌های تولید کاغذ و لباس‌های پشمی سرمایه‌گذاری‌های بسیاری کردند. در این زمان کشاورزان تاتار نیز توانستند کارگاه‌های خانگی کوچکی را برای خود بوجود بیاورند. موفقیت تجاری تاتارها باعث گسترش نظام آموزشی اروپایی و نهایتاً گسترش افکار روشنفکرانه در بین آن‌ها گردید. به طور کلی توسعهٔ روشنفکری در بین تاتارها حاصل احداث مدارس جدید در مناطق محل سکونت آن‌ها و تدریس دو زبان تاتاری و روسی در این مدارس بود.

کاترین در کریمه نیز به اشراف مسلمان اجازه داد مالکیت زمین‌های خود را همچنان حفظ کنند. او علمای این منطقه را در ادارهٔ امور مذهبی مسلمانان آزاد گذاشت و در سال ۱۷۹۴ نیز اجازهٔ تشکیل یك نهاد مذهبی اسلامی را در این منطقه صادر کرد؛ مفتی مسلمانی که از سوی تزار منصوب می‌شد در رأس این نهاد قرار داشت. درعین حال پس از اندك مدتی دولت روسیه زمین‌ها و موقوفات تاتارهای کریمه را مصادره کرد و این املاك را در اختیار اشراف روس و مهاجران اروپایی که به روسیه هجوم آورده بودند قرار داد. از این‌رو در جریان سال‌های ۱۷۸۳ تا ۱۸۹۶ اکثر تاتارهای کریمه به امپراتوری عثمانی مهاجرت کردند و تنها اقلیت محدودی از آن‌ها در کریمه باقی ماندند.

ترکستان (ماوراءالنهر، خوارزم، و فرغانه)

درحالی که استپ‌های شمالی، قلمرو اردوی زرین و سپس تاتارهای یکجانشین و قزاق‌های شبانکاره بود در ترکستان جغتاییان حاکم بودند. این منطقه عمدتاً منطقه‌ای کشاورزی بود و شهرهای مهمی از جمله بخارا و سمرقند را در خود جای داده بود. در

---

1. Ufa

شهرهای ترکستان نسبت به فعالیت‌های تجاری اقبال خوبی وجود داشت. حوزهٔ فعالیت‌های تجاری این شهرها از چین تا دریای سیاه کشیده می‌شد (شامل کشورهای ایران، افغانستان، هند، چین، و روسیه). شهرهای ترکستان همچنین از جمله مراکز مهم آموزش علوم اسلامی بودند. هر از چند گاهی چادرنشینان استپ‌های مجاور به این شهرها حمله می‌کردند اما خود شهرنشین می‌شدند و به یکی از حامیان فرهنگ شهری تبدیل می‌گردیدند.

تاریخ ترکستان در عصر خلافت و در دورهٔ تهاجم ترك‌ها و مغول‌ها با تاریخ شرق ایران مرتبط می‌باشد. در طی این دو دوره ترکستان به ترتیب تحت کنترل قراخانیان، مغول‌ها، جغتاییان، و تیموریان قرار داشت. اما سقوط امپراتوری تیموریان منجر به قطع ارتباط این منطقه با شرق ایران شد. ایران به تصرف صفویان درآمد و ماوراءالنهر (بخش اصلی ترکستان) در کنترل ازبك‌ها (شیبانیان) قرار گرفت. وجود رقابت و دشمنی بین صفویان و ازبك‌ها عامل جدایی این دو منطقه از هم بود. در اثر دشمنی این دو رژیم مسیرهای تجاری که ماوراءالنهر را به ایران مرتبط می‌ساختند از بین رفتند و بدین ترتیب ارتباط ماوراءالنهر با غرب قطع شد. ایران در دورهٔ صفویان به منطقه‌ای شیعه‌نشین تبدیل شد، درحالی که مردم ماوراءالنهر همچنان سنی باقی ماندند. به علاوه درحالی که در دورهٔ صفویان زبان فارسی همچنان به عنوان زبان غالب در ایران باقی ماند در همین زمان زبان و ادبیات ترکی و جغتایی در ماوراءالنهر گسترش یافت. بدین ترتیب ماوراءالنهر در دورهٔ تسلط ازبك‌ها مجدداً به آسیای مرکزی پیوست و به مرکز تمدن اسلامی آسیای میانه‌ای تبدیل شد (البته با حفظ بخش اعظم میراث خاورمیانه‌ای خود).

سلطهٔ ازبك‌ها بر ماوراءالنهر با سلسلهٔ شیبانیان (۹۸-۱۵۰۰) آغاز شد و به وسیلهٔ سلسله‌های ازبك دیگر تا سال ۱۸۶۸ که این منطقه تحت‌الحمایهٔ روسیه قرار گرفت ادامه یافت. فاتحان ازبك ماوراءالنهر در جریان دو قرن شانزدهم و هفدهم عمدتاً یکجانشین شدند. رژیمی که آن‌ها برای اولین بار در این منطقه تشکیل دادند (رژیم شیبانیان) از بسیاری جهات در بین رژیم‌های ترك حاکم بر جوامع یکجانشین نمونه و منحصر به فرد می‌باشد. سلسلهٔ حاکم، حامیان اداری، مذهبی، و تجاری این سلسله، و همچنین رؤسای قبایل و

وابستگان آن‌ها طبقهٔ نخبگان در رژیم شیبانیان را تشکیل می‌دادند. سلسلهٔ حاکم و دیگر نخبگان ماوراءالنهر همواره برای دست یافتن به مزایا و امتیازات بیشتر با یکدیگر کشمکش داشتند. در دورهٔ شیبانیان مالیات‌هایی که از کشاورزان و چادرنشینان دریافت می‌شدند بین نخبگان سیاسی و مذهبی تقسیم می‌گردیدند. در این دوره بخشی از زمین‌های کشاورزی به عنوان اموال دولتی و بخشی دیگر به عنوان «خاصه» یعنی ملك شخصی خان قرار داشتند. زمین‌های وسیعی نیز در اختیار اشراف و رهبران مذهبی (به عنوان موقوفه) قرار داده شده بودند. قلمرو حکومتی شیبانیان به چندین ایالت (ولایت) و هر ایالت به چندین قطیع (جمع. اقطاع) تقسیم می‌گردید که هر قطیع توسط یکی از حامیان فرماندار ایالت مربوطه اداره می‌شد. اعضای خانوادهٔ حاکم و رهبران قبایل (بیگ‌ها) نیز هریك دارای زمین‌های خاص خود بودند که در قبال استفاده از آن‌ها می‌بایست سربازانی را در اختیار حکومت قرار می‌دادند. زمین‌هایی که بدین ترتیب به اشراف، رهبران مذهبی، رهبران قبایل، و دیگر افراد واگذار می‌شدند کم کم موروثی می‌گردیدند و از کنترل حکومت خارج می‌شدند. از اینرو پادشاهان قدرتمند شیبانی سعی می‌کردند با مصادرهٔ اقطاع، کاهش وسعت زمین‌های واگذار شده، و ضبط زمین‌های وسیع رهبران مذهبی کنترل مجدد خود را بر قلمروشان برقرار کنند؛ از این نظر رژیم شیبانیان شبیه صفویان ایران بود. خان‌های شیبانی همچون صفویان همواره با رهبران اویماق‌ها و قبایل در کشمکش بودند.

مشروعیت رژیم شیبانیان همانند نخستین رژیم‌های اسلامی برپایهٔ اسلام اهل تسنن و فرهنگ ادبی فارسی قرار داشت. خان‌های شیبانی با عنوان خلیفةالرحمان (جانشین خدای بخشنده) و امام الزمان (حاکم وقت) خوانده می‌شدند. آن‌ها خود را به عنوان مریدان بزرگان فرقهٔ نقشبندیه معرفی می‌کردند و سعی می‌نمودند تا با استناد به احادیث، حکومت خود را موجه جلوه دهند. شیبانیان همچنین شعرا و نقاشانی را در دربار خود به خدمت گرفته بودند. خان‌های شیبانی از فعالیت‌های ادبی و علمی که به نمایش گذارندهٔ چهره‌ای ایرانی - ترکی از آن‌ها بودند حمایت می‌کردند. از جمله این که آن‌ها شاهنامه را به ترکی ترجمه کردند و بسیاری از دانشمندان ایرانی را به ماوراءالنهر دعوت کردند. خلاصه این که شیبانیان میراث تیموریان را حفظ کردند و دولت اسلامی - ایرانی جدیدی را که تحت تسلط

یك گروه ازبك قرار داشت (شیبانیان ازبك بودند) بوجود آوردند.

نخبگان مذهبی نقش مهمی در مشروعیت بخشیدن به رژیم شیبانیان داشتند. قضات، علماء، و بزرگان نقشبندی گروه نخبگان مذهبی را در قلمرو شیبانیان تشکیل می‌دادند. نقشبندی‌ها از زمان تیموریان توانسته بودند موقعیت برترخود را در این منطقه حفظ کنند. فرقهٔ نقشبندیه از فرقهٔ «طریقهٔ خواجگان» که توسط یوسف همدانی (۱۰۴۸ـ۱۱۴۳) تشکیل شده بود نشأت می گرفت. پس از همدانی احمد یاسوی جانشین وی گردید. او در گسترش اسلام بین مردمان ترك نقش مؤثری داشت. هنگامی که یاسوی درگذشت تیمور برای نشان دادن احترام و توجه خود نسبت به صوفیان ترك مسلمان، مرقدی را بر سر قبروی بنا نمود. جانشین یاسوی، شاگرد وی با نام عبدالخالق قوجدوانی (وفات ۱۲۲۰) بود. عبدالخالق اصل معنوی و اجتماعی جدیدی را مطرح کرد که بعدها فرقهٔ نقشبندیه برپایهٔ آن شکل گرفت. این اصل اصل «انزوا در متن اجتماع» نام داشت؛ یعنی تجلی زهد و تقوی در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی. بنابراین فرقهٔ «طریقهٔ خواجگان» با پذیرش دیدگاه «انزوا در متن اجتماع» تغییر نام داد و باتوجه به نام بهاءالدین نقشبند (وفات ۱۳۸۹) نقشبندیه نام گرفت. خواجهٔ احرار (۹۰ـ۱۴۰۴) یکی از پیروان فرقهٔ نقشبندیه بود. او کشاورز و تاجر ثروتمندی بود که به زهد و عرفان و برخورداری از قدرت‌های معجزه آسا شهرت داشت. وی چهرهٔ برجستهٔ صوفیگری در اواخر قرن پانزدهم بود که به عنوان مشاور پادشاه در دربار سلطنتی خدمت می کرد و همچنین به تعلیم و تربیت شعرای مشهور نیز اشتغال داشت. خواجهٔ احرار در نزد مردم عادی نیز به عنوان آقا و سروری مورد احترام شناخته می‌شد. وی و دیگر صوفیان ساکن در آسیای مرکزی در مصون نگه داشتن مسلمانان از ظلم و تعدی پادشاهان (با نزدیك شدن به آن‌ها) و حفظ شیوهٔ زندگی ارائه شده توسط اسلام نقش مهمی داشتند. آن‌ها که با کلیهٔ بخش‌های جامعه مرتبط بودند باعث ایجاد اتحاد و پیوستگی در بین مردمان آسیای مرکزی می‌شدند.

در حالی که سلطهٔ شیبانیان منجر به ظهور یك دولت و جامعهٔ اسلامی ـ ایرانی ویژه در آسیای مرکزی شد دیگر عوامل تاریخ‌ساز نیز تحولات عمیقی را در این منطقه پدید آوردند. اغنیا و ثروتمندان ماوراءالنهر و فعالیت‌های تجاری آن‌ها یکی از این عوامل بودند.

صدها سال بود که ثروتمندان ماوراءالنهر به امر تجارت و صنعت اشتغال داشتند. بازرگانان بزرگ این منطقه در تجارت بین‌المللی راه دور فعال بودند و خرده بازرگانان نیز در کنار رهبران ثروتمند مذهبی و مقامات حکومتی با روسیه و چین تجارت می‌کردند. به علاوه بخارا، سمرقند، تاشکند و دیگر شهرهای ماوراءالنهر مرکز تولید ابریشم، کتان، چرم، قالیچه، جواهرات، کنده‌کاری‌های چوبی، فلزات، و کاغذ در آسیای مرکزی بودند. صنعتگران ماوراءالنهر در انجمن‌هایی که تحت رهبری مأموران منصوب از سوی پادشاه قرار داشتند سازمان یافته بودند.

اما در قرن شانزدهم به علت ظهور صفویان و بسته شدن مسیرهای تجاری که از ایران می‌گذشتند و به اقیانوس هند می‌رسیدند، و همچنین به علت تصرف منطقه ولگا توسط روس‌ها و بروز ناامنی و هرج و مرج داخلی تجارت در آسیای مرکزی از رونق افتاد. به‌علاوه با کشف مسیرهای دریایی جدیدی که اروپا را به هند متصل می‌کردند، و با پیشروی روس‌ها از سمت سیبری تا سواحل اقیانوس آرام (که منجر به باز شدن مسیر جدیدی به چین شد) مسیرهای تجاری که از آسیای مرکزی می‌گذشتند از بین رفتند. در نتیجه جاده‌هایی که روزگاری مرکز نفوذ فرهنگی و مذهبی بودائی‌ها، مسیحیان، و پیروان دیگر ادیان بر مردمان آسیای مرکزی بودند از حیات باز ایستادند و بدین ترتیب مردمان این منطقه هم از درآمدهای اقتصادی محروم شدند و هم از توسعهٔ فرهنگی. به‌علاوه با بسته شدن این شاهرگ‌های ارتباطی و در نتیجهٔ قطع شدن ارتباط آسیای مرکزی با دیگر نقاط جهان تحجرگرایی دینی و هرج و مرج سیاسی بر آسیای مرکزی حکمفرما گردید.

افول تجارت در آسیای مرکزی تلاش‌های شیبانیان برای حفظ حکومت متمرکز خود را با شکست مواجه کرد. در اثر افول تجارت در این منطقه خان‌های شیبانی از درآمدهای مالیاتی محروم شدند، بازرگانان از درآمدهای حاصل از انتقال کالا باز ماندند، و رهبران مذهبی نیز از فرصت‌های سرمایه‌گذاری محروم گردیدند. از این رو قدرت غالبه در دست رؤسای قبایل و اویماق‌ها قرار گرفت. به همین دلیل است که از اواخر حکومت شیبانیان (۱۵۹۸) تا قرن نوزدهم ما به ندرت شاهد ظهور حکومت‌های متمرکز و پادشاهان قدرتمند در این منطقه می‌باشیم.

اما در قرن نوزدهم دورهٔ جدیدی آغاز شد. در این قرن سه رژیم متمرکز در سه منطقهٔ ماوراءالنهر (به مرکزیت بخارا)، خوارزم (به مرکزیت خیوه)، و فرغانه (به مرکزیت خوقند)[1] پدید آمدند. در بخارا پس از شیبانیان سلسلهٔ آستاراخانیان (۱۷۸۵-۱۵۹۹) بر سر کار آمد. البته این سلسله که از سنت‌های حکومتی شیبانیان پیروی می کرد تنها حکومتی ظاهری بود. بعد از آستاراخانیان سلسلهٔ مانگی‌ها[2] (۱۹۲۰-۱۷۸۵) به قدرت رسید. مانگی‌ها که به مدت چندین دهه به عنوان مشاوران عالی در دستگاه آستاراخانیان خدمت می کردند در سال ۱۷۸۵ قدرت را در دست گرفتند. «مراد»، اولین پادشاه سلسلهٔ مانگی‌ها خود را «امیر» می‌نامید نه «سلطان». درعین‌حال وی نیز همانند سلاطین دیگر پیروزی‌ها و فتوحاتش، خدماتش در دفاع از جامعهٔ اسلامی و اجرای احکام اسلامی، و رسیدن اصل و تبارش به پیامبر را مبنای مشروعیت حکومت خود قرار داده بود.

مانگی‌ها نیز اساساً همان الگوی حکومت اسلامی شیبانیان را پیاده کردند. در زمان آن‌ها بخارا همچنان توسط اشرافی که خاستگاه قبیله‌ای داشتند اداره می گردید. در رأس دولت مانگی‌ها فردی به نام «امیر» قرار داشت که یك وزیر اعظم با نام «قوش بیگی» و چند مقام اداری ایرانی، وی را در ادارهٔ کشور یاری می‌دادند. قلمرو حکومت مانگی‌ها نیز به چندین ولایت و منطقهٔ مالیاتی تقسیم می گردید ـ هر منطقهٔ مالیاتی متشکل بود از چندین روستا و آبادی که تحت سرپرستی فردی با نام اقساقل[3] یا بزرگ قرار داشت. به‌علاوه در این حکومت همچون حکومت شیبانیان زمین‌های کشاورزی و درآمدهای مالیاتی بین امیر و اشراف با نفوذ تقسیم گردیده بودند. در قرن نوزدهم ۱۲ درصد از زمین‌های کشاورزی به پادشاه تعلق داشتند، ۵۶ درصد از این زمین‌ها متعلق به دولت بودند، ۲۴ درصد از آن‌ها نیز به عنوان موقوفه در اختیار رهبران مذهبی قرار داشتند، و ۸ درصد باقیمانده در دست دیگر اعضای جامعه بودند. مالیات زمین‌هایی که متعلق به دولت بودند به صورت نقدی و یا جنسی دریافت می‌شد. میزان مالیات این زمین‌ها با توجه به وسعت زمین، میزان آب آن، و

1. Khokand
2. Mangit dynasty
3. Aqsakal

نوع محصول آن محاسبه می‌شد. زمین‌های دولتی اغلب در اختیار اشراف قبایل قرار داده می‌شدند و در عوض، آن‌ها سربازانی را به عنوان مالیات در اختیار حکومت قرار می‌دادند. اشراف قبایل گاهی نیز سربازانی را به عنوان هدیه ـ به صورت دائمی یا موقتی ـ در اختیار حکومت می‌گذاشتند.

در قرن نوزدهم سلسلهٔ مانگی‌ها در تلاشی موفقیت آمیز توانست قدرت رؤسای قبایل و اویماق‌ها را کاهش دهد. در این قرن امیر نصرالله (۶۰ـ۱۸۲۶) توانست با گرفتن مناصب حکومتی از رؤسای قبایل ازبك مخالف خود و قرار دادن نخبگان فارس، ترکمن، و عرب به جای این افراد قدرت و نفوذ خویش را افزایش دهد. او همچنین زمین‌های آنان را مصادره کرد و این زمین‌ها را بر مبنایی غیر موروثی در اختیار حامیان خود قرار داد. یکجانشین شدن ازبك‌های شبانکاره که باعث تسلط یافتن امیر بر آن‌ها و زمین‌هایشان شد نیز از دیگر عوامل افزایش قدرت و نفوذ حکومت بود.

همانند ایران و امپراتوری عثمانی در حکومت مانگی‌ها نیز تشکیلات مذهبی شدیداً سازمان یافته‌ای وجود داشت. این تشکیلات تحت کنترل دولت قرار داشت و توسط یك شیخ الاسلام (مفتی اعظم) و یك «قاضی کالان»[1] اداره می‌شد. قاضی کالان مسؤول ادارهٔ دستگاه قضایی، مدارس عالی، مدارس مقدماتی، و مساجد بود. قضات، دستیاران قضات، و مفتی‌ها کارمندان دستگاه قضایی را تشکیل می‌دادند. جمع آوری شواهد، تفسیر قانون و مشاوره با قاضی به منظور تضمین مطابقت حکم صادر شده با قوانین دولتی و فقه اسلامی مجموع وظایف یك مفتی را تشکیل می‌دادند. علما نیز در ۱۱۰ مدرسهٔ عالی و چندین مدرسهٔ مقدماتی مشغول فعالیت بودند. آن‌ها که به تدریس یا انجام امور اجرایی در مدارس اشتغال داشتند بر اساس نظامی سلسله مراتبی به سه گروه تقسیم می‌شدند: اوراق، صدور، و صدر. افرادی که دارای یکی از این مراتب می‌شدند از امتیاز جمع آوری مالیات و دریافت زمین به عنوان هدیه برخوردار می‌گردیدند. در دوران مانگی‌ها فردی نیز به عنوان «رئیس» در جهت رعایت هر چه بیشتر اصول اخلاقی وانسانی در بین مردم و در بازار فعالیت

1. gadi Kalan

می کرد. «رئیس» در واقع همان مقام «محتسب» بود که در حکومت‌های مسلمان قرون وسطی (قرون ۱۱، ۱۲، ۱۳) دیده می‌شد. او می توانست با هدف ارتقاء سطح دانش مذهبی مسلمانان خاطی و افزایش میزان رعایت اصول مذهبی توسط آن‌ها این افراد را به شرکت در مساجد و مدارس ملزم کند. در دوران مانگی‌ها هدایت و رهبری زندگی مذهبی مسلمانان در دست امام‌های جماعت قرار داشت. در این دوران برخی از علما هم به امر تدریس در مدارس اشتغال داشتند، هم در نمازهای جماعت به عنوان امام جماعت می‌ایستادند، و هم آئین‌های مذهبی ویژهٔ ازدواج یا فوت را به جای می آوردند؛ این افراد «ملا» نامیده می‌شدند. به هر حال تشکیلات پیچیدهٔ مذهبی مانگی‌ها تماماً تحت کنترل مستقیم امیر قرار داشت. انتصاب قضات و مفتیان اعظم، مدرسان مدارس، و دیگر کارمندان مهم تشکیلات مذهبی از اختیارات منحصر به‌فرد امیر بود.

برخورداری علمای بخارا از نوعی سازماندهی اجتماعی عاملی بود که باعث افزایش قدرت و نفوذ اجتماعی آن‌ها گردید. «سیدها» (اخلاف پیامبر)، «میرها» (اخلاف سه خلیفهٔ اول) و «خواجه‌ها» (اخلاف نخستین فاتحان عرب) از جمله گروه‌های سازمان‌یافتهٔ علما در بخارا بودند. این گروه‌ها مورد احترام عموم مردم قرار داشتند و از اعتبار مذهبی خاصی برخوردار بودند. علمایی که به امر تدریس اشتغال داشتند نیز اگرچه به‌طور رسمی سازماندهی نشده بودند اما در امور سیاسی و اجتماعی از سوی شاگردان خود شدیداً حمایت می‌شدند. در کنار این گروه‌ها انجمن‌های صوفیگری متعددی نیز از جمله انجمن‌های نقشبندیه. قادریه، و کبراویه در بخارا وجود داشتند. صوفیان بزرگ این منطقه دارای طرفداران بسیاری بودند. صوفیان در خانقاه‌ها زندگی می کردند و در کنار آرامگاه‌های معلمان بزرگ خود به عبادت می‌پرداختند. صوفیان اعانه جمع کن نیز که قلندر نامیده می‌شدند گروه خاصی را در بخارا تشکیل می‌دادند. به‌هر ترتیب خانواده‌های مقدس (خانواده‌های سید، خواجه، و. . .)، انجمن‌های صوفیگری، و علما عوامل تعیین کننده و پرقدرتی در جامعهٔ بخارا بودند.

مذهب در بین مردم بخارا نفوذ فراگیری داشت. این واقعیت اغلب در تکریم و تقدیس مراقد صوفیان بزرگ تجلی پیدا می کرد. آرامگاه تیمور در سمرقند و مراقد

صوفیان بزرگ نقشبندی محل زیارت خیل عظیمی از مردم بخارا بودند. در بخارا هنگامی که مرقدی مورد توجه مردم قرار می گرفت یکی از فرقه‌های صوفیگری ادارهٔ آن‌را در دست می گرفت و هدایای زائران را جمع آوری می کرد. علی(ع) نیز به‌طور گسترده‌ای، حتی در بین سنی‌ها، محترم و مقدس شمرده می‌شد. سربازان و مقنی‌ها[1] او را ولی نعمت و الگوی خود محسوب می کردند. «بی بی سه شنبه» و «بانو حلاّل مشکلات» نیز ولی نعمت و الگوی زنان بخارا بودند. اصناف نیز هر یك دارای ولی نعمت و الگوی خاصی برای خود بودند و مراسم جمعی خاصی داشتند. (حضرت) نوح ولی نعمت صنف درودگران و (حضرت) داوود ولی نعمت صنف فلزکاران محسوب می‌شدند. به علاوه به مناسبت عید فطر و عید قربان (بایرام) و سالروز تولد پیامبر نیز جشن‌هایی در سطح عمومی در بخارا برگزار می‌شدند. با این‌حال در کنار این معنویت گرایی، فرهنگ محلی پرنشاطی در بخارا جریان داشت که برنامه‌ها و سرگرمی‌هایی از قبیل رقص، آکروبات بازی، تردستی، و نواختن موسیقی جزئی از آن‌را تشکیل می‌دادند. استعمال توتون و تنباکو، چای و شراب نیز در بین مردم رایج بود.

علی‌رغم عمر طولانی این شکل از دولت و جامعه، در قرن نوزدهم تحولات عمیقی در قلمرو مانگی‌ها رخ داد. از جمله این که تعداد کشاورزان فاقد زمین روبه افزایش گذاشت و دولت در جمع‌آوری مالیات‌ها با مشکل روبه رو گردید. به دنبال یکجانشین شدن ازبك‌های چادرنشین و روی آوردن آن‌ها به کشاورزی نیز این منطقه با کمبود شبکه‌های آبیاری روبه رو شد؛ مشکل مذکور تا حدودی حاصل عدم مهارت «تازه کشاورزان» ازبك و تا حدودی نیز نتیجهٔ رقابت‌های سیاسی برای کنترل برمنابع آبی بود.

به دنبال تثبیت و تحکیم مجدد پایه‌های دولت بخارا در این قرن یك طبقهٔ واسطه بین نخبگان حاکم، و کشاورزان و شبانکاره‌ها شکل گرفت که متشکل بود از کارمندان پایین رتبهٔ دولتی، کاتبان، منشیان، درباریان، و شرطه‌ها. در این قرن بورژواهای تاجرپیشه در اثر تجارت با افغانستان، ایران، هند، و روسیه ثروت سرشاری بدست آوردند و لذا از اهمیت

---

۱. حفرکنندگان چاه

بیشتری برخوردار شدند. بخارا در قرن نوزدهم مرکز توزیع کالاهایی بود که از مناطق دوردست فرستاده می‌شدند. در این زمان همچنین انحصار تجارت ابریشم خام و پارچه‌های ابریشمی آسیای مرکزی در اختیار تجار بخارا قرار داشت. اینان همچنین در زمینهٔ تولید پارچه‌های کتانی و تشکیل شرکت‌های کوچك بانکداری سرمایه گذاری کرده بودند. به‌هرحال با افزایش تعداد بازرگانان بخارا، و افزوده شدن بر دارایی‌های منقول و غیر منقول ساکنان آن اهمیت این منطقه در بین سال‌های ۱۸۴۰ تا ۱۸۷۰ بیش از پیش افزایش یافت.

مناطق فرغانه و خوارزم نیز نظم و نسق دوباره‌ای یافتند. تا قبل از قرن هیجدهم فرغانه بین دولت‌های کوچکی که در رأس هر کدام یك رهبر مذهبی قرار داشت تقسیم شده بود. اما در اوایل قرن هیجدهم ازبك‌های مهاجر این منطقه قدرت را در دست گرفتند، قبایل قزاق و قرقیز منطقه را وادار به اطاعت کردند و حکومتی به مرکزیت خوقند تشکیل دادند. این حکومت با تکیه بر اقتصاد پر رونق خود توانست پایه‌های خود را مستحکم کند. کشاورزی، تولید کتان و ابریشم، و تجارت با کاشغر، بخارا، خیوه، و روسیه از جمله منابع مهم در آمدزا برای حکومت مذکور بودند. خوقند در این زمان مرکز فروش و توزیع کالاهای چینی و روسی بود. خوارزم نیز در قرن نوزدهم با توسعهٔ تجاری و ظهور یك حکومت واحد در درون خود روبه‌رو گردید. این حکومت که در نتیجهٔ تلاش‌های محمد رحمان اول (۲۵ـ۱۸۰۶) به درجهٔ خوبی از تمرکز رسیده بود به دلیل رویارویی دائمی با مخالفت‌های چادر نشینان ترکمن که از سوی صوفیان حمایت می‌شدند کم کم تضعیف گشت و تمرکز خود را از دست داد.

به هر ترتیب در قرن نوزدهم جوامع آسیای مرکزی که در نتیجهٔ کشمکش‌های بین سلسله‌های حاکم، رؤسای قبایل و اویماق‌ها، و مردمان یکجانشین و شبانکاره تضعیف گردیده بودند طعمهٔ توسعه‌طلبی‌های روسیه شدند. البته این کشور قبلاً با هدف افزایش امنیت مرزهای خود و دستیابی به زمین‌های خوب کشاورزی استپ‌های محل سکونت تاتارها و قزاق‌ها را تصرف کرده بود، اما پیشروی بیشتر روسیه در آسیای مرکزی مزایای تجاری و سیاسی عمده‌ای را برای روسیه به ارمغان می‌آورد (در اثر نزدیك شدن به ایران، هند، و چین) و مانع بازشدن پای انگلیس به عنوان رقیبی در این منطقه می‌گردید. از این‌رو

روس‌ها در جریان این قرن تلاش‌های شدیدی را برای تصرف هر چه بیشتر مناطق آسیای مرکزی انجام دادند. در عین حال مهمترین انگیزهٔ روس‌ها از این توسعه‌طلبی‌ها تحقق آرزوی دیرین خود مبنی بر دستیابی به آب‌های گرم بوده است.

به‌هر صورت نیروهای روسیه در قرن نوزدهم از پایگاه‌های خود در استپ‌های قزاق‌ها به سمت ترکستان حرکت کردند. آن‌ها در سال ۱۸۶۵ تاشکند را متصرف شدند، و در سال ۱۸۶۸ سمرقند را تصرف کردند و بخارا را به پرداخت غرامت و باز کردن دروازه‌های خود بر روی کالاهای روسی وادار نمودند. روس‌ها همچنین در سال ۱۸۷۶ خوقند را متصرف شدند، در سال ۱۸۸۱ منطقهٔ ماوراء خزر را تصرف کردند، و در سال ۱۸۹۵ پامیر را اشغال کردند. به‌هرحال تا اواخر قرن نوزدهم روس‌ها توانستند بسیاری از مناطق آسیای مرکزی را متصرف شوند و اقوام تاتار، قزاق، ازبك و دیگر مردمان این منطقه را تحت سلطهٔ خود در آورند. در این زمان (اواخر قرن نوزدهم) روس‌ها تلاش بی ثمر خود برای مسیحی کردن تاتارها را کنار گذاشتند و سعی کردند با اتخاذ تدابیر جدید سیاسی و اقتصادی و همچنین با ابزارهای آموزشی سلطهٔ خود را بر مردم مسلمان آسیای مرکزی تحکیم ببخشند. این سیاست، جوامع اسلامی آسیای مرکزی را شدیداً دستخوش تغییر و تحول کرد.

ترکستان شرقی و چین

ترکستان شرقی نیز منطقه‌ای متشکل از شهرها و آبادی‌های مهم کشاورزی و زمین‌های چراگاهی بود. با حملهٔ مغول‌ها این منطقه به همراه بخش‌هایی از استپ‌های شمالی و ماوراءالنهر تحت سلطهٔ خان‌های جغتایی، جانشینان چنگیز خان، قرار گرفت. در اواسط قرن چهاردهم امپراتوری جغتاییان دچار تفرقه شد و قلمرو آن به ترکستان شرقی (مغولستان) محدود گردید. تسلط جغتاییان بر ترکستان شرقی در اکثر اوقات چیزی بیش از یك تسلط اسمی و ظاهری نبود. چرا که رؤسای قبایل چادرنشین و حکام شهرها و آبادی‌ها در این منطقه از استقلال عمل برخوردار بودند.

با این وجود در دورهٔ تسلط جغتاییان بر ترکستان شرقی این منطقه به جزئی از قلمرو

نفوذ فرهنگ اسلامی - ترکی تبدیل شد. این پدیده حاصل یك فرآیند کند و دراز مدت بود که در طی آن مغولان ساکن ترکستان شرقی مسلمان شدند و به استعمال زبان ترکی روی آوردند. جغتاییان از اسلام برای توجیه حملات خود به مردمان غیرمسلمان استفاده می‌کردند. با فتح کمول[1] (هامی) توسط جغتاییان (۱۵۱۳) اسلام به طور گسترده‌ای در حوزهٔ تاریم گسترش یافت و زبان جغتایی به زبان ادبی این منطقه تبدیل شد. به‌طور کلی تا اواخر قرن شانزدهم اکثر ساکنان آسیای مرکزی به استثنای مغولستان و تبت مسلمان شده بودند و یا تحت سلطهٔ مسلمانان درآمده بودند.

برخورداری خواجه‌ها (صوفیانی که مدعی دارابودن ارتباط صلبی و معنوی با پیامبر یا خلفای راشدین بودند) از اهمیت و ارزش بسیار در ترکستان شرقی مهمترین گواه بر نفوذ اسلام در این منطقه می‌باشد. خواجه‌ها برای نخستین بار در قرن چهاردهم بر ترکستان شرقی قدم گذاشتند، از ارزش و اعتبار خاص محلی برخوردار شدند، و با خانواده‌های مهم منطقه از طریق ازدواج پیوند برقرار کردند. آن‌ها از بسیاری جهات شبیه شریف‌های مراکش بودند: از جمله این که همانند شریف‌های مراکش هم سیر و سلوك عرفانی داشتند و هم از تبار پیامبر تلقی می‌شدند. این افراد به تدریج از نفوذ معنوی بر روی پادشاهان برخوردار شدند به طوری که هر پادشاهی خود را مرید یکی از صوفیان بزرگ معرفی می‌کرد. جالب این که فرزندان «مخدوم اعظم» (وفات ۱۵۴۰)، رهبر معنوی بخارا، ابتدا به‌عنوان مشاوران عالی پادشاهان کاشغر و یارکند وارد دربار این حکام شدند و نهایتاً خود حکومت این شهرها را در دست گرفتند. بدین ترتیب خواجه‌های این دو شهر قدرت معنوی و قدرت سیاسی را در خود جمع کردند. درعین حال سرانجام، آن‌ها در درون خود دچار تفرقه شدند و برای غالب آمدن بر یکدیگر درصدد جلب حمایت سیاسی چادرنشینان برآمدند - اقدامی که نهایتاً به قیمت از دست رفتن استقلال دو شهر مذکور تمام شد.

هنگامی که خان‌های جغتایی، خواجه‌ها، و رؤسای قبایل در ترکستان شرقی برای خود حکومتهای جداگانه‌ای را تشکیل داده بودند امپراتوری جدیدی در این منطقه در حال

1. Komul

شکل گیری بود (توسط مغول‌های اویراتی[1]). این امپراتوری که اتحادیه زنگاریه[2] نام داشت آخرین امپراتوری بزرگی بود که توسط مردمان چادر نشین در آسیای مرکزی برپا گردید. مهاجرت مغول‌های اویراتی به ترکستان شرقی، استپ‌های شمالی، و ماوراءالنهر که به دنبال قطع شدن ارتباط آن‌ها با بازارهای چین انجام گرفت (در دورهٔ بین سال‌های ۱۴۰۰ تا ۱۵۵۰) نقطهٔ آغازین تشکیل این اتحادیه می‌باشد. آن‌ها تا اوایل قرن هفدهم توانستند خاناتی را برای خود در ترکستان شرقی بوجود بیاورند. قدرت اقتصادی این خانات برپایهٔ تجارت و کشاورزی قرار داشت و مذهب لامائیسم دین رسمی آن بود؛ مذهب مذکور که یکی از فرقه‌های مکتب بودیسم می‌باشد در تقویت اتحاد سیاسی اویرات‌ها و ایجاد سازگاری بین آن‌ها و یکجانشینان نقش مهمی داشت. پس از تشکیل این خانات اویرات‌ها برای بدست آوردن چراگاه‌های بیشتر و در دست گرفتن کنترل بازار دام در ماوراءالنهر چادرنشینان قرقیز و ازبك را مورد حمله قرار دادند و توانستند حوضهٔ تاریم را به تصرف خود در آورند. آن‌ها همچنین با جلب حمایت گروه‌های مذهبی کاشغر و یارکند این دو شهر را تصرف کردند و سپس خواجه‌ها را به عنوان خراجگزاران خود در این دو منطقه منصوب کردند.

توسعهٔ قلمرو اویرات‌ها عکس العمل چینی‌ها را به دنبال داشت. چین از مدتهای مدیدی آسیای مرکزی را به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از قلمرو خود تلقی می‌کرد. به علاوه حفاظت از مرزهای چین در برابر تهاجمات بربرها یکی از دغدغه‌های همیشگی چینی‌ها بود. چینی‌ها پادشاهان آسیای مرکزی را به عنوان خراجگزاران خود تلقی می‌کردند. آن‌ها به عنوان خراج کالاهایی را از قبیل اسب، پوست، فلزات، و پشم از این منطقه دریافت می‌داشتند و در عوض کالایی را از جمله کاغذ، پارچه، مواد مخدر، چای، و چینی به عنوان هدیه به این منطقه می‌فرستادند. به عبارت دقیقتر سیاست تجاری و دیپلماتیك چین در قبال آسیای مرکزی برپایهٔ این فرض استوار بود که مردمان آسیای مرکزی تحت سلطهٔ فرهنگی و

1. Oirat - Mongols
2. Dzungarian

سیاسی چین قرار دارند و لذا کالاهای وارداتی آن‌ها به چین در واقع نوعی خراج می‌باشد. تا سال ۱۷۵۹ چینی‌ها توانستند اتحادیهٔ زنگاریه را شکست دهند، کنترل شهرهای آن را در دست بگیرند، خواجه‌ها را از قدرت کنار بزنند، و بالاخره ترکستان شرقی را ضمیمه قلمرو خود نمایند. چینی‌ها همچنین خوقند و مناطق قزاق نشین شرقی را تابع و خراجگزار خود کردند و در عین حال با آن‌ها ارتباط تجاری برقرار کردند.

با فتح ترکستان شرقی توسط چین گروه جدیدی از مسلمانان تحت حاکمیت این کشور قرار گرفتند. سربازان عربی که از آسیای مرکزی به چین مهاجرت کرده بودند و بازرگانان مسلمانی که در قرن هشتم در کانتون[1] سکنی گزیده بودند اولین ساکنان مسلمان چین بودند. این دو گروه با وجود این که مدت مدیدی بود که در چین سکنی گزیده بودند اما همواره به عنوان افراد خارجی تلقی می‌شدند. به همین دلیل امور قضایی آن‌ها بر اساس قوانین برون مرزی و توسط مأمورانی که از بین خودشان بودند حل و فصل می‌گردید. اما با تصرف چین توسط مغول‌ها و تشکیل سلسلهٔ یوان[2] (۱۳۶۸-۱۲۷۱) در این منطقه تعداد مسلمانان چین افزایش یافت و آن‌ها از جایگاه اجتماعی بالاتری برخوردار شدند. مغول‌ها مسلمانانی را به عنوان مدیر و مسؤول أخذ مالیات به استخدام خود در آوردند، مبادلهٔ تجاری بین چین و آسیای مرکزی را گسترش دادند، و از مهاجرت و اسکان مسلمانان در شمال غربی چین و حتی در جنوب غربی این کشور و در یونّان[3] حمایت کردند. در دورهٔ حاکمیت آن‌ها بر چین در بسیاری از شهرها محله‌های مسلمان نشین بزرگی پدید آمدند که هر یك دارای مساجد و بازارهای خاص خود بودند. مسلمانان چین در این دوران در سایهٔ رهبری شیخ‌الاسلام‌ها و قضات خاص خود زندگی می‌کردند. در دوران حاکمیت سلسلهٔ مینگ[4] (۱۶۴۴-۱۳۶۸) بر چین نیز مسلمانان به عنوان ستاره شناس، پیشگو، مترجم، مسؤول امور پستی، و قافله سالار در دستگاه امپراتوری خدمت می‌کردند.

---

1. Canton
2. Yuan
3. Yunnan
4. Ming

در دورهٔ مینگ‌ها مسلمانان ساکن در چین - چه آن‌هایی که در اصل چینی نبودند بلکه از خارج آمده بودند و چه آن‌هایی که اصالتاً چینی بودند - «هویی»[1] نام گرفتند. در این دوره مسلمانان خارجی تبار به تدریج زبان، اسامی، آداب و رسوم، طرز لباس پوشیدن، و دیگر ویژگی‌های ظاهری فرهنگ چینی را پذیرفتند. نویسندگان مسلمان نیز در این زمان سعی در آشتی دادن اسلام با مکتب کنفوسیوس داشتند و همچنین تلاش می کردند تاریخ اسلام را شبیه تاریخ اساطیری چین جلوه دهند. با این وجود مسلمانان چینی هویت اسلامی خودرا نیز حفظ کردند. آنان که تحت سرپرستی یك امام قرار داشتند دارای مساجد، مدارس، مؤسسات خیریه، و موقوفات خاص خود بودند البته مسلمانان چینی یك گروه سازمان‌یافته و متشکلی را تشکیل نمی‌دادند. هیچ نوع اتحاد و همبستگی بین گروه‌های مسلمان در چین وجود نداشت و در واقع آن‌ها به طور پراکنده‌ای در سراسر خاك این کشور زندگی می کردند. سلسلهٔ منچو[2] که بعد از سلسلهٔ مینگ به قدرت رسید از یك سو به مسلمانان قول مساعدت و حمایت می‌داد و از سوی دیگر آن‌ها را تهدید به مجازات می کرد (سیاست تهدید و تطمیع). همچنین سیاست سرکوب جنبش‌های مخالف و تحمل دین اسلام از دیگر سیاست‌هایی بود که این سلسله در قبال مسلمانان اتخاذ کرد. بنابراین منچوها هویت اسلامی را تا زمانی که مانع تحقق همبستگی ملی نمی‌شد تحمل می کردند. بدین ترتیب همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان با غیر مسلمانان چین تا زمان آغاز شورش‌های مسلمانان در قرن نوزدهم ادامه یافت.

اما مسلمانان ترکستان شرقی تفاوت بسیاری با هویی‌ها داشتند. آن‌ها که عمدتاً از دو قوم ایغور و قزاق بودند جذب فرهنگ و شیوهٔ زندگی چینی نشدند. مردمان شهری و چادر نشین ترکستان شرقی علی‌رغم سلطهٔ چینی‌ها هویت اسلامی خود را کاملاً حفظ کردند. در یارکند مدارس اسلامی به حیات خود ادامه دادند، زیرا همچنان مسلمانانی پیدا می‌شدند که زمین‌هایی را وقف این اماکن کنند. در کاشغر نیز مرقد «حضرت آفاق» به

1. Hui
2. Manchu

عنوان یك مکان مهم زیارتی و محل تجمع گروه‌های مذهبی باقی ماند. مرقد مذکور با اشیائی از قبیل پرچم، دم گاومیش، و شاخ حیوانات تزئین شده بود. در فرهنگ مردمان کاشغر این اشیاء نشانهٔ تقدس محلی بودند که در آن نصب می‌شدند. بدین ترتیب در حالی که مسلمانان ساکن در چین کاملاً هویت چینی پیدا کردند مسلمانان ترکستان شرقی هیچگاه چینی نشدند و فقط از نظر سیاسی تحت سلطه چین باقی ماندند.

چینی‌ها به‌وسیلهٔ نیروهای اداری و نظامی خود که در شهرهای ترکستان شرقی از جمله هامی[1]، ارومچی[2]، کاشغر، ختن[3]، و غیره مستقر بودند بر این منطقه حکومت می‌کردند. فرمانداران چینی این شهرها در ادارهٔ قلمرو تحت اختیار خود از رهبران محلی مسلمانان (بیگ‌ها) کمك می‌گرفتند. جمع‌آوری مالیات‌ها، تنظیم میزان عرضهٔ آب، اجرای عدالت و رسیدگی به امور قضایی و همچنین حفظ نظم از جمله وظایف بیگ‌ها بود. چینی‌ها در مقابل انجام این وظایف توسط بیگ‌ها زمین‌هایی را در اختیار آن‌ها می‌گذاشتند. به‌هر ترتیب به‌دنبال برقراری سلطهٔ چین بر ترکستان شرقی این منطقه با یك دورهٔ ثبات، امنیت، و رونق اقتصادی روبه‌رو گردید. برای مثال تا دههٔ ۱۸۲۰ وسعت زمین‌های زیر کشت در کاشغر دوبرابر شد؛ علت این امر ورود کشاورزان چینی به این منطقه و آباد شدن زمین‌های بایر توسط آن‌ها بود.

مردمان آسیای مرکزی هیچگاه به طور کامل سلطهٔ چینیان بر خود را نپذیرفتند. در دوران تسلط چین بر ترکستان شرقی نهضت مذهبی جدیدی در این منطقه بوجود آمد که «تعالیم جدید» (سین-شیائو[4]) نامیده می‌شد. این فرقه که انشعابی از فرقهٔ نقشبندیه بود توسط مامینگ-سین[5] پایه گذاری شد. مامینگ-سین صوفیگری جدیدی را ارائه داد که قرائت قرآن با صدای بلند، دعا کردن به همراه تکان دادن سر و کوبیدن پا بر روی زمین، اعتقاد به توانایی اعجاز صوفیان بزرگ، و تکریم و تقدیس آنان از جمله مشخصات آن بود.

1. Homui
2. Urumchi
3. Khotan
4. Hsin - Chiao
5. Ma Ming-Hsin

اعضای این فرقه بر اهمیت بیشتر دین و ایمان نسبت به خانواده و طایفهٔ خود تأکید می کردند. آنان اصلاح طلبانی بودند که از یك سو آئین‌های کهن اسلامی را به باد انتقاد می گرفتند و از سوی دیگر با نخبگان سیاسی و هیئت حاکمه مخالفت می‌ورزیدند. مامینگ در سال ۱۷۸۱ در ایالت کانسو[1] شورشی را علیه چین به راه انداخت که اگر چه به سرعت سرکوب شد اما عاملی بود در برانگیخته شدن احساسات ضد چینی مسلمانان و بروز شورش‌های گسترده‌تر توسط قرقیزها. این ناآرامی‌های سیاسی خواجه‌های کاشغر را (که با حملهٔ چینی‌ها حکومت خود در کاشغر را رها کرده بودند و به خوقند پناه برده بودند) بر آن داشت تا درصدد بازیافتن موقعیت از دست رفتهٔ خود برآیند. از این‌رو از دههٔ ۱۸۲۰ تا سال ۱۸۶۲ آن‌ها با کمك قرقیزها و ایغورها حملات متعددی را علیه چینی‌ها ترتیب دادند. از سوی دیگر با وقوع این تحولات پادشاهان خوقند نیز به فکر گسترش حوزهٔ نفوذ خود در ترکستان شرقی افتادند. آن‌ها که از محدودیت‌های تجاری و سیاسی چین به تنگ آمده بودند از حکومت چین خواستند کنترل تجارت کاروانی در ترکستان شرقی و همچنین انتصاب مأموران مالیاتی کاشغر را بر عهدهٔ خوقند بگذارد. موافقت چین با این خواسته‌ها تنها به رونق تجاری خوقند، توسعهٔ نفوذ حکومت خوقند در ترکستان شرقی، و فراهم آمدن امکان حمایت پادشاهان این منطقه از خواجه‌های کاشغر منجر شد.

کاهش تسلط سلسلهٔ شینگ[2] (۱۹۱۱_۱۶۴۴) بر ترکستان شرقی تنها یکی از نشانه‌های زوال این امپراتوری در قرن نوزدهم بود. به عبارت دیگر سلسلهٔ شینگ در این قرن با مخالفت و شورش ایالت‌های متعددی (توسط مسلمانان و غیر مسلمانان) روبه‌رو گردید. در نتیجهٔ این شورش‌ها سلسلهٔ مذکور از یك طرف مجبور شد به ایالت‌های شورشی اجازهٔ تشکیل ارتش محلی بدهد و از سوی دیگر برای تأمین مخارج سرکوب خود مالیات‌های بیشتری را از آن‌ها بگیرد. طبیعی است این عمل باعث تحریك بیشتر شورشیان می گردید. به‌هرحال به دلیل بی کفایتی سلسلهٔ شینگ در قرن نوزدهم شورش‌های بزرگی توسط

---

1. Kansu
2. Ching

مسلمانان در ایالات یونّان، شنسی، کانسو و ترکستان شرقی آغاز گردیدند. فقه حنفی که در این ایالات گسترش یافته بود یکی از عوامل وقوع شورش های مذکور بود. این مکتب معتقد بود در جایی که قوانین غیر اسلامی اجرا می‌شود و یا در جایی که حکومتی غیر اسلامی باعث جدایی مسلمانان از یکدیگر شده است انجام شورش جایز است. به علاوه تألیف و انتشار آثار متعددی در این قرن که بر اهمیت پیروی از تعالیم پیامبر، اخلاص در عمل، و اجرای فرامین الهی تأکید می کردند نیز عامل مهمی در افزایش بیداری سیاسی و مذهبی مسلمانان این ایالات بودند. این آثار بر برتری اسلام نسبت به ادیان دیگر تأکید می کردند و به جای تلاش برای آشتی دادن مسلمانان با تمدن چینی شدیداً به این تمدن حمله می کردند. در این قرن علمای مسلمان برخلاف گذشته بر وجود شباهت بین اسلام و کنفوسیوسیسم پافشاری نمی کردند و حتی مسلمانان را تشویق می کردند از فقه اسلامی پیروی کنند و آداب و رسوم چینی را طرد نمایند. مسلمانانی نیز در طی این قرن از هند و دیگر نقاط آسیای مرکزی به ایالات شورشی چین آمدند تا همکیشان خود را در شورش علیه چینیان یاری کنند.

شورش مسلمانان یونّان به تشکیل دولت اسلامی مستقلی در این منطقه منجر شد. این دولت که تحت رهبری «تو ون - سیو[1]»، (او خود را سلطان و امیرمؤمنان معرفی می کرد) قرار داشت از سال ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ به حیات خود ادامه داد. شورش بزرگ مسلمانان شنسی نیز به رهبری «ما هولونگ»[2] که نمایندهٔ نهضت «تعالیم جدید» در این منطقه بود انجام گرفت. البته جدایی طلبی مسلمانان در این ایالت با طرد ارزش ها و نمادهای چینی همراه نبود. حتی ما هولونگ لقبی را برای خود انتخاب کرد که در اصل نامی اسلامی بود اما هنگامی که به زبان چینی نوشته می‌شد یکی از نمادهای چینی را به یاد می آورد. در واقع ما هولونگ از نمادها و ارزش های چینی به عنوان تکیه گاهی برای احیای اسلام و تحقق آرزوی استقلال خود استفاده کرد. در اثر شورش هایی که تحت رهبری وی در کوچا و ایلی انجام گرفتند ارتباط حکومت چین با کاشغر قطع گردید.

---

1. Tu Wen- hsiu
2. Ma Hua - lung

همچنین در همین قرن خان خوقند با استفاده از آشفتگی اوضاع چین نیروهایی را تحت فرماندهی یعقوب بیگ برای فتح کاشغر روانه کرد. یعقوب پس از فتح کاشغر به دیگر مناطق ترکستان شرقی حمله کرد و به سرعت توانست بیشتر قسمت‌های این منطقه‌را به تصرف خود در آورد. سپس او با نام شریعت، حکومتی را در مناطق اشغالی برای خود بوجود آورد و در زمینهٔ اجرای قوانین اسلامی کوشش بسیار نمود. اهدای هدایای باارزش به مساجد و ضرب سکه با نام خود از دیگر اقدامات مورد توجه یعقوب بود. با این حال وی از نظر نظامی به کمك اقوام دیگر نیازمند بود. شاید به همین دلیل بود که وی در سال ۱۸۷۳ سلطهٔ عثمانی‌ها برخود را به رسمیت شناخت؛ این اقدام نقض آشکار حاکمیت چین به حساب می آمد.

سرنوشت یعقوب و شورش‌هایی که در قرن نوزدهم توسط مسلمانان ترکستان شرقی به راه افتادند کاملاً با حرکات دو دولت روسیه و بریتانیا در این منطقه مرتبط بودند. در قرن نوزدهم دو کشور روسیه و بریتانیا بر سر ترکستان شرقی با یکدیگر کشمکش داشتند. کسب مزایای تجاری این منطقه و افزایش ضریب امنیتی سرزمین‌های خود (هند، و روسیه) از جمله انگیزه‌های دو دولت بریتانیا و روسیه برای دخالت در ترکستان شرقی بودند. بریتانیا به طور کلی سعی می کرد تا از طریق دوستی با پادشاهان محلی ترکستان شرقی و حمایت از آن‌ها مانع پیشروی روس‌ها در این منطقه شود. با تصرف ایالت ایلی توسط روس‌ها که در سال ۱۸۷۱ انجام شد بریتانیایی‌ها برای ممانعت از پیشروی بیشتر روسیه متوجه یعقوب بیگ شدند و سعی کردند وی را در برابر روس‌ها تقویت کنند. اما با قدرت یافتن چین در اواخر حکومت تسو تسونگ تانگ[1] (۱۸۱۲-۸۵) ماجرای یعقوب بیگ به پایان رسید و لذا نگرانی‌های بریتانیا هم برطرف شد. تسو ارتش خود را از نو سازمان داد و به دنبال آن توانست شنسی و کانسو را باز پس بگیرد. وی بعد از آن آکسو[2] و کاشغر را متصرف شد (تا سال ۱۸۷۸)، و همچنین توانست نهضت «تعالیم جدید» را

1. Tso - Tsung - tang
2. Aksu

سرکوب کند. در سال ۱۸۸۱ نیز طی پیمانی که با روسیه منعقد شد ایالت ایلی به چین پس داده شد؛ با این عمل راه تسلط کامل چین بر ترکستان شرقی هموار گردید. چینی‌ها در سال ۱۸۸۴ ترکستان شرقی را سین کیانگ نامیدند و این منطقه را به عنوان بخشی از خاك خود قرار دادند. تا این سال کلیهٔ مناطق آسیای مرکزی یا تحت سلطهٔ روسیه قرار گرفته بودند یا به تصرف چین درآمده بودند. (در سال ۱۸۹۲ مرز بین روسیه و چین و در سال ۱۸۹۵ مرز بین روسیه و افغانستان مشخص و تثبیت گردید). تصرف آسیای مرکزی توسط دو قدرت بزرگ چین و روسیه به ۳۰۰۰ سال حاکمیت چادرنشینان بر این منطقه پایان داد.

در زمان فتح آسیای مرکزی توسط روسیه و چین جوامع مسلمان متعددی در این منطقه وجود داشتند. تا این زمان ساکنان آسیای مرکزی که شامل اقوام تاتار، ازبك، قزاق، قرقیز، ایغور، و غیره بودند در واحدهای خانوادگی و اتحادیه‌های متزلزل متعددی سازماندهی شده بودند. اویماق‌ها یا قبیله‌ها از جمله واحدهای مهم سیاسی در دورهٔ مذکور (یعنی تا قبل از فتح آسیای مرکزی توسط روسیه و چین) بودند. البته خانات و اردوهای بزرگی نیز در این دوره وجود داشتند که در اثر ائتلاف‌های شکننده‌ای تشکیل شده بودند.

تصرف مناطق یکجانشین توسط چادرنشینان یکی از مشخصات تاریخ آسیای مرکزی در این دوره می‌باشد. چادرنشینان در این دوره با فتح مناطقی از جمله ماوراءالنهر، فرغانه، و کاشغر رژیم‌های متمرکز متعددی را در آسیای مرکزی بوجود آوردند. مشروعیت این رژیم‌ها بر پایهٔ اسلام و فرهنگی جهان‌شمول قرار داشت. تشکیلات مذهبی ـ اسلامی در این رژیم‌ها از قدرت و نفوذ خوبی برخوردار بودند. برای مثال در دوران حکومت مانگی‌ها علمای بخارا کنترل دستگاه‌های قضایی و آموزشی این منطقه را در دست داشتند. آن‌ها گروه‌های سازمان‌یافته‌ای (از جمله گروه سیدها، خواجه‌ها، میرها، و صوفی‌ها) را برای خود بوجود آورده بودند. به‌هرحال تا قبل از فتح آسیای مرکزی توسط روسیه و چین در جوامع یکجانشین این منطقه سه منبع قدرت وجود داشت: قبایل، دولت‌ها، و نخبگان مذهبی. به‌دنبال سلطهٔ روسیه و چین بر این منطقه این آرایش قدرت عمیقاً دستخوش تحول شد.

فصل هیجدهم

شبه قارهٔ هند: سلطان‌نشین‌های دهلی و امپراتوری مغولان کبیر

اسلام هنگامی که وارد شبه قارهٔ هند شد با تمدنی پیشرفته در این منطقه مواجه گردید؛ تمدنی که دارای ادیان سازمان یافته و نظام‌های سیاسی پیچیده‌ای بود و کشاورزی و شهرنشینی در آن به خوبی توسعه یافته بودند. این تمدن با نظام کاستیش، بادو دین هندوئیسم و بودائیسم، و با راجپوت‌ها و دیگر نخبگان سیاسی هندو شناخته می‌شد. منطقهٔ هند اگر چه در گذشته امپراتوری‌های بزرگی را به خود دیده بود اما در زمان تهاجم مسلمانان به دولت‌های محلی متعددی تقسیم شده بود. با فتح هند توسط مسلمانان یکپارچگی سیاسی این منطقه مجدداً برقرار گردید و فرآیند تشکیل تمدن اسلامی خاصی در این محدوده آغاز شد. در این زمان فرهنگ درباری جدیدی شکل گرفت که آمیزه‌ای بود از مفاهیم و نمادهای اسلامی (در خصوص مسائل مربوط به کشورداری)، طرح‌های هنری جهانی از قبیل طرح‌های مربوط به معماری و نقاشی، و درون مایه‌های منطقه‌ای. در هند برخلاف بسیاری از مناطق اسلامی اشکال مختلفی از اسلام رواج پیدا کرد ـ اسلام علما، صوفیگری شریعتگرا، صوفیگری مرقدگرا، و اسلام اصلاح طلب. در واقع جامعهٔ هند برخلاف جوامع ایران و امپراتوری عثمانیان تکثرگرا و متسامح بود. این جامعه همواره

سعی می کرد خود را از کنترل دولت و دستگاه بوروکراسی آزاد نگاه دارد. ویژگی‌های خاص فرهنگی و تنوع مذهبی دو عاملی هستند که مشخص کنندهٔ تمدن اسلامی هند از دیگر تمدن‌های اسلامی می‌باشند.

فتوحات مسلمانان و سلطان‌نشین‌های دهلی

تاریخ ظهور نخستین جوامع اسلامی در شبه قارهٔ هند به دوران پر آشوب پس از سقوط امپراتوری عباسیان (اواسط قرن دهم) برمی گردد. البته قبل از آن، عرب‌ها تهاجماتی را به این منطقه آغاز کرده بودند و به فتوحاتی نیز دست یافته بودند ـ مثل فتح سند در سال ۷۱۳ ـ اما تسلط قطعی مسلمانان بر هند تنها در دورهٔ پس از امپراتوری عباسیان و توسط حکومت‌های مستقر در افغانستان برقرار گردید. در سال ۱۰۳۰ غزنویان لاهور را متصرف شدند و مناطق شمالی هند را مورد چپاول و غارت خود قرار دادند. پس از آن یعنی در اواخر قرن دوازدهم غوریان[1] غزنویان را شکست دادند و براساس برنامه‌ای حساب شده به فتح هند پرداختند. غوریان در طی سالهای ۱۱۷۵ تا ۱۱۹۲ توانستند مناطق اوچ[2]، مولتان، پیشاور، لاهور، و دهلی را به تصرف خود درآورند. پس از آن در سال ۱۲۰۶ یکی از ژنرال‌های غوری بانام قطب الدین آیبگ در دهلی اعلان استقلال کرد و بدین ترتیب اولین سلسله از مجموعه سلسله‌هایی که جمعاً به عنوان سلطان نشین دهلی (۱۵۲۶ـ۱۲۰۶) شناخته می‌شوند را بوجود آورد. به علت این که با جایگزینی هر سلسله به جای سلسله‌ای دیگر در نوع نژاد و قومیت هیئت حاکمه تغییری ایجاد نمی‌شد لذا جمعاً این سلسله‌ها را در یك گروه قرار می‌دهند. در رأس همهٔ این سلسله‌ها نخبگان افغانی و ترك تبار قرار داشتند. سلسله‌های مذکور تلاش‌هایی را برای تمرکز بخشیدن به قدرت خود انجام دادند اما هیچ یك نتوانست بر قلمرو خود به طور کامل تسلط پیدا کند. این سلسله‌ها به هیچ وجه نتوانستند فرمانروایان محلی مسلمان و هندو را از میان بردارند. ایجاد و تثبیت یك حکومت

1. Ghurids
2. Uch

جدول ۱۵. هند اسلامی: رویداد شماری کلی

غزنویان (آغاز فتح توسط مسلمانان)	
افغانستان	۹۷۷ـ۱۱۸۶
خراسان	۹۹۹ـ۱۰۴۰
غوریها	
افغانستان	۱۱۸۶ـ۱۲۱۵
هند	۱۱۷۳ـ۱۲۰۶
سلطان‌نشینهای دهلی	
سلسلهٔ آیبگ	۱۲۰۶ـ۱۲۹۰
خلجی	۱۲۹۰ـ۱۳۲۰
تغلق	۱۳۲۰ـ۱۴۱۳
سیّد	۱۴۱۴ـ۱۴۵۱
لودی	۱۴۵۱ـ۱۵۲۶
رژیمهای مستقل مسلمان	
بنگال	۱۳۳۶ـ۱۵۷۶
کشمیر	۱۳۴۶ـ۱۵۸۹
گجرات	۱۴۰۷ـ۱۵۷۲
جان‌پور	۱۳۹۴ـ۱۴۷۹
مالوه	۱۴۰۱ـ۱۵۳۱
دکن (بهمنیها)	۱۳۴۷ـ۱۵۲۷
دکن (فاروقیها)	۱۳۷۰ـ۱۶۰۱
امپراتوری مغولان کبیر	۱۵۲۶ـ۱۸۵۸
سلسلهٔ سوری	۱۵۴۰ـ۱۵۵۵
اکبر اول	۱۵۵۶ـ۱۶۰۵
اورانگ زیب	۱۶۵۸ـ۱۷۰۷
پیروزی بریتانیا در پلاسی	۱۷۵۷
بریتانیا به قدرت برتر در هند تبدیل می‌شود	۱۸۱۸
راجهٔ بریتانیا	۱۸۵۸ـ۱۹۴۷

اسلامی در منطقه‌ای که فرهنگ هندو و بودایی در آن ریشه دوانیده بود مشکلی بود که همهٔ این سلسله‌ها با آن رو به‌رو بودند. اما به هر حال در نتیجهٔ تلاش‌های این مجموعه تمدنی اسلامی در هند شکل گرفت.

علاءالدین خلجی[1] (۱۳۱۶-۱۲۹۶) کسی بود که توانست قدرت امپراتوری دهلی را بیش از پیش افزایش دهد. او سلطهٔ خود را از دهلی به گجرات، راجستان، دکن، و بخش‌هایی از جنوب هند گسترش داد و بدین ترتیب امپراتوری بزرگی را بوجود آورد. او همچنین سعی کرد تسلط دولت را بر بخش کشاورزی افزایش دهد. تا قبل از فتح هند توسط مسلمانان کشاورزان هندی وظیفه داشتند تنها در زمین خود به کشت بپردازند و بخشی از محصول خود را به پادشاه بدهند. میزان سهم پادشاه با اندازه گیری هر زمین و اخذ مقدار محصول مشخص و ثابتی در قبال هر واحدی از آن محاسبه می‌شد. در برخی از قسمت‌های دیگر نیز پیمانی بین پادشاه و کشاورزان وجود داشت که بر اساس آن کشاورزان بدون توجه به وسعت زمین یا میزان محصول خود می‌بایست مالیات ثابت و مشخصی را می‌پرداختند. در آن زمان پادشاهان هند مالیات روستاها را به صورت کلی و با همکاری رهبران محلی دریافت می‌کردند. این پادشاهان اغلب به جای پرداخت حقوق به سربازان و کارمندان دستگاه اداری حقوق مالیاتی خود را به این افراد انتقال می‌دادند. اما در سال ۱۳۰۰ علاءالدین خلجی نیمی از محصول زمین‌های واقع در مناطق میانی شمال هند را به حکومت اختصاص داد، نخبگان محلی این مناطق را از امتیازات ویژهٔ خود محروم کرد، و در تلاش برای از بین بردن قدرت مالی و نظامی حکام محلی زمین‌های آن‌ها را مصادره کرد. او همچنین کنترل بازار برنج دهلی را در دست گرفت.

رژیم خلجیان پس از مرگ مؤسس خود عمر چندانی نکرد و در سال ۱۳۲۰ سلسلهٔ تغلق[2] (۱۴۱۳-۱۳۲۰) جایگزین آن گردید. محمد بن تغلق (۵۱-۱۳۲۵) سعی کرد با جلب حمایت نظامیان ترك از نفوذ سیاسی خانواده‌های مسلمان هند بکاهد. او اولین

1. Khalji
2. Tughlug

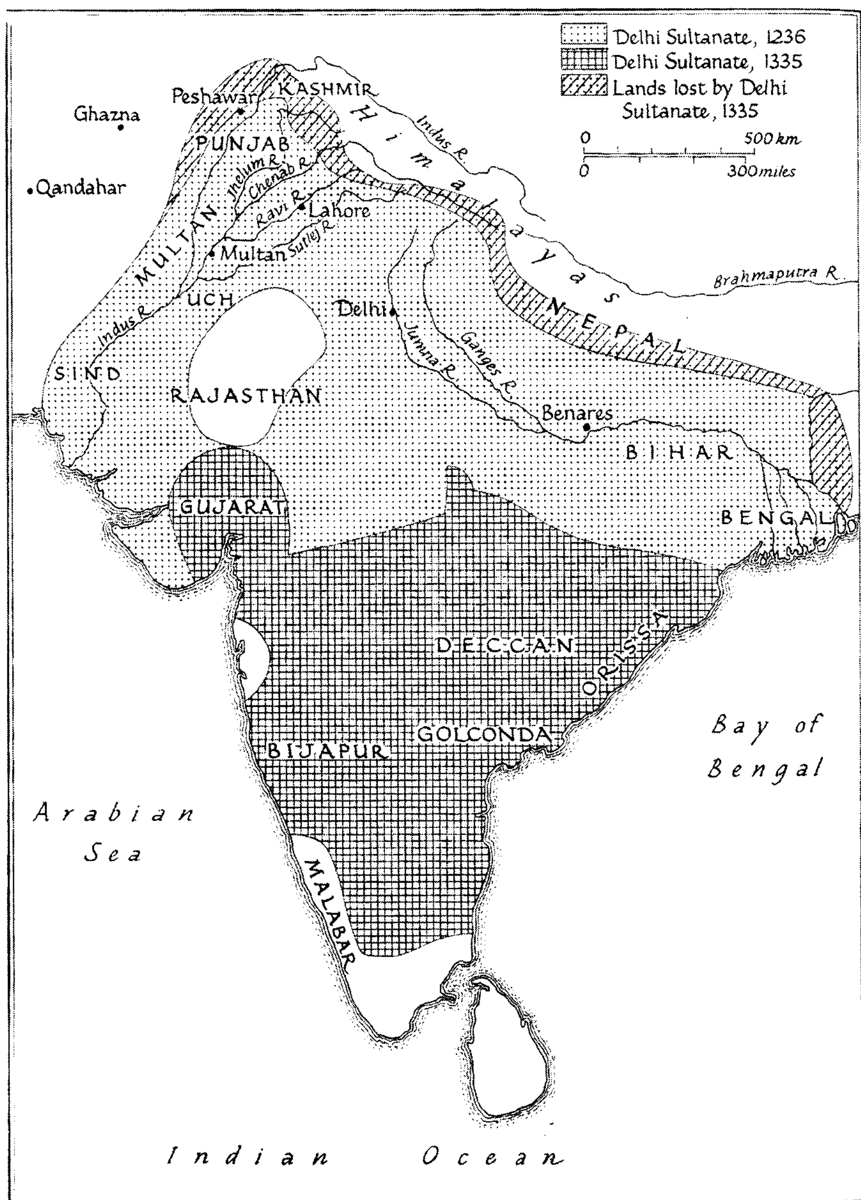
سلطان مسلمان هند بود که غیر مسلمانان را به مناصب نظامی و اداری منصوب کرد، در جشن‌ها و اعیاد محلی مشارکت نمود، و به هندوها اجازهٔ ساخت معبد داد. از سوی دیگر وی به منظور حفظ مقبولیت رژیم خود در نزد مسلمانان سیاست حمایت از مذهب اهل تسنن را با شدت هر چه تمامتر در پیش گرفت. او با دفاع از هند در مقابل تهاجمات مغول‌ها به عنوان مدافع راستین اسلام در بین مردم شناخته شد. وی همچنین اجرای شریعت را مورد توجه قرار داد، خلیفهٔ عباسی در قاهره را به عنوان رهبر امت اسلامی به رسمیت شناخت، یکی از قضات مسلمان را به عنوان سرپرست کلیه قضات منطقه منصوب کرد، و غیر مسلمانان را موظف به پرداخت مالیات سرانه کرد. به دلیل انجام همین اقدامات وی شدیداً محبوب علما بود. رژیم محمّد اولین رژیم اسلامی بود که فرماندهان نظامی ترک، هندوهای فئودال، و علمای مسلمان را با هم متحد کرد و آن‌ها را در دستگاه حکومتی به خدمت گرفت.

با این وجود امپراتوری تغلق نیز در اثر شورش‌های مکرر فرمانداران خود، مخالفت‌های مردم دکن و تشکیل پادشاهی‌های مستقل توسط هندوها از هم پاشیده شد. بدین ترتیب در اوایل قرن شانزدهم کشمکش‌هایی بر سر تصرف سلطان نشین دهلی آغاز گردید که به پیروزی بابر - یکی از اخلاف تیمور و حاکم محلی فرغانه که برای مدت کوتاهی بر سمرقند و سپس بر کابل، هرات و قندهار نیز حکومت کرد ـ منتهی شد. او در سال ۱۵۲۶ توانست لودی‌ها[1] را در جنگی با نام «پانی پت»[2] شکست دهد و سلطهٔ خود بر دهلی را برقرار کند. پس از آن پسرش همایون سلطنت را در دست گرفت. همایون برای مدتی جای خود را به شیرشاه یکی از امرای افغانی داد (۵۵-۱۵۴۰) اما مجدداً توانست حکومت دهلی را در دست بگیرد و شیرشاه را کنار بزند. اندکی بعد اکبر دهلی را متصرف شد و امپراتوری مغولان کبیر را پایه گذاری کرد.

حکومت اسلامی سلطان نشین دهلی توسط گروه کوچکی از اشراف نظامی اداره

---

1. Lodis
2. Panipat



نقشهٔ ۱۸ . سلطان‌نشین دهلی

می‌شد. این حکومت برای استمرار حیات خود نیازمند وحدتی فرهنگی و ایدوئولوژیکی بود. از این‌رو نخبگان حاکم با هدف فرو نشاندن کشمکش‌های دینی و فرقه‌ای، حفظ همبستگی بین مسلمانان، و جلب حمایت اربابان و فرمانروایان هندو سعی کردند هویت سیاسی و فرهنگی واحدی را برای خود بوجود بیاورند؛ هویتی اسلامی و جهان‌شمول که هم بر پایهٔ زبان، ادبیات، و هنرهای ایرانی قرار داشته باشد و هم برپایهٔ زبان و ادبیات و هنرهای هندی. کلیهٔ رژیم‌های دهلی، خود را نسبت به اطاعت از خلیفه و حمایت از تشکیلات قضایی علما ملزم می‌دانستند. البته برخی از پادشاهان این سلطان‌نشین، از جمله علاءالدین به جای نزدیکی به علما درصدد جلب حمایت صوفیان برآمدند؛ زیرا صوفیان به سلسله مراتبی بودن جامعهٔ سیاسی اعتقاد داشتند و معتقد بودند صوفیان بزرگ در رأس جهان معنویت قرار دارند و سلاطین نیز در رأس جامعه می‌باشند.

تعریفی که مسلمانان هند در این زمان از سلطنت ارائه می‌دادند اساساً برگرفته از تعاریف ایرانیان مسلمان در این رابطه بود. رسالهٔ بارانی (وفات ۱۳۶۰) دربارهٔ سلطنت از جمله رساله‌های سیاسی هند در این زمان می‌باشد. این رساله با فصلی در رابطه با هدف از زندگی انسان آغاز می‌شود. بارانی در این فصل هدف از زندگی انسان را اجرای کامل اسلام بیان می‌کند. وی در ادامه اضافه می‌کند انسان مخلوقی است که هم دارای صفات و ویژگی‌های خوب می‌باشد و هم دارای صفات بد است. در غلبه یافتن صفات خوب بر صفات بد پادشاه نقش مهمی دارد. او باید به گرایشات مردم خود جهت دهد و به آن‌ها کمك کند تا مسلمانان خوبی باشند. به علاوه او باید خود از تعالیم پیامبر پیروی کند، قوانین شریعت را اجرا کند، کافران و غیر مسلمانان را وادار به اطاعت از حکومت نماید، و از ضعیفان در مقابل قدرتمندان حمایت کند. یك پادشاه مسلمان مسؤول حفظ نظم، ثبات، و امنیت جامعه و همچنین مسؤول تأمین رفاه مردم خود می‌باشد.

بارانی به دنبال ذکر این اصول نصایح واقع بینانه‌ای در خصوص نحوهٔ مدیریت و برخورد با ارتش، دستگاه خزانه داری، و مقامات حکومتی را ارائه می‌دهد. او می‌گوید افرادی که به مناصب و مقامات حکومتی منصوب می‌شوند باید شرایط لازم را داشته باشند. به علاوه درجه و مقام هر کسی باید با توجه به میزان صفات خوب وی تعیین شود؛ چرا که

پادشاه و گماشتگان وی الگوی رفتاری مردم می‌باشند و هستند که باید شرایط لازم برای عمل کردن مردم به تکالیف دینیشان را فراهم کنند. بنابراین نظریهٔ سیاسی بارانی در پی ایجاد نظمی اجتماعی است که در آن همه از فرامین الهی پیروی کنند. به عقیدهٔ وی برای تحقق چنین نظمی باید صفات و ویژگی‌های خوب در درون نخبگان حاکم پرورش یابند و تقویت گردند.

پادشاهان سلطان نشین دهلی به تقلید از پادشاهان ایرانی سعی کردند با احداث بناهای عمومی ماندگار قدرت و عظمت خود را به نمایش بگذارند. برای مثال شیرشاه قلعه‌ها، مساجد و کاروانسراهای متعددی را احداث کرد و برای شخص خود، پدر و همچنین پدر بزرگش مقبره‌های باشکوه و زیبایی را بنا نمود. این مقبره‌ها در جوار مقبره‌های صوفیان ساخته شدند تا از نوعی حرمت و تقدس برخوردار شوند.

حکومت دهلی نسبت به اربابان و فرمانروایان هندو توجه خاصی داشت. عقیدهٔ مسلمانان مبنی بر وفاداری نسبت به پادشاه، و همچنین اعتقاد آن‌ها مبنی بر وجود رابطهٔ ارباب و رعیتی بین پادشاه و مردم کاملاً با عقاید و آرمان‌های سیاسی هندوها مطابقت داشتند. اعتقاد مسلمانان به سلسله مراتبی بودن جامعه نیز در واقع تأیید کنندهٔ سازمان سلسله مراتبی جامعهٔ هندوها بود. هم فرهنگ اسلامی و هم فرهنگ هندو معتقد به مقام والای پادشاه بودند اما وظیفه‌ای که این دو فرهنگ به حکومت سطنتی نسبت می‌دادند متفاوت بود. هندوها معتقد بودند پادشاه وظیفه دارد نظم را در جهان برقرار کند اما مسلمانان اعتقاد داشتند پادشاه موظف به اجرای قوانین شریعت می‌باشد.

علی‌رغم وجود شباهت‌های بسیار بین دیدگاه‌های سیاسی هندوها و مسلمانان نخبگان مسلمان در ابتدا به هیچ وجه سعی نکردند فرمانروایان محلی هندو را در دستگاه حکومتی به خدمت بگیرند. در واقع اولین کاری که مسلمانان پس از فتح هند انجام دادند این بود که معابد مهم هندوها را تخریب کردند و در محل آن‌ها مساجد بزرگی را بنا نمودند. این مساجد نماد سلطهٔ مسلمانان بر هند محسوب می‌شدند. یکی از این مساجد مسجد قبة‌الاسلام دهلی می‌باشد. مسلمانان در ساختمان این مسجد برخی از ستون‌های آهنی و سنگی معابد هندوها را به کار بردند تا بر این مطلب تأکید کنند که نظام اسلامی جایگزین

نظام کهنهٔ هندوئیسم گردیده است. «قطب منار» نیز که یك ساختمان بلند آجری می‌باشد از آثار ساخته شده توسط سلطان نشین دهلی می‌باشد. قطب منار و کلیهٔ بناهایی که تا قبل از قرن چهارهم توسط مسلمانان در هند بنا گردیدند همه دارای معماری خالص اسلامی بودند اما در این قرن یعنی در زمان سلسلهٔ تغلق طرحهای معماری هندوها نیز در احداث آثار اسلامی مورد استفاده قرار گرفتند. در دوران تغلق‌ها معماری اسلامی هند طرح‌هایی مثل گنبدهای چتری، رخبام‌ها، و طارمی‌های سنگی را از معماری هندوها قرض گرفت.

به هر حال در دوران سلطان نشین دهلی، فرهنگی جهان‌شمول در هند پا به عرصهٔ وجود گذاشت. دولت‌های ایالتی در تشکیل این فرهنگ نقش بسیار بیشتری داشتند تا سلطان‌نشین دهلی. در بنگال نویسندگان صوفی و پادشاهان مسلمان زبان‌های محلی را به عنوان زبان‌های گفتاری و نوشتاری خود بر گزیدند. در این منطقه به دستور پادشاهان مسلمان اثر کلاسیك هندوها با نام «ماهابهاراتا»[1] و آثار کلاسیك فارسی و عربی از جمله داستان «شب‌های شبه جزیره» به زبان بنگالی ترجمه شدند. شعرای مسلمان نیز در این منطقه با قرض گرفتن واژه‌های فارسی و عربی اشعاری را به زبان بنگالی دربارهٔ الهه‌ها و اسطوره‌های هندوها سرودند. سلاطین مستقل گجرات (۱۵۷۲-۱۴۰۷) نیز همانند پادشاهان بنگال به جای حمایت از زبان سانسکریت یا فارسی، زبان‌های محلی را مورد حمایت قرار دادند.

دکن، بیجاپور، و گلکندا[2] از جمله مناطق مهمی بودند که اسلام و فرهنگ اسلامی در آن‌ها با فرهنگ‌های محلی آمیخته شد. بیجاپور در زمان رژیم بهمنیان (۱۵۲۷-۱۳۴۷) با چنین پدیده‌ای روبه‌رو گردید. در شمال این منطقه مردمان ماراتی[3] زبان و در جنوب آن مردمان کنّادی[4] زبان ساکن بودند. هر یك از این دو بخش دارای گرایشات مذهبی خاص خود بودند. به علاوه سنت سانسکریت هندوها در هیچ یك از این دو ناحیه ریشه ندوانیده

1. Mahabharata
2. Golconda
3. Marathi
4. Kannadi

بود. بهمنیان از یك سو بین فرهنگ ماراتی و فرهنگ کنّادی نوعی پیوند و سازگاری برقرار کردند و این دو فرهنگ را با هم ترکیب نمودند، و از سوی دیگر با ترکیب زبان‌های ماراتی و کنّادی زبان واحدی را برای این منطقه بوجود آوردند. زبان مذکور که دخنی نامیده می‌شد شدیداً تحت تأثیر زبان فارسی قرار داشت. بدین ترتیب نخبگان مسلمان توانستند زبان و فرهنگ مشترکی را برای مردم بیجاپور که دارای تنوع زبانی و مذهبی شدیدی بودند بوجود بیاورند.

در گلکندا نیز سلسلهٔ قطب شاه (۱۶۸۸-۱۴۹۱) دو فرهنگ هندو و اسلامی را با هم ترکیب کرد و بدین ترتیب فرهنگ جدیدی را بوجود آورد. این سلسله با حمایت از اشراف نظامی محلی، اعطای زمین به معابد هندوها، و تشکیل فرهنگی واحد از ترکیب دو فرهنگ اسلامی و هندی باعث ایجاد پیوند بین نخبگان هندو و مسلمان در این منطقه گردید. خلاصه لازم به ذکر است در حالی که سلطان نشین دهلی بیشتر به حفظ برتری مسلمانان و فرهنگ اسلامی تمایل داشت رژیم‌های مسلمان ایالتی از تلفیق و ترکیب فرهنگ اسلامی با فرهنگ هندو و تشکیل تمدنی اسلامی که مشخصاً هندی باشد حمایت می‌کردند.

گروش به اسلام و جماعت‌های مسلمان[1]

به دنبال فتح هند توسط مسلمانان گروه کثیری از علما، صوفیان، شعرا، کاتبان، و روشنفکران مسلمان روانهٔ این منطقه شدند تا به دربار حکومت‌های مسلمان این منطقه راه یابند، مدارس و خانقاه‌هایی را در آن احداث کنند، و بالاخره این که زمینهٔ گروش مردم هند به اسلام را فراهم نمایند. با وجود این که در مورد جریان گروش هندیان به اسلام در اوایل فتح این منطقه توسط مسلمانان اطلاعات چندانی در دسترس نمی‌باشد اما یك سری مطالب کلی را در این زمینه می‌توان استنباط کرد. اول این که در این دوره تقریباً عدهٔ معدودی به اسلام گرویدند؛ لذا این که می‌گویند ۲۰ تا ۲۵ درصد از مردم شبه قارهٔ هند در این دوره

۱. در این قسمت جریان گسترش اسلام و فرقه‌های اسلامی در دوران سلطان‌نشین دهلی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مسلمان شدند صحیح به نظر نمی‌رسد. درهٔ سند، مناطق شمال غربی هند، و بنگال محل تجمع مسلمانان در اوایل فتح هند توسط مسلمانان بودند. اما در قرن چهاردهم اسلام در امتداد رود براهماپوترا تا منطقهٔ آسام گسترش یافت و همچنین وارد منطقهٔ دکن شد. زمانی جریان گروش گستردهٔ مردم به اسلام در هند آغاز گردید که اربابان و زمینداران مسلمان به احداث مساجد و خانقاه‌های متعدد در این منطقه دست زدند و علما و صوفیانی را برای اقامت در هند دعوت کردند. بدین ترتیب کشاورزان و خدمتکارانی که برای این افراد کار می‌کردند به اسلام روی آوردند. با این وجود چنانچه به نظر می‌رسد نخبگان نظامی ترك و افغانی احتمالاً با اسلام آوردن اشراف و نخبگان هند مخالف بودند تا مبادا این افراد به رقیبی برای آن‌ها در صحنهٔ سیاسی تبدیل شوند. این موضع شبیه موضع نخستین رژیم‌های عرب خاورمیانه بود؛ این رژیم‌ها اسلام را نشان و نماد تسلط و استیلاء خود بر مردمان غیر مسلمان می‌دانستند و آن‌را سمبل اتحاد و یکپارچگی هیئت حاکمه به حساب می‌آوردند.

رشد و توسعهٔ شهرها نیز در روند گروش مردم هند به اسلام تأثیر مثبت داشت. شهرها حصارهای طبقاتی و جغرافیایی را می‌شکستند و ارتباطات اجتماعی را افزایش می‌دادند. بازرگانان، کارگران و فروشندگان دوره گرد، کشاورزان فصلی[1]، و انسان‌های آواره از جمله هندی‌هایی بودند که با هدف دستیابی به شغل و موقعیتی در سلطان نشین دهلی به اسلام گرویدند. به نظر می‌رسد خانقاه‌های صوفیان نیز به عنوان عامل کلیدی در گروش مردمان روستایی هند به اسلام عمل کرده‌اند. خانقاه‌ها که اغلب در اطراف شهرها و روستاها احداث می‌شدند مورد توجه افراد طبقات پایین بودند. خانقاه‌های واقع در شمال هند مرکز پیدایش زبان اردو که یك «زبان میانجی»[2] محسوب می‌شود بودند.

در برخی مناطق گروش به اسلام حاصل بروز تحولات اجتماعی عمیق در این مناطق بود. در ایالات شمال غربی مردمانی اسلام آوردند که با جامعه‌ای کشاورزی و تمدنی پیشرفته ارتباط برقرار کرده بودند و در حال گذار از زندگی شکارگری ـ گردآوری

---

۱. Fugitive peasants، کشاورزانی که فقط در چند ماه از سال می‌توانند کشاورزی کنند و در بقیهٔ ماه‌ها بیکار می‌باشند.
2. Lingua franca

غذا و شبانکارگی به یك زندگی کشاورزی بودند. در بنگال نیز گروش به اسلام ثمرهٔ تغییر شیوهٔ زندگی مردمان شکارگر ـ گردآورندهٔ غذا و مردمان شبانکاره به زندگی یکجانشینی بود. تا قبل از ورود اسلام در بنگال این منطقه به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌شد. در بنگال غربی هندوئیسم ریشه دوانده بود. برهمن‌ها در این منطقه از نفوذ خوبی برخوردار بودند. کشت برنج اصلی‌ترین منبع درآمد برهمن‌ها بود. اما در بنگال شرقی نفوذ برهمن‌ها کمتر بود و در واقع بودیسم دین رایج در این منطقه محسوب می‌شد. در دوران تسلط مسلمانان بر هند بنگال شرقی و غربی به هم پیوستند و تحت حکومت رژیم واحدی قرار گرفتند. در این زمان یکجانشینی و در نتیجه کشاورزی در بنگال گسترش یافت و به دنبال آن گروه‌هایی از مردمان تازه یکجانشین شده به اسلام گرویدند. بدین ترتیب بود که جماعتهای اسلامی چندی در منطقهٔ بنگال شکل گرفتند.

نفوذ شخصی صوفیان نیز یکی از عوامل مهم گسترش اسلام در هند بوده است. داستان فریدالدین شکرگنج (وفات ۱۲۴۵)، یکی از اولین رهبران فرقه چشتیه، مثال خوبی در این زمینه است. فریدالدین معروف به بابافرید در روستایی واقع در شمال هند می‌زیست. این روستا که در حال حاضر پاکپاتان نامیده می‌شود منطقه‌ای بود که مردم آن به بی سواد بودن، خرافاتی بودن و شر بودن شهرت داشتند. بابافرید برای دوری جستن از انحرافات و وسوسه انگیزی‌های دربار دهلی به این روستا پناه آورد. وی سال‌ها بود که زندگی زاهدانه‌ای را در پیش گرفته بود و با محروم کردن خود از لذات دنیوی تنها توجه خود را به سوی خدا معطوف نموده بود. بابافرید هنگامی که به پاکپاتان آمد در گوشه‌ای از روستا، زیر چند درخت سجادهٔ خود را پهن کرد و برای روزها، هفته‌ها، و شاید ماه‌ها در تنهایی به عبادت پرداخت. در طول این مدت مردم اندك غذایی برای میهمان خود می آوردند اما او هیچگونه اعتنایی به آن‌ها نمی کرد.

پس از مدتی بابافرید خود را از انزوا خارج کرد و به عنوان مردی مقدس در بین مردم شناخته شد. لذا گروه بسیاری از فقیران برای شفا یافتن، دریافت حرز، و مشاوره در زمینهٔ امور خانوادگی به وی مراجعه کردند. آن‌ها همچنین از وی خواستند که واسطهٔ بین زمینداران و مأموران اخذ مالیات گردد. مقامات حکومتی، زمینداران، دانشمندان، و اغنیا

نیز که از پوچی دنیا افسرده شده بودند برای مشاوره در این زمینه به وی مراجعه نمودند. رؤسای قبایل نیز به دیدار او رفتند و خواستار وساطت وی در حل و فصل اختلافاتشان شدند. بازرگانان نیز از بابافرید خواستند تا به هنگام عبور از پاکپاتان امنیت خود و اموالشان را تأمین کند. به علاوه دیگر مردان مقدس اعم از مسلمان و غیرمسلمان نیز به دیدار وی آمدند. بابافرید با افزایش شهرت خود هدایای بسیاری بدست آورد و بدین ترتیب توانست اقامتگاهی را برای مریدانش بسازد. طرفداران بابافرید توانایی او در انجام عبادت‌های طولانی مدت، و موفقیت وی در شفادادن مریض‌ها و حل اختلافات را به عنوان نمونه هایی از اعجاز وی تلقی می کردند. داستان‌هایی از خردمندی و دانش وی نیز در بین مردم نقل می‌شد. از اینرو وی به عنوان شخصیت محترم و مقدسی در بین مردم شناخته شد و افراد بسیاری با نام او اسلام آوردند. بدین‌ترتیب بود که مردی آن جهانی قدرتی این جهانی یافت. کناره‌گیری و رویگردانی از دنیا عامل اصلی موفقیت دنیایی این شخص بود. او به دلیل این که برای امور دنیوی اهمیتی قائل نمی‌شد قادر بود مسائل را به درستی تجزیه و تحلیل کند. همچنین وی به دلیل عدم توجه به خود و منافع خود قاضی خوبی برای مردم بود. خلاصه این که او هم یك معلم خوب، هم یك معالج موفق، و هم یك واسطهٔ کارآمد بود.

هواداران بابافرید علم و دانش او را علم و دانشی معمولی تلقی نمی کردند. آن‌ها توانایی‌های وی را موهبت‌هایی می‌دانستند که از سوی خدا برای انسان‌ها فرستاده شده است. این افراد معتقد بودند بابافرید دارای «برکت» و توانایی شناخت چیزهای غیرقابل شناخت می‌باشد. با مرگ بابافرید آرامگاه وی به عنوان منبع صدور «برکت» وی شناخته شد. از این‌رو پس از مرگ او مردم به زیارت آرامگاهش می آمدند، آن‌را لمس می کردند و می‌بوسیدند، برای آن حیوان قربانی می کردند و هدایایی را تقدیم آن می کردند. همچنین در روز مرگ و روز تولد او مراسم ویژه‌ای برپا می گردید.

مسلماً فرهنگ هند در توجه مردم این منطقه به مردان مقدسی مثل بابافرید نقش مؤثری داشته است. صوفیان مسلمان که از دنیا کناره‌گیری می کردند، اوقات خود را صرف نماز می‌نمودند، و احساسات خود را از طریق شعر بیان می‌داشتند از منظر کلی شبیه مبلغان

بهاکتی[1] بودند؛ مبلغانی که گذشتهٔ خود را رها کرده بودند و به سطح دانش بالایی دست یافته بودند. به علاوه برخی از نظرات صوفیان با اصول فلسفه هند مطابقت داشت. صوفیان نیز همانند فلسفهٔ هند خواستار حضور در متن دنیا اما عدم تعلق خاطر به آن بودند. آن‌ها همانند مردم عادی ازدواج می کردند و بچه دار می‌شدند، در میان مردم می‌زیستند، و سعی می کردند عدالت و ارزش‌های اخلاقی را بر زندگی انسان‌ها حاکم کنند. فلسفهٔ هند نیز معتقد بود انسان باید از یك سو اصول اجتماعی و اخلاقی را رعایت کند و از سوی دیگر به پرورش معنوی خود بپردازد. در ضمن تودهٔ مردم صوفیان را شبیه مرتاضان می‌دانستند و هدف این‌دو گروه را یکی تلقی می کردند.

هماهنگی عقاید و آئین‌های صوفیان با برداشت انتزاعی هندوها از جهان عامل دیگری در اقبال مردم هند به صوفیان بود. یکتا پرستی صوفیان چیز عجیب و ناشناخته‌ای برای هندوها نبود زیرا سنت شیواپرستی آن‌ها نیز دارای گرایشات یکتا پرستانه بود. ادعای صوفیان مبنی بر این که آن‌ها تجلی و محل ظهور قدرت‌های خداوندی می‌باشند نیز با دین چندگانه پرست هندو مطابقت و هماهنگی داشت. به علاوه صوفیان، تازه مسلمانان را به‌طور کامل از پرستش الهه‌های محلی خود منع نکردند و در ضمن برخی از جشن‌های سالیانه‌ای که برای بزرگداشت صوفیان بزرگ برگزار می‌شدند از نظر زمانی با اعیاد بزرگ هندوها تلاقی داشتند. حتی در بنگال و پنجاب مسلمانان اعیاد هندوها را جشن می گرفتند، در معابد هندوها به عبادت می‌پرداختند، برای بت‌ها و الهه‌های هندوها هدیه می آوردند، و براساس رسوم هندوها روز ازدواج خود را جشن می گرفتند. در واقع هندوهایی که اسلام آوردند بسیاری از عقاید و آئین‌های دین قدیمی خود را حفظ کردند. از سوی دیگر بسیاری از هندوها نیز در عین این که هندو بودند صوفیان بزرگ مسلمان را تکریم و تقدیس می کردند و به زیارت قبور آنها می‌پرداختند.

به طور کلی در فرهنگ مذهبی مردم هند مرز بین اسلام و هندوئیسم انعطاف پذیرتر بود تا در دکترین‌های رسمی این‌دو دین. گروش به اسلام در هند به دو گونه بوده است:

1. Bhakti

گاهی در طی گروش فرد هندو به اسلام مجموعه‌ای از عقاید و آئین‌های اسلامی به مجموعه اعتقادات مذهبی وی افزوده می‌شد، بدون این که تغییری در جهان بینی یا هویت اجتماعی او رخ دهد و گاهی نیز با گروش وی به اسلام تحولی عمیق و بنیادین در اعتقادات و روابط گروهی او پدید می آمد.

با این حال علی‌رغم گروش قابل ملاحظهٔ هندوها به اسلام اکثریت بزرگی از مردم شبه قارهٔ هند همچنان هندو باقی ماندند. بدین ترتیب در حالی که مردم خاورمیانه و اندونزی تقریباً به طور کامل اسلام آوردند مردم هند همچون ساکنان بالکان عمدتاً غیر مسلمان باقی ماندند. چند دلیل برای این مسأله می توان برشمرد. حمایت ضعیف مسلمانان از فاتحان این منطقه یکی از این دلایل بود. فاتحان مسلمان هند گروه کوچکی بودند که برخلاف فاتحان عرب و ترك خاورمیانه از مهاجرت‌های گستردهٔ مسلمانان برخوردار نشدند. از این‌رو فاتحان هند اگر چه توانستند حکومتی را در این منطقه بوجود بیاورند اما به هیچ وجه نتوانستند بر این منطقه تسلط یابند و آن‌را مستعمرهٔ خود نمایند. به علاوه با ورود مسلمانان به هند ساختار سیاسی این منطقه دست نخورده باقی ماند. در پیش از فتح هند توسط مسلمانان، این منطقه از نظر سیاسی شدیداً غیر متمرکز بود. در آن زمان حکمرانان محلی و نخبگان مذهبی مجموعاً بر هند حکومت می کردند. بعد از فتح هند توسط مسلمانان این افراد قدرت سیاسی خود را حفظ کردند و بدین ترتیب با ورود مسلمانان ساختار سیاسی هند هیچ تغییری نکرد. در ضمن ساختار اجتماعی کاستی هند نیز به عنوان مانعی در مقابل تغییر هویت دینی مردمان هندو عمل کرد. بنابراین به‌طور کلی می توان گفت که در هند نیز همچون بالکان، ضعف نخبگان حاکم، تأیید و تثبیت حکمرانان محلی، حمایت حکام مسلمان از مردمان غیر مسلمان، و وجود نظام کاستی از جمله عواملی بودند که باعث حفظ هویت دینی هندوها و عدم گروش گستردهٔ مردم هند به اسلام شدند.

در نتیجهٔ درهم آمیختن مهاجران آسیای مرکزی و خاورمیانه با مسلمانان بومی هند اشکال مختلفی از اسلام در این منطقه پدید آمدند و گسترش یافتند. علمایی که به هند مهاجرت می کردند اغلب وارد دستگاه حکومت اسلامی این منطقه می‌شدند. «صدر اعظم»، «قاضی اعظم» و «شیخ اعظم» سه منصبی بودند که در انحصار علما قرار داشتند.

«صدر جهان» نیز منصب دیگری بود که در سال ۱۲۴۸ ایجاد شد و اختصاص به علما داشت. صدر جهان مسؤولیت نظارت بر اجرای صحیح امور مذهبی از جمله اجرای عدالت، نماز خواندن، و همچنین مسؤولیت سرپرستی موقوفات را بر عهده داشت. «قاضی اعظم» نیز مسؤولیت ادارهٔ سیستم قضایی را بر عهده داشت و قضاتی را برای قضاوت در سطوح ایالتی و ناحیه‌ای منصوب می کرد. قضات وظیفهٔ رسیدگی به دعاوی کیفری و مدنی را بر عهده داشتند اما دعاوی مربوط به زمین و همچنین وظیفهٔ ثبت اسناد بر عهدهٔ صدرها بود. امام‌های جماعت و مبلغانی نیز که در هند فعالیت می کردند در حقیقت گماشتگان و مقرری بگیران حکومت بودند. مدارس این منطقه هم توسط دولت ساخته شده بودند و مدرّسان آن‌ها نیز حقوق بگیر دولت بودند. مدارس معزّیه و ناصریه از جملهٔ این مدارس بودند؛ در این دو مدرسه علوم عربی، حدیث، فقه، منطق، کلام، ادبیات، و عرفان تدریس می‌شد. به هر حال علما علی‌رغم این که دارای تشکیلات رسمی بودند نفوذ اندکی در بین مسلمانان داشتند. برخلاف آن‌ها صوفیان از نفوذ بسیاری در بین مردم برخوردار بودند. صوفیان در شکل گیری جامعه‌ای اسلامی در هند نقش مهمی داشتند. این افراد با هدف جهاد و بهره مندی از اجر اُخروی آن به هند آمده بودند و به هنگام قدم گذاشتن بر این منطقه رهبری جهادگران ترك را به دست گرفتند. فرقهٔ کازرونیه به گسترش و تثبیت اسلام در کشمیر کمك شایانی کرد. ملامتی‌ها، قلندری‌ها، و درویش‌های خانه به دوش از جمله دیگر صوفیانی بودند که قدم به خاك هند گذاشتند. آن‌ها معتقد به طرد دنیا و کناره گیری از زندگی دنیوی بودند.

طریقت‌های سهروردیه، چشتیه، و شطاریه نیز خانقاه‌های بسیاری را در شمال هند دایر کردند. فرقهٔ سهروردیه توسط مریدان عمر سهروردی و تحت رهبری شیخ بهاءالدین زکریا (وفات ۱۲۶۷) در هند معرفی شد. مولتان مرکز اصلی سهروردیه در هند بود اما در اوچ و گجرات نیز این فرقه به خوبی گسترش یافته بود. فرقهٔ چشتیه نیز توسط «معین الدین حسن چشتی» در هند تجلی حضور یافت. معین‌الدین در سال ۱۱۴۱ در منطقه‌ای واقع در جنوب شرقی ایران به دنیا آمد، پس از مدتی به هند مهاجرت کرد، و بالاخره در سال ۱۲۳۶ در آجمیر از دنیا رفت. فرقهٔ او در سراسر راجستان، بنگال، و دکن گسترش یافت و به ویژه

در منطقهٔ شمالی دشت گانجتیك، و در پنجاب از اهمیت خاصی برخوردار شد. فرقهٔ چشتیه که به نظریهٔ وحدت وجود ابن‌عربی معتقد بود فلسفه‌ای غیر سیاسی و ملایم داشت. فرقهٔ شطاریه نیز توسط شیخ عبدالله شطار (وفات ۱۴۸۵) در هند پایه گذاری شد. او در ابتدا برای ترویج فرقهٔ خود لباس‌هایی مثل لباس‌های پادشاهان می‌پوشید و به همراه طرفدارانش که لباس‌هایی نظامی به تن داشتند و پرچم‌ها و طبل‌هایی را حمل می کردند برگرد درهٔ گنگ می‌چرخید و از این طریق عقاید خود را تبلیغ می‌نمود. طرفداران این شخص معتقد بودند که وی با اولیاءالله، پیامبر، و خدا در تماس مستقیم می‌باشد. آن‌ها اعتقاد داشتند وی هم دارای قدرت‌های این جهانی است و هم دارای نیروهای آن‌جهانی. به علاوه آن‌ها معتقد بودند او به دلیل کناره گیری از دنیا از قید و بند کلیهٔ هنجارهای اجتماعی و حقوقی آزاد می‌باشد. فرقهٔ شطاریه مورد توجه ثروتمندان قرار داشت و با نخبگان حکومتی نیز ارتباط نزدیکی برقرار کرده بود. اما در دوران سلطنت اکبر فرقهٔ مذکور مورد بی توجهی حکومت قرار گرفت و لذا رو به ضعف و پژمردگی نهاد.

سه فرقهٔ مذکور از نظر نظام صوفیگری با فرقه‌های عرفانی رایج در خاورمیانهٔ آن زمان تفاوت‌هایی داشتند. تشکیل انجمنی متشکل از یك استاد و شاگردانی که عاشق و مطیع بی چون و چرای او بودند مشخصهٔ اصلی این فرقه‌ها می‌باشد. آشنایی با فنون و تکنیك‌های خاص استاد برای پیشرفت معنوی مهمترین دستاوردی بود که درطی حضور در خانقاه نصیب شاگردان می‌شد. در این فرقه‌ها هنگامی که کسی افتخار می‌یافت به عضویت فرقه پذیرفته شود طی مراسم خاصی خرقهٔ استاد به او داده می‌شد و بدین ترتیب وی رسماً عضو آن فرقه می گردید. شاگردان این فرقه‌ها معتقد بودند اساتیدشان دارای قدرت اعجاز می‌باشند و نظم جهان توسط سلسله مراتبی از آنان حفظ و تأمین می‌شود؛ آن‌ها استادی را که در رأس این سلسله مراتب قرار می گرفت قطب می‌نامیدند. به‌علاوه این فرقه‌ها حاکمیت سلسله مراتب مذکور بر جهان را شبیه حاکمیت پادشاهان زمینی می‌دانستند. از این‌رو رهبران فرقه‌های مذکور دارای دربارهایی شبیه دربار سلاطین بودند. اما آنان برخلاف پادشاهان با عباهای وصله‌دار، سجاده، تسبیح و صندل‌های چوبیشان شناخته می‌شدند. رهبر هر فرقه اشخاصی را به عنوان خلیفه یا نایب خود به ایالات مختلف

می‌فرستاد. نایبان نیز به نوبهٔ خود افرادی را مأمور می‌کردند تا گروه‌های تبلیغی متعددی را تشکیل داده، برای تبلیغ به شهرها بفرستند. رهبران این سه فرقه معمولاً شاه یا سلطان نامیده می‌شدند تا تأکیدی بر حاکمیت دنیوی آن‌ها در کنار حاکمیت معنویشان‌باشد. خانقاه‌های این فرقه‌ها نیز در واقع خانه‌های گروهی بودند که صوفیان در آن‌ها زندگی می‌کردند. هر خانقاه چشتی عبارت بود از یك سالن بزرگ که «جماعت خانه» نامیده می‌شد. این سالن توسط ستون‌هایی که محل تدریس، محل عبادت، و محل خواب صوفیان را مشخص می‌کردند نگهداری می‌شد. برخی از خانقاه‌های چشتی اتاق‌های دیگری نیز داشتند که مورد استفادهٔ شخصی شیخ فرقه و اعضای ارشد آن قرار می‌گرفتند. همچنین هر خانقاه چشتی اغلب دارای یك باغ، یك ایوان، و یك آشپزخانه نیز بود. اصول و مقررات حاکم در خانقاه‌های سه فرقهٔ سهروردیه، شطاریه، و چشتیه اغلب شبیه اصول و مقررات حاکم بر دربار پادشاهان بود. مثلاً این که صوفی بزرگ وسط اتاق می‌نشست و مریدانش گرد وی می‌ایستادند تا با دعوت استاد در نزد وی بنشینند. به حضور پذیرفتن عامهٔ مردم و گوش دادن به مطالب و خواسته‌های آن‌ها، دادن رقعه برای بهبودی امراض، میانجیگری در اختلافات و نزاع‌ها، و همچنین ارائهٔ مشاوره در زمینهٔ امور معنوی از جمله فعالیت‌های عمومی صوفیان بزرگ بودند. افرادی که با این خانقاه‌ها ارتباط داشتند دو گروه بودند: یکی ساکنان دائم این مکان و دیگری میهمانان. ساکنان دائم خانقاه‌ها بر پایهٔ جایگاه معنوی و وظایف محوله در درجات مختلف سازمان می‌یافتند. این افراد علاوه بر انجام کارهای مربوط به زندگی (مثل پخت غذا و نظافت خانقاه) کارهای شخصی استاد و خانواده‌اش را نیز انجام می‌دادند. تعداد میهمانانی که به خانقاه‌ها می‌آمدند بسیار زیاد بودند. علما، مقامات حکومتی و تجار از جمله کسانی بودند که با هدف فرار از مشکلات و فشارهای دنیوی به این اماکن می‌آمدند. مردم فقیر نیز برای دریافت پول، شنیدن نصایا و توصیه‌های صوفیان، و یا با هدف درخواست از صوفیان جهت شفاعت کردن از آن‌ها در نزد اربابانشان به این محل‌ها می‌آمدند. شفایافتن، درد دل کردن، و طلب دعا نیز از دیگر اهدافی بودند که مردمان فقیر را به خانقاه‌ها می‌کشاندند. صوفیان در کنار برآورده کردن حاجات این افراد چگونگی عبادت و پرستش صحیح خدا را به آن‌ها می‌آموختند.

بعد از قرآن و احادیث مهمترین عاملی که در شکل گیری اسلام هندی نقش داشته است تعالیم ابن عربی و نظریهٔ وحدت وجود وی بوده است. این تعالیم توسط چشتی ها و شطاری ها در هند گسترش یافت. شطاری ها و چشتی ها معتقد بودند تلاش برای پرورش روح و دستیابی به سطوح بالای معنویت مهمتر و بهتر از کوشش در جهت عمل به قوانین و دستورات مذهبی می باشد. همچنین آن ها اعتقاد داشتند اسلام و هندوئیسم دیدگاه های مشابهی در مورد امور معنوی دارند. این اعتقاد منجر به ورود برخی از اعتقادات و آئین های هندوها در مکتب صوفیگری هند گردید. صوفی ها برخی از آئین ها و آوازهای مذهبی هندوها را وارد مجموعهٔ آئین های خود کردند و تکنیک های مرتاضان برای پیشرفت معنوی را نیز به کار بستند. خلاصه این که سه نوع صوفیگری در هند رواج یافت: صوفیگری یگانه انگار، صوفیگری وحدت وجودی (همه خدا انگار)، و صوفیگری تلفیقی که ترکیبی از آئین ها و اعتقادات عرفان اسلامی با عرفان هندو بود.

صوفیگری هند با زبان های بومی ارتباط نزدیکی داشت. صوفیان پیشگامان استفاده از زبان، اشعار، و موسیقی هندی در آئین ها و مراسم مذهبی اسلامی بودند. آن ها زبان هندی را به عنوان زبان تکلم خود برگزیدند و باعث بوجود آمدن زبان اردو که در واقع شکلی ادبی از زبان هندی بود گردیدند. اولین اثری که به زبان اردو نوشته شد رساله ای بود در خصوص صوفیگری (۱۳۰۸). زبان دخنی نیز برای اولین بار در اوایل قرن پانزدهم توسط چشتی های گلکندا استعمال شد و سپس توسط آنان در بیجاپور و گجرات نیز گسترش یافت. سرودن شعر توسط صوفیان به زبان های سندی و پنجابی نیز به قرن پانزدهم برمی گردد. در اواخر قرن شانزدهم نیز اشعار عرفانی متعددی توسط صوفیان به زبان پشتو سروده شدند. اشعار عرفانی که توسط صوفیان به زبان های بومی سروده می شدند دارای مضامین اشعار سنتی فارسی در خصوص عشق به خدا و پیامبر بودند. شعرای هندو نیز با استفاده از مضامین و استعاره های اسلامی از جمله محترم شمردن پیامبر و سوگواری برای حسین(ع) اشعار عرفانی متعددی را سرودند.

علاوه بر صوفیگری نهضت های اسلامی دیگری نیز در دوران سلطان نشین دهلی در هند بوجود آمدند. جنبش مهدویت از این جمله می باشد. این جنبش در اواخر قرن

پانزدهم توسط سید محمد جانپوری تأسیس شد. سید محمد ادعای مهدویت داشت و مدعی بود نصبش به امام موسی کاظم(ع)، هفتمین امام شیعیان دوازده امامی، می‌رسد. وی مردم را به داشتن زندگی فقیرانه، دوری از دنیا و عبادت کردن دعوت می‌نمود و تلاش می‌کرد تا اعتقادات و آئین‌های اسلامی را از ناخالصی‌ها و خرافات پاك گرداند. او توانست گروهی متشکل از مسلمانان وفادار به فقه اسلامی را حول محور خود تشکیل دهد. اعضای این گروه زندگی زاهدانه‌ای را در پیش گرفته بودند، یافته‌های خود را به یکدیگر منتقل می‌کردند، و تلاش می‌نمودند اشتغال خود به امور دنیوی را به حداقل برسانند تا مبادا از توجه به خدا غافل شوند. آن‌ها به‌طور هفتگی گرد هم جمع می‌شدند تا به گناهانی که در طول هفته انجام داده بودند اعتراف کنند. جنبش مهدویت در قرن شانزدهم از اهمیت خاصی در گجرات برخوردار بود. این جنبش در دوران حکومت اکبر، سلطان بزرگ امپراتوری مغولان کبیر، به‌طور گسترده‌ای توسعه یافت. اما با اقبال گستردهٔ مردم به این جنبش فعالیت‌های تبلیغی آن کاهش یافت. به علاوه با تمام شدن هزارهٔ اول اسلامی پیروان سید محمد اعتقاد خود مبنی بر ظهور قریب الوقوع مهدی را از دست دادند.

در کنار فرقه‌های مختلف صوفیگری و جنبش مهدویت، اسلامی اصلاح طلب نیز در این دوران (دوران حکومت سلطان نشین دهلی) در هند وجود داشت که بر حدیث به عنوان اساس اعتقادات و آئین‌های اسلامی تأکید می‌کرد. علمای حدیث این منطقه که با افراط کاری‌های انجام شده در مطالعات فقهی مخالف بودند و به علاوه روش صوفیان را نیز نمی‌پسندیدند بر گرد شیخ عبدالحق دهلوی (وفات ۱۶۴۲) جمع شدند. سهروردی‌ها نیز که متعهد به فقه اسلامی بودند نظریهٔ وحدت شهود را مطرح کردند و بر برتری انبیاء نسبت به مردان مقدس تأکید نمودند. این تحولات اصلاح طلبانه باعث ظهور سرهندی (۱۶۲۴-۱۵۶۴) و اصلاح طلبان دیگری در قرون هفدهم و هیجدهم شدند.

روابط بین علما، صوفیان و دولت در دوران حکومت سلطان نشین دهلی متغیر بود. اما به طور کلی می‌توان گفت که علما همواره در خدمت رژیم حاکم بودند. علما با نزدیکی به دولت از یك سو می‌توانستند این نهاد را به سمت رعایت و اجرای قواعد فقه اسلامی سوق دهند و حمایت آن‌را برای انجام آئین‌های مذهبی اسلامی جلب کنند، و از سوی دیگر خود

با عنوان قاضی، دیوان سالار، و معلم در خدمت دستگاه حکومتی در آیند. به دلیل منفك بودن حاکمیت سیاسی از مرجعیت مذهبی در این دوره (دولت تنها حاکم بر امور سیاسی بود و دارای مرجعیت مذهبی نبود؛ مرجعیت مذهبی فقط اختصاص به علماداشت) رابطهٔ بین علما و دولت رابطه‌ای دو طرفه بود یعنی هر دو گروه به هم نیاز داشتند.

اما رابطهٔ صوفیان با دستگاه حاکمه نامشخص و مبهم‌تر بود. فرقه‌های صوفیگری مثل سهروردیه و چشتیه در واقع جوامعی نیمه سیاسی بودند که در درون سلطان نشین دهلی می‌زیستند. سهروردی‌ها روابط نزدیك و دوستانه‌ای با رژیم‌های دهلی داشتند. مسلماً موقعیت جغرافیایی سهروردی‌ها در این زمینه مؤثر بوده است. ساکن بودن سهروردی‌ها در مناطق مرزی، دور از مرکز حکومت (مولتان، اوچ، گجرات) به آنها این امکان را می‌داد که در عین برخورداری از حمایت‌ها، هدایا، و دیگر الطاف دولت، استقلال و خودمختاری خود را حفظ کنند. نخبگان سهروردی نقش واسطه گری بین سلطان نشین دهلی با شاهزاده‌ها و قبایل ایالتی را بر عهده داشتند؛ از این رو می توان گفت آن‌ها نقش مهمی در همگرایی و همبستگی قبایل و مردمان مرزنشین با رژیم دهلی داشتند. موفقیت سهروردی‌ها در انجام تمام و کمال این نقش تأثیر مهمی در افزایش اعتبار و نفوذ معنوی آن‌ها داشت.

چشتی‌ها فلسفهٔ سیاسی متفاوتی داشتند. شیخ‌های چشتی از پذیرش مشاغل دولتی امتناع می‌ورزیدند و از عهده دار شدن مسؤولیت ادارهٔ موقوفات نیز سرباز می‌زدند. آن‌ها از طریق آباد کردن زمین‌های بایر و کشت این زمین‌ها و یا با هدایایی که مردم عادی به آن‌ها می‌دادند امرار معاش می کردند. شیخ‌های چشتی حتی از ملاقات با سلاطین نیز خودداری می‌نمودند. آن‌ها به مریدان معمولی خود توصیه می کردند زندگی مولّد اما ساده‌ای داشته باشند. چشتیه معتقد بود هر مسلمانی برای بهبود وضع زندگی مسلمانان وظیفه دارد به کار و حرفه‌ای اشتغال داشته باشد. این فرقه نیکوکاری و رسیدگی به وضع فقرا را نیز از جمله کارهای بسیار ارزشمند تلقی می کرد. چنانچه اشاره کردیم نفوذ معنوی بزرگان فرقهٔ سهروردیه نتیجهٔ نقش میانجی گرانهٔ آن‌ها بین قدرت‌های دنیوی بود، اما برخلاف سهروردی‌ها نفوذ معنوی بزرگان چشتی از طرد دنیا و گوشه گیریشان نشأت می‌گرفت.

با این حال چشتی‌ها اگر چه در سخن، دنیا گرایی را نکوهش می کردند و از طرد آن حمایت می‌نمودند اما در عمل، خود غرق در دنیا بودند. آن‌ها به‌طور ضمنی سلطهٔ نخبگان حاکم را پذیرفتند و با ارائهٔ این نظریه که نظامی سلسله مراتبی بر کل هستی حاکم است به‌طور غیر مستقیم به تقویت مشروعیت سلاطین کمك کردند. بدین ترتیب تنها صوفیان قلندریه و ملامتیه بودند که دنیارا نکوهش کردند و عملاً نیز به طور کامل از آن کناره گرفتند.

چنانچه گفتیم روابط علما و صوفیان با سلطان نشین دهلی و با یکدیگر در طول زمان تغییر می کرد. در جریان قرن سیزدهم نفوذ علما روبه افزایش داشت اما در دوران سلسلهٔ خلجیان (۱۳۲۰-۱۲۹۰) صوفیان به عنوان رقیبی برای علما در آمدند. علاءالدین خلجی با برقراری رابطه با چشتی‌ها توانست قدرت علما و اشراف ترك را کاهش دهد و مسلمانان بومی هند را وارد دستگاه حاکمه نماید. در دوران تغلقیان علما مجدداً مورد توجه حکومت قرار گرفتند. در این دوره به درخواست محمدبن تغلق علما و سهروردی‌ها آئین‌های مذهبی چشتی‌ها از جمله آئین «سمع» (مراسمی مذهبی که همراه با موسیقی بود) را باطل و غیرشرعی اعلان کردند و نظام‌الدین اولیاء، رهبر فرقهٔ چشتیه، را به واکنش وا داشتند. سلسلهٔ تغلقیان با استناد به محکومیت فرقهٔ چشتیه از سوی علما چشتی‌ها را به ترك دفاتر خود در دهلی مجبور کرد و آن‌ها را در سراسر هند پراکنده نمود. به‌علاوه این سلسله فرقهٔ چشتیه را مجبور کرد تا دولت را در حملات نظامی خود به جنوب هند یاری کند و فعالیت‌های تبلیغی خود را تحت حمایت و سرپرستی دولت انجام دهد. در نتیجهٔ این فشارها چشتی‌ها نهایتاًدچار اختلاف و دودستگی گردیدند. برخی از آن‌ها به همکاری با حکومت روی آوردند و برخی دیگر از نزدیکی به حکومت امتناع کردند. این دودستگی باعث کاهش قدرت تشکیلاتی فرقهٔ چشتیه در سراسر هند شد.

قدرت سیاسی سهروردی‌ها نیز نهایتاً توسط تغلقیان در هم شکسته شد. محمدبن تغلق در ابتدا از سهروردی‌ها حمایت کرد و زمین‌ها و روستاهایی را در اختیار آن‌ها گذاشت اما پس از مدتی رفتار خود با آن‌ها را عوض کرد. او حتی دستور داد کسانی که می‌خواهند به خانقاه‌های سهروردی‌ها سر بزنند باید از فرماندار مربوطه کسب اجازه نمایند. وی

همچنین مقرر کرد چنانچه بر سر تعیین رهبر فرقه بین اعضا اختلاف افتاد باید برای حل این اختلاف به سلطان مراجعه شود. بدین ترتیب با وابسته شدن هر چه بیشتر سهروردی‌ها به دولت نفوذ معنوی آن‌ها کاهش یافت و لذا از توانایی آن‌ها در میانجیگری و حل و فصل اختلافات نیز کاسته شد. سهروردی‌ها تنها در گجرات که سلسلهٔ مستقلی داشت توانستند نفوذ معنوی خود را حفظ کنند و همچنان به عنوان مردانی مقدس شمرده شوند. در این منطقه واگذاری و اعطای زمین به سهروردی‌ها ادامه یافت و نفوذ بزرگان این فرقه بر افکار عمومی همچنان حفظ شد. امّا با ظهور امپراتوری مغولان کبیر و تصرف گجرات توسط این امپراتوری در سال ۱۵۷۲ نفوذ سهروردی‌ها از این منطقه نیز برچیده شد و بدین ترتیب این فرقه به‌طور کامل نفوذ خود را از دست داد. زوال فرقهٔ سهروردیه موقعیت برای رشد فرقه‌های نقشبندیه و قادریه و نهایتاً مطرح شدن مجدد علما و رشد فرقه‌های اصلاح طلب اسلامی فراهم گردید. اصلاح طلبان مسلمان معتقد بودند سیاست دولت باید بر پایهٔ قوانین شریعت قرار داشته باشد نه بر پایهٔ اصول و مبانی ارائه شده توسط صوفیان.

خلاصه این که در دوران حکومت سلطان نشین دهلی بر هند بنیان جامعهٔ اسلامی خاصی در این منطقه ریخته شد که وجود تعارض و تضاد بین ابعاد اسلامی و غیراسلامی دین حکومتی و فرهنگ عمومی از جمله ویژگی‌های آن بود. در این دوره گروه‌های مذهبی (سنی‌ها و شیعیان)، گروه‌های قومی، علما، صوفیان، و جنبش‌های اصلاح‌طلب هند، همه تکثرگرا و اهل تساهل و تسامح بودند. این ویژگی از دورهٔ مذکور به دوران امپراتوری مغولان کبیر انتقال یافت.

امپراتوری مغولان کبیر

دوران امپراتوری مغولان کبیر در واقع تداوم دورهٔ گذشته (دورهٔ سلطان نشین دهلی) می‌باشد. زیرا در این دوران تلاش برای ایجاد یك امپراتوری متمرکز در هند ادامه می‌یابد و به اوج خود می‌رسد. به‌علاوه در این دوران نخبگان حاکم تلاش‌های سلطان‌نشین دهلی برای ایجاد فرهنگی اسلامی که آمیزه‌ای از میراث فرهنگی ایرانیان و هندیان باشد را ادامه می‌دهند. همچنین در این دوران همانند دورهٔ گذشته کشمکش بین هویت ایرانی-هندی و

هویت اسلامی برای حاکم شدن بر دولت و جامعه ادامه پیدا می کند و بیش از پیش تشدید می‌شود.

امپراتوری مغولان کبیر به دنبال پیروزی‌های بابر تأسیس شد و پایه‌های آن توسط نوهٔ وی، اکبر (۱۶۰۵-۱۵۵۶) تحکیم و تثبیت گشت. اکبر ابتدا پنجاب، گجرات، راجستان، بهار، و بنگال را به قلمرو امپراتوری خود اضافه کرد. سپس به سمت شمال پیشروی کرد و مناطق کابل، کشمیر، سند، و بلوچستان را به تصرف خود درآورد. دکن نیز در سال ۱۶۰۰ به تصرف وی درآمد. اما توسعهٔ امپراتوری مغولان کبیر به سمت جنوب و تصرف ایالات مستقل این منطقه (مثل بیجاپور و گلکندا) نه در زمان اکبر بلکه در اواخر قرن هفدهم تحقق پیدا کرد. به علاوه اکثر مناطقی که توسط اکبر فتح شدند توانستند خود را خارج از کنترل مستقیم امپراتوری وی نگه دارند. راجستان همچنان در دست فرمانروایان محلی هندو باقی ماند و مناطق میانی شرق هند نیز تحت ادارهٔ قبایل مستقلی قرار گرفتند که تنها مبالغی را به عنوان خراج به امپراتوری مغولان کبیر می‌پرداختند.

دستگاه سیاسی و نظامی امپراتوری مغولان کبیر عمدتاً در دست مسلمانان ترک، افغانی، ایرانی و همچنین مسلمانان بومی هند قرار داشت. در حالی که نخبگان حاکم در این امپراتوری رسماً مسلمان بودند حدود بیست درصد از اشراف این امپراتوری را هندوها - اکثراً راجپوت‌ها و مارات‌ها - تشکیل می‌دادند. هندوها به عنوان فرماندهٔ نظامی جزء، مقام اجرایی، سرمایه گذار، بازرگان، و یا زمیندار در این امپراتوری فعالیت می کردند. هندوهایی که شغل و مقام دولتی داشتند همانند همقطاران مسلمان خود دارای فرهنگی ایرانی بودند.

مغولان کبیر سعی می کردند تا با جلب وفاداری و حمایت طبقهٔ اشراف هند به حکومت خود تداوم ببخشند. طبقهٔ اشراف هند در آن زمان بر پایهٔ روابط فامیلی به گروه‌های متعددی تقسیم می‌شد. مغولان کبیر توانستند با جلب حمایت این طبقه حکومت باثباتی را در هند بوجود بیاورند. جلب حمایت اشراف به نوبهٔ خود جلب حمایت وابستگان آن‌ها را نیز در پی می‌داشت. مغولان کبیر جامعهٔ هند را جامعه‌ای متشکل از خانواده‌های اشرافی و وابستگان آن‌ها می‌دانستند از این‌رو جلب حمایت خانواده‌های اشرافی به معنای جلب حمایت کل جامعه بود. مغولان کبیر با اعطای امتیازات سیاسی و

ارضی و یا بابرقراری پیوندهای فامیلی و خویشاوندی سعی می کردند اشراف را به سوی خود بکشانند.

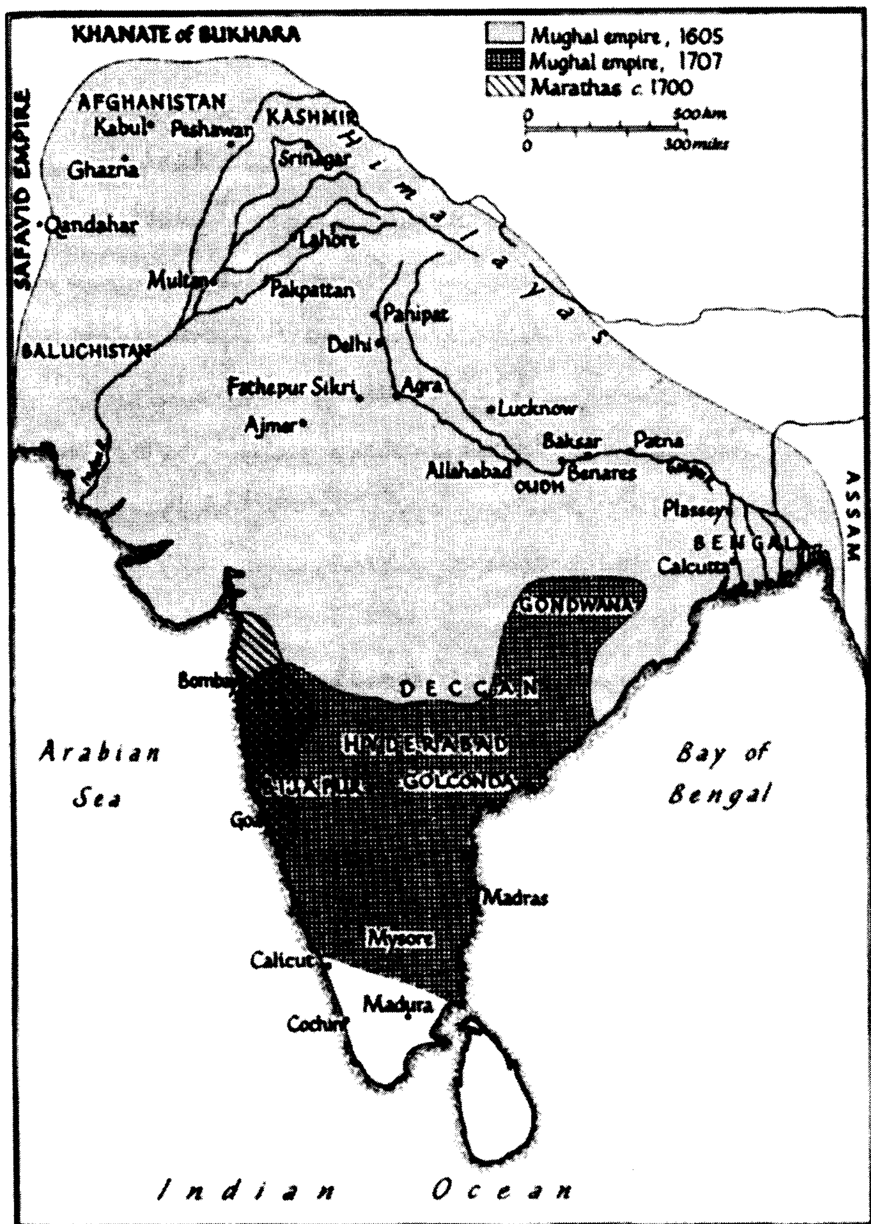
در امپراتوری مغولان کبیر اشرافی که در دستگاه حکومتی مسؤولیتی داشتند برپایهٔ نظامی با نام «نظام منصبداری»[1] سازماندهی شده بودند. این نظام نظامی سلسله مراتبی بود که بر اساس آن هر صاحب مقام دو درجه داشت - یکی «زات» که بیان کنندهٔ جایگاه او در این سلسله مراتب بود و دیگری «سوار» که بیان کنندهٔ تعداد سربازانی بود که وی می توانست در هنگام جنگ در اختیار دولت بگذارد. «منصبداران» در قبال انجام وظایف خود یا پول نقد دریافت می کردند و یا قطعه زمینی به عنوان جگیر (که در واقع همان اقطاع بود) به آن‌ها واگذار می‌شد. فرماندهان نظامی، شاهزاده‌های محلی، راجپوت‌ها، و رهبران قبایل از جمله جگیرداران در امپراتوری مغولان کبیر بودند. در دوران این امپراتوری به تدریج حدود ۷/۸ از زمین‌های تحت تملك دولت به جگیر تبدیل شدند.

منصبداران مسؤولیت جمع آوری درآمدها و تهیهٔ سرباز برای ارتش را برعهده داشتند. علاوه براین گروه، اشراف دیگری نیز در دستگاه حکومتی خدمت می کردند که مسؤول حفظ نظم و اجرای قوانین بودند. در این امپراتوری هر یك از اشراف حاکم دولت کوچکی را برای خود تشکیل داده بودند که از تعدادی سرباز، تعدادی کارمند، تعدادی پیشخدمت و نوکر، و یك حرم متشکل می‌شد. خانوادهٔ هر یك از این افراد در زندگی خود از خانوادهٔ پادشاه تقلید می کرد. اشراف حاکم علاوه برانجام وظایف رسمی خود مسؤولیت ساخت مساجد، پل‌ها، کاروانسراها و همچنین مسؤولیت حمایت از فعالیت‌های علمی و ادبی را نیز بر عهده داشتند.

در زیر سطح منصبداران اشراف محلی متعددی قرار داشتند که «زمینداران» گروهی از آن‌ها بودند. همواره کسری از درآمدهای حاصل از زمین‌های کشاورزی هر محل به «زمینداران» آن محل اختصاص می‌یافت. (آنان به هیچ وجه مالك این زمین‌ها محسوب

---

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: The Encyclopedia of Islam, VII, Mughals



نقشهٔ ۱۹ . امپراتوری مغولان کبیر : ۱۷۰۷ـ۱۶۰۵

نمی‌شدند). امپراتور حق داشت زمینداران[1] را از این امتیاز محروم کند. پادشاهان مغولان کبیر اغلب سعی می کردند این امتیاز را از راجپوت‌ها و دیگر اشراف هندو سلب کنند و به اشراف مسلمان بدهند. البته «زمینداران» نیز از قدرت قابل توجهی برخوردار بودند و لذا به آسانی کنار نمی کشیدند. هر «زمیندار» گماشتگان مسلحی داشت که از آن‌ها در سرکوب کشاورزان و مقاومت در مقابل خواسته‌های حکومت مرکزی استفاده می کرد. او به علت توانایی در کنترل کشاورزان و همچنین به علت ایفای نقش واسطه گری بین آن‌ها و حکومت مرکزی دارای موقعیت سیاسی و اقتصادی مستحکمی بود.

در زیر سطح «زمینداران» نیز چند طبقه وجود داشتند. رباخواران و تجار غلات، کشاورزان ثروتمند، کشاورزان صاحب زمین، کارگران، کاست‌های مختلف، و نجس‌ها طبقات سازمان‌یافته‌ای را در هند تشکیل می‌دادند. در رأس هر روستای کشاورزی یك مقام محلی به نام «مقدّم» یا «پاتل» قرار داشت. این منصب اغلب به طور ارثی از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت. «مقدّم» مسؤولیت پرداخت مالیات روستا به مقامات حکومتی و جلوگیری از وقوع جرم و جنایت در محدودهٔ روستا را بر عهده داشت. کشاورزانی که بر روی هر زمین کار می کردند تنها به آن زمین اختصاص داشتند و نسل اندر نسل می‌بایست بر روی همان زمین کار می کردند. البته کشاورزان بسیاری اقدام به فرار می کردند اما مجدداً با نیروی اجبار باز گردانده می‌شدند. در شرایطی که زمین‌های کشاورزی بسیاری وجود داشت و نیروی کار کم بود هیچ چاره‌ای بجز استفاده از زور وجود نداشت؛ این دقیقاً برعکس شرایط عصر حاضر می‌باشد- در دوران معاصر صاحبان املاك از «تهدید به اخراج» به عنوان ابزاری برای تسلط بر کشاورزان استفاده می کنند.

نظام جمع آوری مالیات‌ها که در ایالات مرکزی امپراتوری (از جمله مولتان، لاهور، دهلی، آگرا، و الله آباد) اعمال می‌شد توسط شیرشاه بنیان نهاده شده بود. این نظام که تا پایان قرن هفدهم تداوم داشت نظام «ضبط» نامیده می‌شد. بر اساس نظام «ضبط» برای هر

---

۱. لازم به ذکر است که واژهٔ فارسی «زمیندار» به عینه در دوران مغولان کبیر استعمال می‌شد. اما همان طور که ذکر گردید این لفظ به مالکان زمین‌ها اطلاق نمی‌شد بلکه به گروهی از اشراف محلی اطلاق می‌شد که در عین این که مالك زمین‌های محلی خود نبودند اما کسری از درآمدهای حاصل از این زمین‌ها به آن‌ها اختصاص می‌یافت.

واحدی از زمین مالیات ثابتی حساب می‌شد که می‌بایست به صورت نقد پرداخت می‌گردید. مالیات هر واحد از زمین بر پایهٔ قیمت محصول کاشته شده و میزان برداشت محصول در طی ۱۰ سال گذشته حساب می‌شد. در عین حال مبلغی که عملاً به عنوان مالیات اخذ می‌شد معمولاً برابر با نصف ارزش محصول برداشت شده بود. به علاوه از هر چیزی که امکان آن وجود داشت مالیات گرفته می‌شد. جمع آوری مالیات‌ها بر عهدهٔ جگیرداران بود. کارمندان محلی که نمایندهٔ دولت مرکزی بودند نیز جگیرداران را در اجرای این وظیفه یاری می‌کردند. کارمندان محلی دو گروه بودند عده‌ای «قانونگو» نامیده می‌شدند که مسؤولیت سرپرستی نمایندگان جگیرداران در جمع آوری مالیات‌ها را بر عهده داشتند و عده‌ای دیگر که «چوزوری» نام داشتند مالیات‌های «زمینداران» را اخذ می‌کردند.

اکبر سعی کرد فرهنگ درباری امپراتوری خود را بر پایهٔ ترکیبی از میراث فرهنگی جغتاییان (که توسط بابر از آسیای مرکزی به هند منتقل شده بود) و میراث فرهنگی سلطان نشین دهلی قرار دهد. در فرهنگ جغتاییان بر نقش پادشاه به عنوان فرماندهٔ ارتش و رهبر «جهاد» تأکید می‌شد. اما بابر به این امتیاز اکتفا نکرد. او بر اساس سنت حکومت‌های اسلامی ایران علما را به عنوان مشاوران، معلمان خصوصی، دیپلمات، و کارمندان اداری به استخدام خود درآورد. بدینوسیله وی قصد داشت شورای ریش سفیدان را که مانع تسلط مستقیم او بر قلمروش بودند حذف کند و از طریق گماشتگانی که تنها به وی وفادار بودند حکومت نماید. بنابراین تعریفی که بابر از سلطنت ارائه می‌داد ترکیبی بود از تعاریف مردمان آسیای مرکزی و ایرانیان در این باره. سلطان نشین دهلی نیز مفهومی را از سلطنت ارائه می‌داد که ترکیبی از مفاهیم سنتی ایرانی و مفاهیم اسلامی بود. به هر حال تعریفی که اکبر از سلطنت ارائه داد ترکیبی از تعریف جغتاییان و تعریف سلطان‌نشین دهلی در این رابطه بود. با این حال وی همچنین سعی کرد با جذب هندوها در دستگاه حکومتی از ماهیت اسلامی سلطنت خود تا حدودی بکاهد. به عبارت کلی‌تر اکبر نسبت به نخبگان غیرمسلمان توجه نشان داد و درصدد خلق یك فرهنگ اسلامی ـ هندی برآمد.

وی برای خلق فرهنگ اسلامی ـ هندی مورد نظر خود سیاست‌های مذهبی و فرهنگی خاصی را در پیش گرفت. او از یك سو با وقف مدارس و کتابخانه‌ها خود را به

عنوان حامی علمای مسلمان نشان می‌داد و از سوی دیگر در جهت خلق فرهنگی هندی - اسلامی گام برمی‌داشت. او از فرقهٔ چشتیه که در برابر ترکیب اسلام با هندوئیسم مخالفت شدیدی از خود نشان نداد حمایت کرد و در عین حال فرقهٔ جدیدی را که «دین الهی» نام داشت و امپراتور را صوفی بزرگ می‌نامید بوجود آورد. کتاب «اکبرنامهٔ» ابوالفضل علاّمی (۱۶۰۲-۱۵۵۱) شاید بهترین منبع دربارهٔ ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر رژیم مغولان کبیر باشد. براساس این کتاب مغولان کبیر پادشاه را به عنوان فیلسوف شاه؛ حامی همهٔ مردم، بدون توجه به دین آن‌ها؛ و مرشدی معنوی که عشق و صفا را با خود به ارمغان می‌آورد و رفاه کامل را در قلمرو خود برقرار می‌کند معرفی می‌کردند.

مغولان کبیر علاوه بر اتخاذ سیاست‌های مذهبی فوق با اجرای سیاست فرهنگی کلان‌تری قصد داشتند تا نظر مساعد غیر مسلمانان را نیز نسبت به امپراتوری خود جلب کنند. از همین رو بود که آن‌ها از ایجاد فرهنگی مشترك (در چگونگی رفتار، طرز لباس پوشیدن، هنر، نقاشی، معماری و شعر) حمایت می‌کردند. کاخ‌ها و قلعه هایی که در مناطقی از جمله آجمیر، آگرا، الله آباد، لاهور و فتحپور سیگری توسط مغولان کبیر ساخته شده‌اند همه دارای معماری زیبایی که ترکیبی از معماری هندو و معماری اسلامی است می‌باشند. البته لازم به ذکر است که ترکیب معماری هندو با معماری اسلامی پدیدهٔ منحصر به دوران مغولان کبیر نیست بلکه در دوران سلطان نشین دهلی نیز ساختمان‌هایی با ترکیب معماری هندو و معماری اسلامی ساخته شدند. برای مثال سگدست‌های مارپیچ که یکی از ویژگی‌های معماری هندو می‌باشند علاوه بر این که در ساختمان‌های دورهٔ مغولان کبیر دیده می‌شوند در مساجد و کاخ‌های دورهٔ سلطان نشین دهلی نیز به چشم می‌خورند. درواقع در دوران سلطان‌نشین دهلی الگوها و طرح‌های متعددی از معماری هندو جذب معماری اسلامی‌شدند، و از این طریق به معماری دوران مغولان کبیر انتقال یافتند. اکبر با استفاده از طرح‌های معماری هندو توانست فرهنگ مشترکی را برای نخبگان خود که از قومیت‌ها و مناطق مختلف بودند بوجود بیاورد.

به همین ترتیب نقاشی هند اسلامی نیز که از نظر سبك تصویرگری و تذهیب و تزیین، شبیه نقاشی ایرانی بود تحت تأثیر نقاشی هندو قرار گرفت. نقاشی هند در این دوره

برخلاف نقاشی ایرانی برخط و شکل تأکید می کرد نه بر رنگ. همچنین نقاشی این دوره علاوه بر به نمایش گذاشتن موضوعاتی که ویژهٔ نقاشی ایرانی بودند (مثل مناظری که از دربار، صحنه‌های شکار و جنگ، حیوانات، و گل‌ها) مناظر و سوژه هایی که ویژهٔ نقاشی هندو بودند را نیز به تصویر می کشید. در این دوره آثار ادبی فارسی و هندوی متعددی (از جمله ماهابهاراتا و رامایانا) توسط نقاشان مسلمان مصوّر و مزیّن گردیدند. خلاصه این که در دورهٔ مغولان کبیر نقاشی هند اسلامی نیز همانند معماری آن در فراسوی اختلافات مذهبی قرار گرفت.

ساختارهای گروهی و مذهبی اسلامی درعصر مغولان کبیر در واقع همان ساختارهای گروهی و مذهبی اسلامی در دورهٔ سلطان نشین دهلی بودند. در عصر مغولان کبیر نیز اکثریت بالایی از مردم شبه قارهٔ هند، هندو بودندو مسلمانان در اقلیت قرار داشتند. مسلمانان هند در این دوره گروه واحدی را تشکیل نمی‌دادند بلکه در دستجات قومی، خانوادگی، طبقاتی و حتی کاستی متعددی قرار می گرفتند. در واقع آن‌ها نیز همانند هندوها برپایهٔ روابط خانوادگی و شغلی از یکدیگر متمایز می‌شدند. آنان در سلسله مراتبی قرار می گرفتند که بالاترین نقطهٔ آن به جنگجویان افغانی و آسیای مرکزی و خانواده‌های مذهبی هم تبار با پیامبر اختصاص داشت. صنعتگران و صاحبان مشاغل خدماتی در پایین ترین نقطهٔ این سلسله مراتب قرار داشتند.

مسلمانان هند از نظر مذهبی نیز گروه واحدی را تشکیل نمی‌دادند. آن‌ها بر پایهٔ مکاتب فقهی و فرقه‌های صوفیگری متعدد و همچنین بر پایهٔ تعالیم شخصی علما و مردان مقدسی که در منطقه وجود داشتند به گروه‌های مذهبی مختلفی تقسیم می‌شدند. برخی شیعه و برخی سنی بودند. سنی‌ها خود به دو گروه تقسیم می‌شدند: معتقدان به «اسلام نص گرا» و معتقدان به «صوفیگری عامه‌پسند». اسلام نص گرا به لزوم پیروی و اطاعت از قواعد و دستورات ذکر شده در قرآن، احادیث پیامبر و شریعت تأکید می کرد. در صوفیگری عامه پسند نیز بیشتر به تکریم و تقدیس مردان مقدس و برپایی مراسم گرامیداشت و عزاداری برای آن‌ها توجه می‌شد. اسلام نص گرا که اکنون نیز در هند اسلام غالب است از اجرای سازمان‌یافته، منظم، و قاعده‌مند فقه اسلامی حمایت می کرد اما صوفیگری عامه پسند،

اسلامی عاطفی و روحانی بود و به توانایی مردان مقدس در انجام دادن کارهای خارق العاده اعتقاد داشت. هر یك از این دو جهت گیری توسط افراد و گروه‌های متعددی ارائه گردیدند. اسلام نص گرا را علما، مکاتب فقهی سازمان یافته و فرقه‌های صوفیگری شریعتگرا ارائه کردند. صوفیگری عامه پسند نیز توسط صوفیان دنیا گریز و فرزندان آن‌ها که مسؤولیت ادارهٔ آرامگاه‌ها و انجمن‌های پدران خود را بر عهده داشتند ارائه و ترویج شد. دو جهت گیری فوق در خصوص مرز بین مسلمانان و غیر مسلمانان نظرات متفاوتی داشتند. صوفیگری عامه پسند بین مسلمانان و غیر مسلمانان تفاوت کمتری قائل می‌شد. شاید از همین رو بود که صوفیان مکتب مذکور علاوه بر مسلمانان مورد تکریم و تقدیس هندوها نیز قرار داشتند. برخی از نظریات ارائه شده توسط بزرگان این مکتب در حقیقت ترکیبی از مفاهیم اسلامی و هندوئیسم بودند.

در عصر مغولان کبیر علما در خدمت دولت بودند. نظام و تشکیلات مذهبی این دوره همان نظام و تشکیلات مذهبی سلطان نشین دهلی بود. در امپراتوری مغولان کبیر ادارهٔ دستگاه قضایی بر عهدهٔ فردی به نام «قاضی اعظم» قرار داشت. در هر ایالتی فردی با عنوان «صدر» مسؤول و سرپرست قضات، محتسب‌ها، مبلغان، امام‌های جماعت، مؤذن‌ها، و مدیران صندوق‌های امانی آن ایالت بود. او همچنین مسؤولیت انتخاب مفتی‌های ایالتی و برقراری ارتباط بین علمای ایالتی و حکومت مرکزی را بر عهده داشت. صدر همچنین مسؤول پرداخت مقرری‌های علما و دانشمندان ایالت بود. او اختیار واگذاری زمین‌های دولتی به افراد را نیز دارا بود و گاهی زمین‌هایی را برای تأمین هزینهٔ نگهداری مرقدها، آرامگاه‌ها، و مدارس وقف می کرد. صدر همچنین سرپرستی مؤسسات خیریه را بر عهده داشت و موظف به اطعام فقیران بود. در جریان قرن هفدهم به علت قرار گرفتن کنترل زمین‌های دولتی در دست دیگر مقامات و همچنین به علت خارج شدن تمرکز امور از دست صدرها قدرت و نفوذ آنان کاهش یافت. به علاوه در این قرن پادشاهان مغولان کبیر اختیارات قضایی صدرها را نیز از آن‌ها سلب کردند و باعث کاهش بیشتر قدرت آن‌ها گردیدند. سلاطین مغولان کبیر همواره به طور مستقیم در امور مذهبی دخالت می کردند.

در عصر مغولان کبیر چشتی‌ها و سهروردی‌ها نفوذ خود را از دست دادند و در

عوض نقشبندی‌ها و قادری‌ها مورد توجه قرار گرفتند. نقشبندی‌ها نیز همانند دیگر صوفیان درصدد شناخت عرفانی خدا بودند اما در عین حال آن‌ها بر لزوم زندگی در متن دنیا تأکید می کردند. شیخ‌های نقشبندی با ادعای این مطلب که سنت صوفیگری آن‌ها آمیزه‌ای از همهٔ سنت‌های صوفیگری است سعی در ایجاد اتحاد بین مسلمانان داشتند.

با بررسی تاریخ زندگی دو تن از شیوخ نقشبندی که در قرن هیجدهم زندگی می کردند می توانیم اصول مذهبی و اجتماعی این فرقه را دریابیم. میرزا مظهر (۸۱-۱۷۰۰) مؤسس شاخهٔ مجددیه از فرقهٔ نقشبندیه بود. او که در یك خانوادهٔ نظامی - اداری به دنیا آمده بود با هدف اجتناب از کشمکش‌های سیاسی و کنترل غرایز سرکش خود به صوفیگری روی آورد. میرزا مظهر صوفیگری را به عنوان راهی برای دستیابی به آرامش و امنیت در جهان ناامن آن زمان می‌دانست. وی بر وجود هماهنگی بین سنت‌های مختلف صوفیگری تأکید می کرد و تلاش کرد تا اختلافات بین اشکال شریعتگرا و اشکال اشراقی صوفیگری را به حداقل برساند. میرزا مظهر در تمام دوران زندگیش سعی می کرد خود را از آلودگی به خوردنی‌ها، هدایا، یا دیگر چیزهای دنیوی مصون بدارد. او همچنین از مجرد بودن و عدم ازدواج حمایت می کرد. وی هیچگاه مدعی برخورداری از توانایی برای انجام معجزات نبود اما طرفدارانش معتقد بودند وی دارای چنین قدرتی هست.

جانشین میرزا مظهر شاه غلام علی (۱۸۲۴-۱۷۵۳) بود که بر نقش اجتماعی و سیاسی شیخ نقشبندی تأکید می کرد. او خانقاه فرقه را سازماندهی کرد، مریدانی را برای تبلیغ به ایران و افغانستان فرستاد، و خود نیز به انجام فعالیت‌های خیریه و برگزاری جلسات وعظ اخلاقی و معنوی پرداخت. وی از نفوذ معنوی خود در چهره‌های سیاسی به خوبی استفاده کرد.

در مقابل این نوع از صوفیگری فرقه‌های صوفیگری دیگری نیز وجود داشتند که بر تکریم و تقدیس صوفیان بزرگ تأکید می کردند. آن‌ها معتقد بودند اجرای قواعد شریعت مرحلهٔ مقدماتی برای نیل به حقیقت (شناخت و معرفت خدا) می‌باشد. در واقع دستیابی به حقیقت تنها از طریق ریاضت کشی و شناخت‌های شورانگیز حاصل می‌شود. این فرقه‌ها (از جمله فرقهٔ چشتیه) در اصل بر پایهٔ شناخت‌های درونی مؤسسان خود و زهد و تقوای

مریدان آن‌ها قرار داشتند. با مرگ مؤسسان این فرقه‌ها کاریزمای این افراد به مقبره هایشان انتقال می‌یافت، و فرزندان آن‌ها (پیرزادها) ادارهٔ مقبره‌های پدران خود را بر عهده می‌گرفتند و در رأس این فرقه‌ها قرار می‌گرفتند. پیرزادها همچنین سرپرستی مراسم‌های ویژهٔ تولد و یا مرگ پدران خود را بر عهده داشتند، مسؤول ادارهٔ آشپزخانه‌های عمومی فرقه بودند، امامت نمازهای جماعت را برعهده داشتند، و همچنین دعاها و رقعه هایی را به حاجتمندان می‌دادند و آن‌ها را در امور معنوی و دنیوی راهنمایی می‌کردند. مقامات دولتی اموال و املاك بسیاری را وقف آن‌ها و همچنین زمین‌هایی را به صوفیان این فرقه‌ها اعطا می‌کردند. این اقدامات از یك سو باعث مشروعیت بخشیده شدن به هر دو طرف می‌شد و از سوی دیگر مغولان کبیر را قادر می‌کرد تا در منازعاتی که بر سر جانشینی در فرقه انجام می‌گرفت مداخله کنند و همچنین سرپرستان مرقدهای صوفیان بزرگ را تحت کنترل و تسلط خود درآورند. بدین ترتیب مغولان کبیر پیرزادها را به «خرده اشرافی» تبدیل کردند که نسبت به آرمان‌ها و اهداف سیاسی مقامات حکومتی نظر مثبتی داشتند.

در قرن شانزدهم تشیّع در هند از نفوذ و اهمیت بالایی برخوردار بود. در این قرن گلکندا و کشمیر تحت ادارهٔ شاهزاده‌های شیعه مذهب قرار داشتند. مغولان کبیر در این قرن دارای همسران شیعه مذهب بودند و بسیاری از شیعیان را به مناصب بالای حکومتی گماشته بودند. علاوه بر شیعیان دوازده امامی که ما اعتقادات و تعالیم آن‌ها را در فصل ویژهٔ ایران بررسی کردیم دو فرقهٔ شیعی دیگر نیز در دوران مغولان کبیر در هند وجود داشتند: نزاری‌ها و بهره‌ها[1]. فرقهٔ نزاریه از ایجاد شکاف و دو دستگی بین فاطمیان نشأت می‌گرفت. نزاری‌ها که همان تروریست‌های (حشاشین) قرن دوازدهم ایران بودند در اوایل قرن سیزدهم فعالیت‌های تبلیغی خود در هند را آغاز کردند. هندی‌هایی که به فرقهٔ نزاریه گرویدند در ابتدا خود را ملزم به اطاعت از امام‌های نزاری ایران می‌دانستند (اگر چه ضرورتاً خود مختار بودند) اما در قرن شانزدهم تنها برخی از آن‌ها ارتباط خود با امام‌های نزاری ایران را حفظ کردند.

---

1. Bohras

از زمان سقوط دولت نزاری‌ها در الموت (۱۲۵۶) به بعد خط مشی نخبگان نزاری خط مشی انفعالی بود؛ آن‌ها به جای دنبال کردن آرمان‌های سیاسی خود به اهداف سمبولیك و مذهبی روی آوردند فرقهٔ نزاریه معتقد بود با توجه به این که خدا کاملاً متعالی است و غیر قابل شناخت و باز با توجه به این که جهان عقول ساختهٔ دست خدا می‌باشد تنها راه نیل به رستگاری معنوی بالا رفتن از نردبان عقول و بازگشت به عقل اول ـ عقلی که از طریق آن انسان می‌تواند به خدا بپیوندد ـ می‌باشد. نزاری‌ها معتقد بودند پیامبران و ائمه که به شکل چرخه‌ای یکی پس از دیگری می‌آیند حافظ نظم کیهان می‌باشند. بر اساس اعتقادات نزاری تاریخ متشکل از هفت چرخه از پیامبران است که در پایان هر چرخه هفت امام قرار می‌گیرند. تا کنون شش چرخه آمده‌اند و رفته‌اند اما چرخهٔ هفتم هنوز در جریان است و با آغاز روز رستاخیز پایان خواهد یافت.

بهره‌ها نیز همانند نزاری‌ها از فاطمیان منشعب شدند. در سال ۱۱۳۳ با غایب شدن مستعلی، امام بهره‌ها، رهبری این فرقه در دست داعی، سیف‌الدین بوین[۱] قرار گرفت. بر اساس اعتقادات بهره‌ها هنگامی که امام و مقامات رده بالای فرقه غایب می‌شوند رهبری بهره‌ها بر عهدهٔ داعی فرقه قرار می‌گیرد. در این صورت او موظف می‌شود که جامعه را تعلیم دهد، منازعات را حل و فصل نماید، و آن کسی را که خدا از طریق الهام به عنوان جانشین برای او برگزیده است به مردم معرفی کند.

شاخهٔ بهره‌ای از فرقهٔ اسماعیلیه ابتدا در یمن بوجود آمد و احتمالاً در اوایل قرن سیزدهم وارد گجرات هند شد. تا سال ۱۵۳۹ فردی با نام «ولی» به عنوان نمایندهٔ داعی فرقه که در یمن بود رهبری بهره‌های هند را برعهده داشت اما در این سال داعی فرقه به هند مهاجرت کرد و مستقیماً رهبری بهره‌های هند را در دست گرفت. جامعهٔ بهره‌ها در طول تاریخ طویل خود چندین بار دچار انشقاق و تفرقه گردید. در سال ۱۸۴۰ نیز با مرگ آخرین داعی که از نسل راجپوت‌ها بود قدرت و نفوذ داعی‌های بعدی کاهش یافت. بهره‌های قرن نوزدهم بیشتر به داعی‌های خود به عنوان چهره هایی اداری می‌نگریستند تا

---

۱. وی ملقب به «داعی مطلق» بود.

معلمان و مرشدان امور معنوی. همچنین در این قرن علما برای بدست‌گیری رهبری بهره‌ها وارد صحنهٔ رقابت باداعی‌ها شدند.

گروه‌های مذهبی و اجتماعی اسلامی در هند عقاید مختلف و متضادی در خصوص بعد اجتماعی اسلام داشتند. شریعتگراها جامعهٔ اسلامی را در فراسوی خانواده و طبقات تصور می کردند. از نظر آن‌ها ارزش هر مسلمان به میزان ایمان و اعتقاد وی بستگی داشت نه به خانواده، مقام، و یا شغلش. بر اساس این تعریف تمام مسلمانان با هم برابر و برادر تلقی می‌شدند. شریعتگراها با وجود این که امپراتوری مغولان کبیر را به رسمیت شناختند اما در عین حال هنوز اسلام را دینی جهانی تلقی می کردند. علمای شریعتگرا همچنین معتقد به اجرای فقه اسلامی توسط دولت بودند و بر لزوم واداشتن هندوها به اطاعت از قوانین اسلامی (باوضع مالیات‌ها و قوانین تبعیض آمیز علیه آن‌ها) تأکید می کردند. برخلاف شریعتگراها صوفیگری عامه‌پسند اسلام را به عنوان بعد مکمل روابط خانوادگی و شغلی می‌دانست.

این اختلافات و جهت‌گیری‌های متضاد در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم چهره‌ای سیاسی به خود گرفتند. در طی این دو قرن دولت، سیاست برقراری صلح و دوستی بین گروه‌های مختلف مذهبی - اسلامی و همچنین بین هندوها و مسلمانان را دنبال می کرد اما شریعتگرایان با این سیاست مخالف بودند. در دوران اکبر علما با تسامح و تساهل مذهبی وی، با آزاد اندیشی وی نسبت به عقایدی که ریشه در شریعت نداشتند، و با نظر مثبت وی نسبت به صوفیان شدیداً مخالفت می‌ورزیدند. مهمترین مخالف سیاست‌های مذهبی امپراتوری در این دوره فردی با نام شیخ احمد سرهندی بود. او که در بین مردم از نظر معنوی همسطح خلفای نخستین تلقی می‌شد پیرو فرقهٔ نقشبندیه بود. شیخ احمد مدعی بود که وی احیاگر اسلام در دوران خود می‌باشد. او مهمترین حامی شریعت و افکار اصلاح طلبانه در هند به شمار می‌رفت. سرهندی بر اطاعت از شریعت به عنوان مبنایی برای تحقق ماهیت و کنه آن تأکید می کرد و با ارائهٔ نظریهٔ «وحدت شهود» سعی کرد نظریهٔ «وحدت وجود» ابن عربی را تعدیل ببخشد. سرهندی همچنین مخالف وارد کردن آئین‌های صوفیان و هندوها از جمله تکریم و تقدیس مردان مقدس، قربانی

کردن حیوانات، و برپایی جشن‌های مذهبی در بدنهٔ اسلام بود. به علاوه وی به عنوان یك اصلاح طلب سعی و کوشش فراوانی کرد تا مقامات امپراتوری مغولان کبیر را به اتخاذ سیاست‌هایی که شایستهٔ یك دولت اسلامی باشند متقاعد کند. سرهندی همچنین هندوئیسم و اسلام را متضاد و مباین یکدیگر می‌دانست و معتقد بود مسلمانان وظیفه دارند بکوشند تا غیرمسلمانان را تحت کنترل و سلطهٔ خود درآورند. وی مکرراً از پادشاهان و اشراف درخواست می‌کرد از غیرمسلمانان مالیات سرانه بگیرند، ذبح گاو را آزاد کنند، غیرمسلمانان را از مشاغل و مناصب سیاسی محروم کنند، و کلیهٔ قوانین و قواعد شریعت را به محل اجرا بگذارند.

شاه ولی الله (۶۳-۱۷۰۲) یکی از شاگردان مشهور سرهندی بود که پس از مرگ استاد خود سنت اصلاح طلبی وی را ادامه داد. ولی الله که در دوران زوال امپراتوری مغولان کبیر می‌زیست تمام توجه خود را به حفظ حضور مسلمانان در شبه قارهٔ هند معطوف داشت. وی بعد از بازگشت از سفر مکه (مرکز اصلاح طلبی اسلامی در آن زمان) از لزوم رجعت به تعالیم پیامبر و ضرورت طرد سنت تکریم و تقدیس مردان مقدس سخن به میان آورد (به نظر او این سنت بعد از پیامبر بوجود آمده بود و با سیرهٔ پیامبر ناسازگاری داشت). او همچنین ترجمه‌ای فارسی از قرآن را تهیه کرد و اظهار داشت علما می‌توانند با نظر خود قواعد فقهی را با شرایط محلی تطبیق دهند. به علاوه وی در حالی که بر برتری قرآن و سنت تأکید می‌کرد تلاش نمود مکاتب مختلف فقهی را در هم بیامیزد و اختلافات فقهی بین مسلمانان را کاهش دهد.

شاه ولی الله معتقد بود برای انجام اصلاحات نیاز به یك حکومت اسلامی شبیه حکومت خلافتی اوایل اسلام می‌باشد. او خلیفه را رهبری مذهبی معرفی می‌کرد که الگوی خود را پیامبر قرار داده است. از نظر او خلیفه فرد کاملی می‌باشد که برای برقراری عدالت مبارزه می‌کند و با استفاده از تکنیك‌ها و روش‌های اداری و قضایی سعی می‌کند مردم خود را خوب و با فضیلت بار بیاورد. به نظر شاه ولی الله ارادهٔ خدا به واسطهٔ خلیفه بر قوهٔ ادراك و احساس مردم سایه می‌افکند. به نظر وی حمایت سیاسی از مسلمانان و تشکیلات فقه اسلامی کارکرد مهم دیگر خلیفه می‌باشد. ولی الله وظایف خلیفه را

این چنین خلاصه می کند: اجرای آئین‌های مذهبی اسلامی، جمع آوری صدقات، تشویق مردم به زیارت حج، ترویج تعلیم و تعلم، اجرای عدالت، و دست زدن به جهاد. به طور کلی هدف ولی الله از ارائهٔ این نظریه تقویت اسلام در مقابل صوفیگری عامه‌پسند و ابزار مخالفت با رژیم بی بندوبار مغولان کبیر بود.

به هر حال در نتیجهٔ وجود تکثر گرایی و تساهل و تسامح در دوران مغولان کبیر هویت اسلامی واحد و یکپارچه‌ای در هند شکل نگرفت. مغولان کبیر در برخورد با مسلمانان همواره اصل تکثر گرایی را مد نظر قرار می‌دادند. علما و صوفیان هند به‌طور کلی مستقل و فارغ از کنترل دولت بودند. علمای اصلاح طلب که آرمان گسترش اسلام در سراسر جهان را در سر می‌پروراندند اغلب امپراتوری مغولان کبیر را به دلیل استفاده از هندوها در مشاغل بالای حکومتی مورد سرزنش قرار می‌دادند و فرهنگ جهان‌شمول این امپراتوری را به همراه سنت‌های آبا و اجدادیش به باد انتقاد می گرفتند. در مقابل، رهبران صوفی‌ها یا با رژیم سازش کردند و مشروعیت آن‌را پذیرفتند و یا این که به کلی خود را از دنیای سیاست کنار کشیدند. خلاصه این که در دورهٔ پیشامدرنیسم، هند اسلامی شاهد عدم کنترل دولت بر فرقه‌های دینی و تشکیلات آموزشی و قضایی بود. در این دوره همچنین هیچ مکتب فقهی و یا عالمی نتوانست موقعیت خود را در بین مسلمانان هند تثبیت کند. در عین حال هند اسلامی در این دوره ظهور چندین جنبش مذهبی ـ اسلامی مستقل و بلند پرواز را در درون خود تجربه کرد.

زوال امپراتوری مغولان کبیر

نظام سنتی امپراتوری مغولان کبیر از دوران حکومت اکبر تا ابتدای دوران حکومت اورنگ زیب (۱۷۰۷-۱۶۵۸) ادامه یافت. اورنگ زیب اولین پادشاه این امپراتوری بود که سیاست سازش با هندوها را کنار گذاشت و توجه خود را بر حفظ برتری مسلمانان متمرکز کرد. وی در سال ۱۶۵۹ شرابخواری، قماربازی، فاحشه گری، مصرف مواد مخدر، و دیگر مفاسد را ممنوع اعلان کرد. در سال ۱۶۶۴ نیز او «ساتی» یعنی قربانی کردن زنان شوهر مرده را غیر مجاز اعلان کرد و به اخذ مالیات‌هایی که فقه اسلامی آن‌ها را جایز

نمی‌شمرد پایان داد. در سال ۱۶۶۸ نیز اورنگ زیب نواختن موسیقی در دربار را ممنوع کرد، برای غیر مسلمانان مالیات سرانه وضع کرد، دستور داد معابد هندوها را تخریب کنند، و از تدوین و گرد آوری مجموعه قوانین اسلامی حمایت کرد. او همچنین با هدف افزایش مطالعات در زمینهٔ فقه اسلامی مدارس متعددی را احداث کرد. خلاصه این که در دوران اورنگ زیب سیاست مذهبی مغولان کبیر که سیاست تسامح و تساهل بود به سیاست حمایت انحصاری از دین اسلام تغییر یافت. با این حال اقدامات اورنگ زیب اگر چه دشمنی هندوها را برانگیخت اما همهٔ خواسته‌های اصلاح طلبان مسلمان را برآورده نمی‌کرد.

در دوران اورنگ زیب همچنین تحولات ساختاری عمیقی در طبقهٔ اشراف رخ داد. اورنگ زیب اولین پادشاه پس از اکبر بود که توانست مرزهای امپراتوری را توسعه دهد. او بنگال شرقی را به تصرف خود درآورد، در مرزهای شمال غربی آرامش را برقرار کرد، کنترل مستقیم راجستان را در دست گرفت، و به پیروزی‌هایی نیز در دکن نائل شد. وی در نتیجهٔ تهاجم به دکن توانست تعداد بسیاری از بیجاپوری‌ها، حیدرآبادی‌ها، مارات‌ها و دیگر فرمانروایان هندو را مطیع خود کند. بدین ترتیب این افراد به عنوان نخبگان امپراتوری مغولان کبیر در آمدند. در نتیجهٔ این عمل تعداد هندوهای موجود در نظام منصبداری تقریباً از ۲۰ درصد به ۳۰ درصد رسید. این افراد اگر چه به راحتی جذب نظام منصبداری شدند و صاحب رتبه و درجه گردیدند اما هیچ زمینی نبود که در اختیار آن‌ها گذاشته شود. از این‌رو ازدیاد ۱۰ درصدی نخبگان باعث افزایش رقابت بر سر جگیرها، تشدید دسته بندی‌های سیاسی، و همچنین تشدید استثمار کشاورزان گردید. حتی در اواخر قرن هفدهم مالیات‌های کشاورزان قبل از جمع آوری محصول اخذ می‌شدند. وضع مالیات سرانه برای غیر مسلمانان نیز باعث تشدید مشکلات مالی کشاورزان غیر مسلمان در این زمان گردید.

با بروز پدیدهٔ تمرکز زدایی در قدرت و نظام جمع آوری مالیات در دوران اورنگ زیب نیروهای اجتماعی جدیدی در هند پابه عرصهٔ وجود گذاشتند. در این دوران همچنان که در امپراتوری عثمانیان شاهد بودیم اقطاع داران، رهبران روستاها، و تیولداران زمین‌های تحت

ادارهٔ خود را به املاك شخصیشان تبدیل کردند. تا قرن هیجدهم رهبران روستاها توانستند به اصلی ترین دست اندر کاران جمع آوری مالیات‌های روستایی تبدیل شوند و موقعیت خود را به عنوان عوامل واسطه‌ای بین حکومت و مردمان روستایی تثبیت کنند. تا این زمان همچنین «زمینداران» به طور فزاینده‌ای مستقل شدند و از پرداخت سهم حکومت امتناع کردند. به دنبال این تحولات منصبداران نیز جگیرهای خود را به زمین‌های اجاره‌ای مادام‌العمر تبدیل نمودند.

در دوران اورنگ زیب همچنین یك طبقهٔ تاجر پیشهٔ شهری پا به عرصهٔ وجود گذاشت. با کاهش قدرت حکومت مرکزی و زوال پایتخت در این دوران شهرهای ایالتی از موقعیت بهتری برخوردار شدند و قدرت و نفوذ نخبگان محلی نیز رو به افزایش گذاشت. کشاورزان ثروتمند، مغازه داران شهرهای کوچك و روستاها، صرافان، رباخواران، و صاحبان املاك از کاهش قدرت حکومت مرکزی بهره‌های بسیاری بردند. در این زمان شهرهای کوچك در سراسر شمال هند با دستیابی به بازارهای گسترده‌تر از اهمیت تجاری بسیاری برخوردار شدند. در شهرهای در حال رشدی مثل لوکنو و بنارس بازرگانان هندو به موفقیت‌های قابل ملاحظه‌ای در زمینهٔ تجارت نائل شدند. تمرکز زدایی همچنین باعث افزایش نفوذ و قدرت خانواده‌های مسلمان شهرهای کوچك گردید. قضات محلی، کارمندان دولتی، صاحبان املاك، اجاره داران، و رهبران مذهبی از جمله اعضای این خانواده‌ها بودند. در دوران اورنگ زیب همچنین مسلمانان صاحب ملك و رباخواران به خود آگاهی مشترکی دست یافتند. در «قصبه‌ها» (شهرك‌های کوچك و متوسط) نیز خانواده‌های مهم مسلمان (خانواده‌های اشرافی عرب، مغول، پاتهان) با متحد شدن با یکدیگر و برقراری ارتباط نزدیك با مدارس و آکادمی‌های شهری و صوفیان توانستند به قدرت‌های فائقه در سطوح محلی تبدیل شوند. کشاورزان نیز در این دوره برای مقابله با استثمارگران به سازماندهی خود پرداختند. کاست‌ها و فرقه‌های مذهبی پایگاه‌های اجتماعی کشاورزان در این زمان بودند.

در اثر کشمکش‌هایی که برسر جانشینی اورنگ زیب انجام گرفت و همچنین در اثر روی کار آمدن پادشاهان ضعیف بعد از وی قدرت حکومت مرکزی بیش از پیش کاهش

یافت و این حکومت در برابر شورش‌های داخلی و تهاجمات خارجی آسیب‌پذیر گردید. نتیجتاً در اوایل قرن هیجدهم منصبداران محلی در چندین منطقه خود را «نواب» نامیدند و دولت‌های مستقلی را برای خود بوجود آوردند. حیدرآباد و بنگال از جملهٔ این مناطق بودند. با تشکیل رژیم‌های مستقل در بنگال نظام جگیرداری در این منطقه کنار گذاشته شد، نخبگان امپراتوری در این منطقه موقعیت خود را از دست دادند، و زمینداران و بانکداران کنترل نظام مالیاتی این منطقه را در دست گرفتند.

در برخی از مناطق دیگر نیز در نتیجهٔ شورش‌های مردمان هندو و تلاش‌های اشراف هندو رژیم‌های مستقلی بوجود آمدند. در پنجاب گروه‌های مذهبی و قومی از قبیل سیک‌ها و جتها حکومت‌هایی را برای خود تشکیل دادند. کنترل راجستان نیز مجدداً در دست امرای هندو قرار گرفت. جنبش مارات‌ها نیز که با هدف مقابله با اخذ مالیات و احیای هندوئیسم بوجود آمده بود به مخالفت با حاکمیت مغولان کبیر پرداخت. این جنبش که توسط شاه شاهجی و پسرش شیواجی رهبری می‌شد تا اواسط قرن هیجدهم توانست اکثر مناطق جنوبی هند را تحت کنترل خود درآورد و بر گجرات نیز تسلط یابد.

در اواسط قرن هیجدهم به طور کلی رقابت شدیدی بین مارات‌ها، سیک‌ها و قبایل افغانی برای تصرف باقیماندهٔ قلمرو امپراتوری مغولان کبیر وجود داشت. در این زمان مارات‌ها توانستند موقعیت خود را در مرکز و غرب هند نیز تحکیم ببخشند و پنج دولت مستقل را در این دو منطقه بوجود بیاورند. در سال ۱۷۳۹ نیز نادرشاه، فاتح ایران، کنترل کابل را در دست گرفت و دهلی پایتخت مغولان کبیر را غارت کرد. افغان‌ها نیز به رهبری احمد شاه درانی توانستند در جنگ پانی پت (۱۷۶۱) مغولان کبیر و مارات‌ها را شکست دهند و مناطقی از هند را به تصرف خود درآورند. با استفاده از این ناآرامی‌ها سیک‌ها نیز در بین سال‌های ۱۷۵۰ تا ۱۷۹۹ قلمرو خود در پنجاب را گسترش دادند و دولتی را به پایتختی لاهور در این منطقه بوجود آوردند. این ناآرامی‌ها همچنین زمینه را برای ظهور بریتانیا به عنوان قدرت غالب در هند هموار کردند.

کمپانی هند شرقی بریتانیا در سال ۱۶۰۰ وارد صحنهٔ تجارت با هند شد. بریتانیایی‌ها در سال‌های ۱۶۱۲، ۱۶۴۰، ۱۶۴۷، ۱۶۹۰ به ترتیب کارخانه هایی را در

سورات[1]، مدرس[2]، بمبئی، و کلکته احداث نمودند. بریتانیایی‌ها پارچه‌های کتانی و ابریشمی، کتان، ابریشم خام، شوره (نیترات پتاسیم)، نیل، و ادویه جات هند را می خریدند و در عوض شمش‌های نقره و دیگر فلزات را به این منطقه وارد می کردند. کمپانی هند شرقی بریتانیا به تدریج خود را به یك دولت محلی در هند تبدیل کرد. به علاوه بریتانیا در طی جنگ‌های طولانی در قرن هیجدهم توانست فرانسه را شکست دهد و به قدرت بلا منازع در هند و اقیانوس هند تبدیل شود. همچنین نیروهای بریتانیا در سال‌های ۱۷۵۷ و ۱۷۶۴ نواب بنگال را شکست دادند و حاکمیت مستقیم بریتانیا را بر بنگال برقرار کردند. در این زمان وارن هاستینگ[3] فرماندار بریتانیایی بنگال تصدی کارخانه‌های بریتانیا در مدرس و بمبئی را در دست گرفت و رژیم واحدی را برای ادارهٔ کارخانه‌های بریتانیا در هند بوجود آورد. این اقدام نقطهٔ آغاز تشکیل امپراتوری بریتانیا در هند می باشد.

به دنبال انجام این عمل توسط هاستینگ پارلمان بریتانیا با تصویب قانونی مقرر کرد که فعالیت‌های اداری و تجاری در هند از هم جدا شوند. این قانون همچنین تمام مقامات کمپانی هند شرقی در هند را در برابر پارلمان مسؤول تلقی کرد. پس از آن همچنین کرنوالیز[4] فرماندار وقت بریتانیا در بنگال (۹۳-۱۷۸۶) نظام اخذ مالیات و دستگاه قضایی جدیدی را در این منطقه بوجود آورد. وی کنترل دادگاه‌های بنگال را در دست گرفت، امور قضایی و اداری این منطقه را از یکدیگر جدا کرد، و ارتشی را تحت رهبری افسران بریتانیا در این منطقه تشکیل داد. او همچنین در سال ۱۷۹۳ مالیات‌های ثابتی را برای مناطق روستایی مشخص کرد که با این اقدام باعث نابودی نخبگان مسلمان شد و راه خرید زمین‌های تحت ادارهٔ «زمینداران» توسط بازرگانان و سرمایه گذاران ثروتمند هندو را هموار کرد. در دوران فرمانداری وی همچنین کالاهای بریتانیا بازارهای بنگال را به تسخیر خود درآوردند. قدرت بریتانیا از بنگال به سرعت به دیگر بخش‌های هند گسترش یافت و تا سال

1. Surat
2. Madras
3. Warren Hastings
4. Cornwallis

۱۸۱۸ کلیهٔ راجپوت‌ها و مارات‌های هند بریتانیا را به عنوان قدرت برتر در هند پذیرفتند. چند سال بعد پنجاب و منطقه‌ای دیگر نیز به قلمرو بریتانیا افزوده شدند. بدین ترتیب بریتانیا علی‌رغم این که حاکمیت امپراتوری مغولان کبیر بر هند را به رسمیت شناخت به تدریج و آهستگی امپراتوری بزرگی را برای خود در این منطقه بوجود آورد.

به هر حال در طی چندین قرن یعنی در جریان دوران سلطان نشین دهلی و امپراتوری مغولان کبیر تمدن اسلامی خاصی در شبه قارهٔ هند شکل گرفت. سلطان نشین دهلی و امپراتوری مغولان کبیر مثل همتایان ایرانی و خاورمیانه‌ای خود سعی کردند فرهنگی درباری را که آمیزه‌ای از نمادهای اسلامی و میراث سلطنتی بود بوجود بیاورند. میراث سلطنتی حکومت‌های اسلامی ایران عبارت بود از مجموعه نمادهای ایران باستان که از طریق امپراتوری عباسیان به این حکومت‌ها انتقال یافته بود. اما در هند میراث سلطنتی ترکیبی از میراث سلطنتی ایران با میراث مغولان، تیموریان، جغتاییان و نمادهای برگرفته از فرهنگ هندوها بود. بنابراین سلاطین مسلمان هند با تلاش در ایجاد یك فرهنگ درباری جهان‌شمول باعث پدید آمدن تمدن خاص و ویژه‌ای در هند شدند.

به همین ترتیب اسلام هندی نیز با اسلام خاورمیانه‌ای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی داشت. در حالی که در ایران مذهب تشیع، تمامی جهت گیری‌های اسلامی را در قالب یك مجموعه جمع کرده بود، در هند اسلام علم گرای علما، اسلام معنویت گرای صوفیان، صوفیگری مرقدگرا، و اسلام اصلاح طلب در مقابل یکدیگر باقی ماندند. در سطح عوام نیز اعتقادات و آئین‌های اسلامی بااعتقادات و آئین‌های دو دین هندوئیسم و بودائیسم آمیخته شدند. البته لازم به ذکر است که ظهور یك زیرفرهنگ اسلامی در بین عوام هند به معنای عدول از اصول اسلامی نبود، چرا که این پدیده در همهٔ جوامع اسلامی وجود داشته است. برای مثال اسلام خاورمیانه‌ای ترکیبی از آئین‌ها و اعتقادات مذهبی دو دین یهودیت و مسیحیت با تعالیم محمد (ص) می‌باشد.[۱] خلاصه این که فرهنگ اسلامی خاصی از دوران مغولان کبیر به عصر مدرنیسم در هند انتقال یافت.

۱. البته با گذشت زمان، دیگر ماهیت ترکیبی بودن اسلام خاورمیانه‌ای به طور واضح مشخص نمی‌باشد.

فصل نوزدهم

شکل گیری جوامع اسلامی در آسیای جنوب شرقی

اسلام درست همان طور که از خاور میانه به آسیای مرکزی و از افغانستان به هند انتقال یافت در اواخر قرن سیزدهم و طی قرون چهاردهم و پانزدهم از مناطق مختلف هند و شبه جزیرهٔ عربستان به شبه جزیرهٔ مالایا و مجمع الجزایر اندونزی راه یافت. این دین وارد مناطق ساحلی آسیای جنوب شرقی شد و تحت شرایطی متفاوت با شرایط خاور میانه و شبه قارهٔ هند در این مناطق گسترش پیدا کرد. در حالی که فاتحان عرب و ترك عامل گسترش اسلام در خاور میانه و هند (و دیگر نقاط جهان) بودند این دین در آسیای جنوب شرقی به وسیلهٔ بازرگانان و صوفیان رواج پیدا کرد. به علاوه با وجود این که رژیم های اسلامی خاور میانه و هند توسط نخبگان جدیدی پدید آمدند و رژیم های پیشین از بین رفتند در منطقهٔ جنوب شرقی آسیا همان رژیم های قدیمی با پذیرش اسلام به حیات خود ادامه دادند. استمرار حیات نخبگان سیاسی پیشین در آسیای جنوب شرقی عاملی بود که باعث ورود هر چه بیشتر عناصر غیر اسلامی در تمدن اسلامی این منطقه گردید. از این رو فرهنگ درباری اندونزی از فرهنگ درباری امپراتوری مغولان کبیر هند محلی تر و غیر اسلامی تر بوده است. به علاوه در حالی که در هند اقلیتی از مردم مسلمان شدند در اندونزی و مالایا اکثریت قاطعی از مردم نهایتاً هویتی اسلامی پیدا کردند.

نشر و گسترش اسلام

فرهنگ بومی آسیای جنوب شرقی پایه و اساس تمدن اسلامی این منطقه را تشکیل می‌دهد. تا آغاز عصر مسیحیت (ظهور مسیح) تمدنی برپایهٔ کشت آبی برنج، پرورش دام، و استخراج و ذوب فلزات در منطقهٔ آسیای جنوب شرقی پا به عرصهٔ وجود گذاشته بود. هر یك از فرهنگ های بومی در این تمدن اعتقادات مذهبی و دستاوردهای هنری خاص خود راداشت. برای مثال تئاتر عروسکی وایانگ تنها ویژهٔ جاوه و بالی بود. جوامع آسیای جنوب شرقی از همان بدو تشکیل دارای حکومت بودند اما هیچگاه حکومت واحدی در این منطقه بوجود نیامده بود. بخش داخلی جاوه محل کشت برنج و کانون پادشاهی های کوچك بسیاری بود. در مناطق ساحلی جاوه و سوماترا، جزایر کوچکتر و شبه جزیرهٔ مالایا نیز مردم از راه تجارت امرار معاش می کردند و به علت ارتباط های تجاری با هندوها شدیداً تحت تأثیر فرهنگ آن ها قرار گرفته بودند. از همان زمان های نخستین بین فرهنگ جامعهٔ کشاورزی جاوه و فرهنگ های شهرهای ساحلی نوعی تضاد و تباین وجود داشت.

پادشاهی های جاوه از این جهت حایز اهمیت می‌باشند که میراثی را از خود برجای گذاشتند که نهایتاً جذب اسلام گردید. اولین پادشاهی های مهم جاوه در قرن پنجم میلادی بوجود آمدند. از این قرن تا قرن پانزدهم چندین حکومت مهم پادشاهی در جاوه پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. هر یك از این حکومت ها عامل انتقال فرهنگ پیشرفتهٔ مردمان داخلی جاوه به مناطق حاشیه‌ای بودند. اولین حکومت مهم از این نوع سلسلهٔ شایلندرا[1] (۸۶۰ـ۷۶۰) می باشد. این رژیم فرهنگ بومی اندونزی را با ادبیات سانسکریت، هندوئیسم برهمنی، و هندوئیسم شیوایی آمیخته کرد. پادشاهان این سلسله با هدف افزایش مشروعیت خود مفاهیم و نمادهای سیاسی هندوها را قرض گرفتند و بدینوسیله باعث ورود و گسترش هندوئیسم در جاوه گردیدند. هندوها از آن جایی که به موجودی به نام «خداپادشاه» اعتقاد داشتند و نظام حاکم بر دنیا را شبیه نظام حاکم بر جهان ملکوت

1.Shailendra

می‌دانستند قدرت های دنیوی را مقدس و محترم می‌شمردند. پادشاهان سلسلهٔ شایلندرا کاخ های بزرگی را برای خود احداث کردند و مقبره‌های ماندگاری را برای بزرگان هندوئیسم و بودائیسم بنا نمودند. اما در قرن دهم پادشاهی ماتارام به مرکز اصلی فرهنگی و سیاسی جاوه تبدیل شد. این پادشاهی که از سال ۹۲۹ تا سال ۱۲۲۲ قدرت غالب در جاوه بود نهایتاً سرنگون شد و پادشاهی های کوچك متعددی از جمله پادشاهی ماجاپاهیت[1] (۱۳۸۹ـ۱۲۹۳) جایگزین آن گردیدند.

مهمترین پادشاهی ساحلی در جنوب شرقی آسیا نیز پادشاهی شری ویجایا[2] بود که ابتدا پالمبانگ را به عنوان مرکز خود برگزید اما پس از مدتی آن را تغییر داد و جامبی را به عنوان پایتخت خود انتخاب کرد. این حکومت توانست کنترل تنگه‌های مالاکا را در دست بگیرد و بدین ترتیب بر تجارت بین هند و چین تسلط یابد. با تسلط یافتن پادشاهی شری ویجایا بر تجارت بین هند و چین از یك سو فرهنگ هندو فرهنگ بومی این پادشاهی را سخت تحت تأثیر خود قرار داد و از سوی دیگر زمینه برای ورود و گسترش اسلام در این پادشاهی فراهم شد.

بنابراین به‌طور کلی ورود و گسترش اسلام در بین جوامع هندوئیزه شدهٔ آسیای جنوب شرقی نتیجهٔ ظهور و تثبیت اسلام در شبه جزیرهٔ عربستان و هند، و همچنین وجود ارتباط نزدیك تجاری بین هند و این منطقه بود. اگر چه مردمان آسیای جنوب شرقی برای نخستین بار از طریق بازرگانان مسلمانی که در زمینهٔ تجارت با چین فعالیت می کردند با اسلام آشنا شدند اما تنها بعد از گسترش و تثبیت اسلام در شبه قارهٔ هند بود که اسلام در منطقهٔ آسیای جنوب شرقی نشر و گسترش یافت. در قرن سیزدهم مردمان آسیای جنوب شرقی با مسلمانان چین، بنگال، گجرات، ایران، یمن، و مناطق جنوبی شبه جزیرهٔ عربستان ارتباط داشتند. با توجه به این حقیقت که اسلام مردمان مالایا و اندونزی اسلام شافعی است می توان نتیجه گرفت مناطق جنوبی هند در گسترش اسلام در آسیای جنوب شرقی نقش

---

1. Majapahıt
2. Srivijaya

اصلی را داشته‌اند.

سه نظریه در خصوص چگونگی گسترش اسلام در آسیای جنوب شرقی وجود دارد. نظریهٔ اول بر نقش بازرگانانی تأکید می کند که در بنادر اندونزی اسکان یافتند، با خانواده‌های محلی حاکم از طریق ازدواج پیوند برقرار کردند، و ثروت، مهارت های دیپلماتیك، و تجارب بین المللی خود در زمینهٔ تجارت را در اختیار پادشاهان ساحلی قرار دادند. بنابر این نظریه اولین کسانی که در آسیای جنوب شرقی مسلمان شدند همین پادشاهان ساحلی بودند که با هدف برقراری ارتباط تجاری با مسلمانان و بدست آوردن متحدانی برای رقابت با تجار هندوی جاوه اسلام را پذیرفتند. آن ها از اسلام به عنوان وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن به مخالفت خود با پادشاهی ماجاپاهیت و رهایی یافتن از سلطهٔ امپراتوری‌های مناطق داخلی جاوه استفاده کردند.

نظریهٔ دوم بر اهمیت نقش مبلغانی تأکید می کند که از گجرات، بنگال، و شبه جزیرهٔ عربستان به این منطقه قدم گذاشتند. این نظریه معتقد است صوفیانی که به جنوب شرقی آسیا آمدند در کنار انجام فعالیت های تبلیغی به فعالیت در امور تجاری و سیاسی نیز پرداختند. آن ها به دربار پادشاهان و محافل بازرگانان نفوذ کردند و در روستاها مورد توجه عموم قرار گرفتند. این افراد بینش مذهبی خود را در قالبی هماهنگ و سازگار با اعتقادات مردم اندونزی عرضه کردند. مردمان این منطقه به دلیل این که پیرو دین هندوئیسم بودند نظریات وحدت وجودی صوفیان را به خوبی درك می کردند. تکریم و تقدیس مردان مقدس و ایمان به توانایی آن ها در شفا دادن بیماران نیز از جمله مشترکات اعتقادی مسلمانان و مردم اندونزی بودند.

نظریهٔ سوم معتقد است منافعی که از پذیرش اسلام شامل حال مردم عادی می‌شده است عامل مهم در گسترش اسلام در جنوب شرقی آسیا بوده است و مفید فایده بودن این دین برای نخبگان حاکم، در جریان گسترش آن در این منطقه تأثیر مثبت چندانی نداشته است. به عقیدهٔ این نظریه ارزش قائل شدن اسلام برای اشخاص و توانایی آن در عمل کردن به عنوان مبنایی برای حفظ یکپارچگی جوامع کشاورز پیشه و بازرگانان و تشکیل جوامع بزرگتر از جمله محرك های گروش به اسلام در جنوب شرقی آسیا بوده‌اند. به نظر ما هر

سه فاکتور مورد اشاره توسط سه نظریهٔ فوق در گسترش اسلام در جنوب شرقی آسیا دخیل بوده‌اند. گسترش اسلام در آسیای جنوب شرقی نه طی فرآیندی واحد و نه به وسیلهٔ عاملی واحد صورت گرفته است. اما در مجموع می توان گفت که مسافرت‌های بازرگانان و صوفیان مسلمان به این منطقه و جمع شدن افرادی به عنوان شاگرد و مرید بر گرد آن‌ها، و همچنین احداث مدارس علمی از جمله عوامل اصلی گسترش اسلام در آسیای جنوب شرقی بوده‌اند.

در مورد حضور اسلام در جریان دو قرن سیزدهم و چهاردهم در آسیای جنوب شرقی حقایق چندانی وجود ندارد. چنانچه در تاریخ آمده است در سال ۱۲۸۲ پادشاه ماله و هندو مسلك سوماترا دارای مشاوران مسلمان بوده است. بعلاوه در سال ۱۲۹۲ مارکوپولو از وجود یك گروه مسلمان در منطقهٔ پاسای واقع در شمال سوماترا خبر می دهد. در سال ۱۳۴۵-۶ نیز ابن بطوطه در جریان مسافرتش به مناطق اسلامی با علمای شافعی در سامودرا (سوماترا) روبه رو می‌شود. و بالاخره این که مرقد سلطان ملك صالح که در سال ۱۲۹۷ در پرلاك ساخته شده است بیانگر مسلمان شدن یك پادشاه محلی در قرن سیزدهم می‌باشد.

اما در آغاز قرن پانزدهم اسکندر، پادشاه پیشین حکومت شری ویجایا از رقبای جاوه‌ای خود شکست خورد و مجبور شد به پالمبانگ و سپس مالاکا بگریزد. او پس از مدتی حکومت پادشاهی مالاکا را تأسیس کرد و اسلام را به عنوان دین خود انتخاب کرد. وی همچنین مشروعیت خود را بر پایهٔ میراث سلطنتی منطقه و دو دین بودیسم و اسلام قرار داد و بدینوسیله باعث افزوده شدن اسلام به مجموعهٔ فرهنگی آسیای جنوب شرقی گردید. پادشاهی مالاکا با برقراری ارتباط با هند، جاوه و چین توانست خود را به امپراتوری تجاری قدرتمندی تبدیل کند. پادشاهان مالاکا همچنین سعی کردند با تسلط یافتن بر دو طرف تنگهٔ مالاکا امپراتوری سرزمینی نیرومندی را متشکل از شبه جزیرهٔ مالایا و جزیرهٔ سوماترا بوجود بیاورند.

مالاکا با افزایش ثبات سیاسی و تجاری خود به پایگاهی برای گسترش اسلام در سراسر منطقه تبدیل شد. تحت تأثیر این حکومت تا سال ۱۴۷۴ پادشاهان

پهنگ[1]، کده[2]، و پاتانی[3] مسلمان شدند و در سوماترا نیز اسلام به رکن[4]، سیاك، کامپار[5]، و ایندراگیری[6] رسید. تا اواسط قرن پانزدهم همچنین امیرنشین های ساحلی دماك[7]، توبان[8]، جاوه، مادورا[9] و سورابایا[10] به اسلام گرویدند؛ احتمالاً وجود دشمنی و رقابت بین این امیرنشین ها با پادشاهی ماجاپاهیت عامل مهمی در گروش آن ها به اسلام بوده است. در اواخر قرن پانزدهم نیز اسلام به مناطق داخلی سوماترا، جاوه، و مالایا قدم گذاشت.

اسلام همچنین در (اواخر قرن پانزدهم) از پایگاه های خود در سوماترا و جاوه به سمت شرق گسترش یافت. مردمان ترناته در سال ۱۴۹۵ اسلام آوردند، ساکنان جزایر ملوك در سال ۱۴۹۸ و در نتیجهٔ تماس با جاوه اسلام آوردند، شهرهای ساحلی برنئو نیز در نتیجهٔ تماس با جاوه‌ای ها و قبل از ورود پرتغالی ها (۱۵۱۱) مسلمان شدند. سپس اسلام از سوماترا، ترناته، و برنئو به فیلیپین (مناطق لوزون، سولو و میندانائو) رسید. به هر حال اسلام در نتیجهٔ مهاجرت های بازرگانان و مبلغان مسلمان و به دلیل این که با منافع تجار و حکام محلی سازگاری داشت در سراسر مجمع الجزایر هند شرقی گسترش یافت.

دولت های تشکیل شده توسط پرتغالی ها، هلندی ها، و مسلمانان

پرتغالی ها در اوایل قرن شانزدهم توانستند خود را به یکی از قدرت های برتر اقیانوس هند تبدیل کنند. آن ها در سال ۱۵۰۹ ناوگان مشترك مصری ها و هندی ها را شکست دادند و گوا را به تصرف خود در آوردند. در سال ۱۵۱۱ نیز مالاکا و در سال ۱۵۱۵ (جزیرهٔ) هرمز در خلیج فارس به تصرف آن ها درآمد. پرتغالی ها همچنین در سال

1. Pahang ،پهانگ
2. Kedah
3. Patani
4. Roken
5. Kampar
6. Indragiri
7. Demak
8. Tuban
9. Madura
10. Surabaya

۱۵۲۲ با هدف تسلط یافتن بر تجارت بین چین، ژاپن، سیام[1]، جزایر مکوك، اقیانوس هند، و اروپا ترناته را تصرف کردند. البته آن ها در سال ۱۵۷۵ مجبور به ترك ترناته شدند اما دیگر جزایر مکوك را در تصرف خود نگه داشتند.

شگفت این که با ورود پرتغالی ها روند گسترش اسلام در جنوب شرقی آسیا شدت یافت. با تصرف مالاکا به دست پرتغالی ها معلمان و مبلغان مسلمان از این منطقه به سوماترای شمالی، جاوه، جزایر ملوك، و برنئو مهاجرت کردند. بعد از سقوط مالاکا سه مرکز مهم فرهنگی ـ سیاسی اسلامی در جنوب شرقی آسیا پابه عرصهٔ وجود گذاشتند. در آچه سلطان علی موقیات[2] شاه با سازماندهی مخالفان پرتغالی ها توانست نیروهای پرتغالی را از پیدیه (۱۵۲۱)، پاسای (۱۵۲۴) و سواحل شمالی سوماترا بیرون براند و پادشاهی آچه را پایه گذاری کند. این پادشاهی پس از مدتی به رقیب عمده‌ای برای پرتغالی ها تبدیل شد و در بین سال های ۱۵۲۹ تا ۱۵۸۷ تلاش های مستمری را برای تصرف مالاکا انجام داد. پادشاهی آچه در بین سال های ۱۶۱۸ تا ۱۶۲۰ توانست مناطق پهنگ، کده، و پراك را به قلمرو خود بیفزاید. این پادشاهی در دوران حکومت سلطان اسکندر مودا (۳۶-۱۶۰۷) به اوج قدرت خود رسید. اسکندر رژیم قدرتمندی را بوجود آورد و فرمانروایان محلی (والی بالانگها) و انجمن های روستایی را تحت تسلط و کنترل خود درآورد. با این حال وی به دلیل مقاومت شدید دولت های مالایایی از رسیدن به آرزوی خود مبنی بر تصرف کل شبه جزیرهٔ مالایا ناکام ماند.

در شبه جزیرهٔ مالایا نیز در جریان دو قرن پانزدهم و شانزدهم چندین سلطان نشین اسلامی بوجود آمدند که حکومت جوهور (۱۸۱۲-۱۵۱۲) مهمترین آن ها بود. این حکومت که دومین مرکز مهم فرهنگی ـ سیاسی اسلامی در جنوب شرقی آسیا تلقی می شد فاقد سلسلهٔ مشخصی بود و توسط چندین پادشاه به طور همزمان اداره می شد. جوهور همواره برسر تصرف مالاکا با آچه و پرتغالی ها کشمکش داشت. جاوه نیز سومین مرکز

---

۱. تایلند

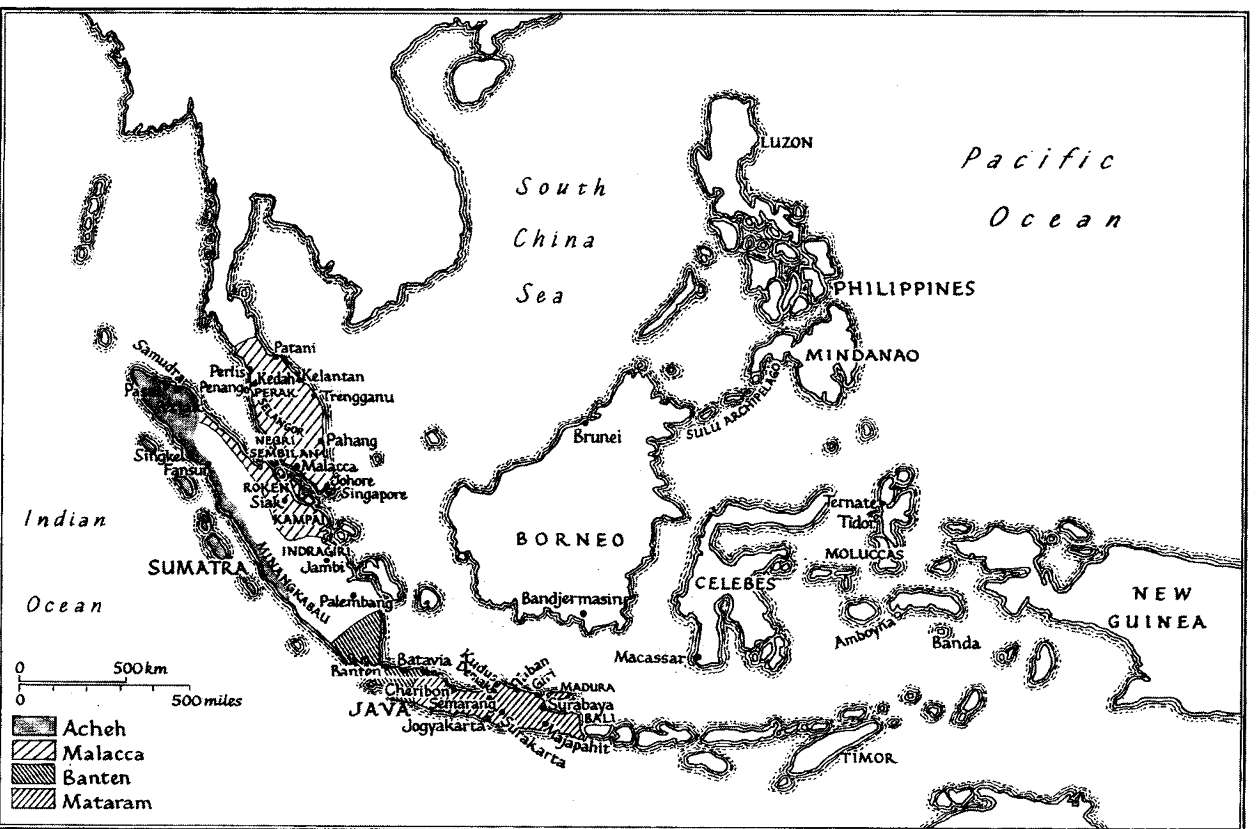
2. Mughayat

مهم اسلامی به حساب می آمد. در بین سال های ۱۵۱۳ تا ۱۵۲۸ حکومت های مسلمان این منطقه طی ائتلافی پادشاهی ماجاپاهیت را شکست دادند. به دنبال این پدیده دو دولت جدید در جاوۀ مرکزی پا به عرصۀ وجود گذاشتند: بانتن در قسمت غربی جاوۀ مرکزی (سال تأسیس ۱۵۶۸)، و ماتارام در قسمت شرقی جاوۀ مرکزی. پادشاهی ماتارام در دوران حکومت سلطان آگونگ (۴۵-۱۶۱۳) و سلطان مانگ کوراکس (۷۷-۱۶۴۶) توانست فرمانروایان مستقل جاوه را مطیع و خراجگزار خود کند و بدین ترتیب به امپراتوری غالب در این جزیره تبدیل شود.

به دنبال ورود هلندی ها به جزایر هند شرقی کشمکش بین مسلمانان و پرتغالی ها شدیدتر شد. هلندی ها نیز مانند پرتغالی ها در جستجوی فلفل به این منطقه آمدند. در حالی که در جریان قرن شانزدهم مصرف فلفل در اروپا سه برابر شده بود در سال ۱۵۹۴ هلندی ها از دستیابی به بازار فلفل و ادویۀ لیسبون محروم شدند (به دلیل این که در این سال هلند طی جنگی توانست استقلال خود را از هابسبورگ باز یابد). از این رو در سال ۱۵۹۵ ناوگان هلند به طرف جزایر هند شرقی حرکت کرد و در سال ۱۶۰۲ کمپانی متحدۀ هند شرقی کنترل تجارت هلند و انحصار تجارت بین دماغۀ امیدنیك و تنگۀ ماژلان را در دست گرفت.

هلندی ها با استفاده از نیروی دریایی خود توانستند وارد صحنۀ تجارت جزایر هند شرقی شوند. آن ها می دانستند که برای در دست گرفتن تجارت ادویۀ جزایر هند شرقی به ایجاد پایگاه های دریایی و برای ایجاد و حفظ پایگاه های دریایی به تصرف خشکی های این منطقه و تشکیل یك امپراتوری سرزمینی در آن نیاز دارند. از این رو آن ها در سال ۱۶۰۵ به جزیرۀ آمبون[1] حمله کردند و آن را از تصرف پرتغالی ها خارج نمودند؛ در سال ۱۶۱۹ باتاویا[2] و در سال ۱۶۲۱ جزایر باندا[3] را تصرف کردند؛ در سال ۱۶۴۰ سیلان[4] را به تصرف

1. Amboyna
2. Batavia
3. Banda
4. Ceylon, سریلانکا



نقشه ۲۰ . دولت‌های اسلامی آسیای جنوب شرقی تا ۱۸۰۰

خود در آوردند؛ و در سال ۱۶۴۱ با کمك دو حکومت آچه و جوهور مالاکا را متصرف شدند. هلندی ها با استفاده از این پایگاه ها نهایتاً به حضور پرتغالی ها در جزایر هند شرقی پایان دادند و تسلط خود را بر دولت های اسلامی این منطقه برقرار نمودند.

در قرن هفدهم هلندی ها به قدرت بلامنازع در جزایر هند شرقی تبدیل شدند. با شکست نیروهای آچه در مالایا (۱۶۲۹) و فتح مالاکا (۱۶۴۱) توسط هلند پادشاهی آچه تمرکز خود را شدیداً از دست داد و کنترل هر قسمتی از آن در دست یکی از نخبگان حاکم قرار گرفت. در نتیجهٔ این پدیده هلندی ها توانستند از سال ۱۶۲۹ تا سال ۱۶۶۳ بر بخش تجاری آچه تسلط یابند. آن ها همچنین طی قراردادی که در سال ۱۶۳۹ بر آچه تحمیل کردند امتیاز خرید قلع از این منطقه را بدست آوردند و سپس با امضاء قرارداد دیگری در سال ۱۶۵۹ منابع قلع این پادشاهی را به خود اختصاص دادند. هلندی ها سپس سیطرهٔ اقتصادی خود را از آچه به مناطق و جزایر دیگر گسترش دادند. آن ها در سال ۱۶۵۸ پالمبانگ را تصرف کردند و تجارت آن جا را در دست گرفتند، در سال ۱۶۶۳ انحصار تجارت فلفل مینانگ کاباثو را از آن خود کردند، در سال ۱۶۵۸ انحصار تجارت میخك و جوز جزایر ملوك را به خود اختصاص دادند، و در سال ۱۶۶۹ ماکاسار را وادار کردند انحصار تجارت خود را در اختیار آن ها بگذارد. هلندی‌ها همچنین قلعه هایی را در ترناته، ماکاسار، و برنئو برای خود احداث کردند.

در جاوه هلندی ها حتی توانستند با شکست دادن نیروهای ماتارام (۱۶۲۹) ادارهٔ مستقیم باتاویا (جاکارتا) و مناطق اطراف آن را در دست بگیرند. آن ها همچنین در سال ۱۶۴۶ با اعمال فشار بر پادشاهی ماتارام به امتیازاتی انحصاری در جزایر ادویه خیز دست یافتند. همچنین در سال ۱۶۷۵ حاکم ماتارام برای مقابله با بانتن از هلند کمك خواست و در قبال آن انحصار تجارت پارچه و تریاك ماتارام را در اختیار این کشور قرار داد. از این پس تا سال ۱۷۵۵ پادشاهان ماتارام برای جلب حمایت هلند چندین بار مجبور به پرداخت باج و واگذاری امتیاز به این کشور شدند. نهایتاً در این سال (۱۷۵۵) پادشاهی ماتارام به دو پادشاهی «سوراکارتا» و «جوکجاکارتا» تجزیه شد که هر دو تحت سلطهٔ هلند قرار گرفتند.

به هر حال تا اواسط قرن هیجدهم هلندی ها توانستند با ایجاد پایگاه ها و قلعه‌های

متعدد و با کسب امتیازات تجاری از پادشاهان محلی ـ گاهی با خشونت و گاهی در عوض ارائهٔ کمك های سیاسی ـ تجارت فلفل و ادویهٔ جزایر هند شرقی را تحت کنترل و تسلط خود درآورند. اما آن ها با تثبیت پایه‌های قدرتشان در جزایر هندشرقی توجه خود را بیشتر به استثمار اقتصادی ساکنان این منطقه معطوف داشتند تا به فعالیت های تجاری. بدین ترتیب بود که جاوه به جای جزایر ادویه خیز به سود آورترین منبع مولد درآمد برای هلند تبدیل گردید. دولت هلند در سال ۱۷۲۳ پادشاهان محلی را ملزم کرد که به طور سالیانه مقادیر مشخصی قهوه را به عنوان خراج در اختیار این کشور بگذارند و به تقاضاهای این کشور برای الوار، کتان و نیل پاسخ مثبت دهند. در ابتدا پادشاهان محلی در زمینه کشت زمین های خود از استقلال عمل برخوردار بودند اما به تدریج دولت هلند افرادی را برای نظارت بر فعالیت های کشاورزی آن ها به منطقه فرستاد. هلندی ها محصولاتی را که به عنوان خراج جمع آوری می کردند به اروپا صادر می نمودند و در آن جا به فروش می‌رساندند.

جوامع اسلامی آسیای جنوب شرقی

در جریان قرن شانزدهم تا قرن نوزدهم جزایر هند شرقی و مالایا تحت کنترل پرتغال و هلند بودند و همچنان که در استپ های تاتارنشین آسیای مرکزی شاهد بودیم در این جا نیز سلطهٔ اقتصادی و سیاسی اروپاییان نه تنها از گسترش اسلام جلوگیری نکرد بلکه حتی باعث افزایش سرعت آن شد. با وجود این که هلند سلطهٔ تجاری خود بر این منطقه را برقرار کرد اما ارزش ها، نهادها، و رژیم های اسلامی همچنان به عنوان پایه و اساس هویت فرهنگی این منطقه باقی ماندند. در هر یك از مناطق ساحلی این منطقه از قبیل آچه، مالایا، مینانگ کابائو، و جاوه جامعهٔ اسلامی خاصی بوجود آمد که از سویی دارای ویژگی های منحصر به خود بود، از سویی شبیه جوامع اسلامی تشکیل شده در دیگر مناطق اندونزی بود، و از سوی دیگر با جوامع اسلامی دیگر مناطق جهان شباهت هایی داشت.

آچه محل ظهور اولین جامعهٔ اسلامی در اندونزی بود. تاریخ ورود اسلام به آچه به قرن سیزدهم برمی گردد. اما تنها در جریان اواخر قرن شانزدهم تا پایان قرن هفدهم بود که

اسلام خاص این منطقه شکل گرفت و مسلمانان این منطقه از سازماندهی اجتماعی برخوردار شدند. این دورهٔ زمانی (اواخر قرن شانزدهم تا پایان قرن هفدهم) دارای سه مشخصهٔ عمده می‌باشد: مبارزهٔ مردم آچه با پرتغالی ها و هلندی ها، تماس های آن ها با امپراتوری عثمانی، و هجوم علما و صوفیان دو امپراتوری عثمانی و مغولان کبیر به این منطقه.

پایه و اساس اسلام آچه توسط صوفیان بزرگ بنیان نهاده شد. حمزهٔ فنصوری که در حوالی سال ۱۶۰۰ وفات یافته است اولین صوفی آچه‌ای به شمار می‌رود. او فرقهٔ قدریه را در اندونزی بنیان نهاد، کتاب ها و رسائل عرفانی متعددی را به زبان ماله نگاشت، و تعالیم ابن عربی به ویژه «نظریهٔ وحدت وجود» وی را تبلیغ و ترویج کرد. شمس الدین پاسایی (وفات ۱۶۳۰) نیز از دیگر صوفیان آچه بود. او از مکتب جنید که بر زندگی در متن دنیا و اجرای قواعد فقه اسلامی تأکید می کرد پیروی می نمود. عبدالرئوف سینگ کلی یکی دیگر از صوفیان این منطقه بود. او بعد از سال ۱۶۶۱ از شبه جزیرهٔ عربستان به آچه بازگشت و با خود تعالیم عرفانی و فقهی علمای مدینه را به همراه آورد. او پس از بازگشت از عربستان به تبلیغ فرقهٔ شطاریه در آچه پرداخت. به‌طور کلی مکتب صوفیگری در اثر رفت و آمد صوفیان، شاگردان آن ها، و حجاج (از آچه به هند و عربستان و برعکس) در بین مردم آچه گسترش یافت. آچه از طریق مکاتبه، کتاب، و یا هیئت های دیپلماتیك به طور مستقیم با مراکز دانش اسلامی ارتباط داشت. اولین سنت فکری که در نتیجهٔ این ارتباط وارد آچه گردید سنت فکری ابن عربی بود؛ تأکید بر زندگی ریاضت کشانه و تلاش برای نیل به وحدت معنوی با خدا، و همچنین تأیید اسلام های رایج در بین عوام از جمله مشخصات این سنت می‌باشد. اما در اواخر قرن هیجدهم نیز عبدالصمد پالمبانگی آثار غزالی را به زبان ماله‌ای ترجمه کرد و در نتیجه باعث ورود سنت فکری غزالی به آچه گردید. بدین ترتیب بود که در آچه نیز همانند شبه قارهٔ هند و دیگر مناطق اسلامی تمایلات اصلاح طلبانه و ریاضت گرایانه در کنار هم قرار گرفتند.

تعالیم و عقاید اسلامی به صورت مجموعه‌ای بیگانه در آچه باقی نماندند بلکه به بخشی از هویت مردم این منطقه تبدیل شدند. اگرچه ما اطلاعات کمی در بارهٔ تاریخ آچه تا

اواسط قرن نوزدهم داریم اما با مشاهدات خود در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می توانیم به نقش اسلام در روند حوادث این منطقه پی ببریم. به‌طور کلی جوامع روستایی، مدارس و دولت‌های آچه هر یك روابط متفاوتی با اسلام داشتند.

جوامع روستایی آچه بر پایهٔ واحدهای خانوادگی تشکیل شده بودند. البته چنین نبود که هر واحد خانوادگی در منطقه و روستای خاصی ساکن باشد بلکه هر روستا از واحدهای خانوادگی متعددی تشکیل می‌شد. در هر یك از روستاهای آچه دو کارگزار و مقام وجود داشت. یکی حاکم روستا بود که بر اساس قواعد عرفی و به نمایندگی از طرف دولت امور روستا را در دست داشت. دیگری رهبر مذهبی روستا بود (توانگو) که هم عالم بود و هم صوفی. برپایی نمازهای جماعت، تدریس فقه اسلامی و درمان بیماران روحی و روانی از جمله کارهای معمول توانگو بود. هر یك از دو مقام مذکور در واقع نمایندهٔ یك نظام فرهنگی و اجتماعی متفاوت بودند. حاکم روستا نمایندهٔ نظام فرهنگی بود که بر پایهٔ روابط خویشاوندی، قواعد عرفی و اتحادهای سیاسی قرار داشت. توانگو نیز نمایندهٔ نظامی بود که بر پایهٔ اعتقادات و آیین های اسلامی استوار بود.

مدارس اسلامی آچه در خارج از روستاها بنا گردیده بودند اما از حمایت شدید مردم روستایی برخوردار بودند. شاگردان این مدارس نه تنها به امر تحصیل اشتغال داشتند بلکه در روی زمین های معلمان خود نیز به کارهای کشاورزی می‌پرداختند. آن ها پس از فراگیری قرائت قرآن، اعتقادات صوفیان و شیوه‌های سیر عرفانی به عنوان معلم در روستاها مشغول به کار می‌شدند. دنیای درون این مدارس با دنیای روستا کاملاً متفاوت بود. در مدارس قواعد و قوانین مذهبی و اجتماعی حاکم بود و در روستا روابط خویشاوندی و تعلقات سرزمینی. اما به هر حال اسلام نقش سازنده‌ای در جوامع روستایی داشت.

دولت های آچه نیز رابطهٔ خاصی با اسلام داشتند. در رأس هر دولت سلطانی قرار داشت که با در دست گرفتن کنترل تجارت، یکپارچه و متحد کردن کشور حول محور خود و دفاع از اسلام به قدرت رسیده بود. سلطان که به عنوان حاکمی مسلمان تلقی می‌شد از نمادها، آئین‌ها و تعالیم اسلامی برای مشروعیت بخشیدن به رژیم خود استفاده می‌کرد. سلاطین آچه به جهادهای متعددی علیه پرتغالی ها و هلندی ها دست زدند. آن ها همچنین

از تعالیم و آموزش علوم اسلامی در محدودهٔ قلمرو خود حمایت خوبی کردند. به هر ترتیب اسلام در حوزهٔ سیاسی به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به دولت و حفظ آن مورد استفاده قرار گرفت.

اسلام در حکومت های رودخانه‌ای[1] مالایا نیز شدیداً با زندگی روستایی و تشکیلات دولتی مرتبط بود. همانند آچه در روستاهای این منطقه نیز دو کارگزار و مقام موازی هم وجود داشت. یکی حاکم روستا بود (پنقولو) که ازسوی مقامات بالای حکومتی منصوب می‌شد و وظیفهٔ حفظ نظم، حل اختلافات، جمع آوری مالیات ها، سازماندهی نیروی کار ودرمان بیماریهای جسمی و روانی مردم را بر عهده داشت. کارگزار دوم امام جماعت روستا بود که با کمك یك مبلّغ و فردی به نام مؤذن آئین ها و مراسم جمعی عبادی را بر پا می کرد و علوم اسلامی را در مدرسهٔ روستا تدریس می نمود. امام های جماعت به دلیل این که در دوره‌ای از عمر خود به حج رفته بودند و از قدرت های خارق‌العاده برخوردار بودند بسیار مورد تکریم و تقدس مردم قرار داشتند. اسلام با ارائهٔ آئین ها و مراسم جمعی در حفظ و تقویت یکپارچگی و وحدت در درون روستاهای مالایا نقش مهمی داشت.

هم در روستاهای آچه و هم در روستاهای مالایا اسلام کاملاً با زندگی محلی در هم آمیخت. مردمان این مناطق در کنار انجام مناسك و آئین های اسلامی، آئین های غیر اسلامی متعددی را نیز به جا می آوردند. این افراد همچنین علاقهٔ خاصی به مردان مقدس (چه مسلمان و چه غیر مسلمان) داشتند و به طور شرعی و غیر شرعی آن ها را مورد تکریم و تقدس قرار می دادند.

اسلام برای دولت های مالایایی از اهمیت خاصی برخوردار بود. هر دولت مالایایی متشکل بود از ائتلافی از خانواده‌های اشرافی که گروه نخبگان حاکم بر کشور و اربابان روستایی را تشکیل می‌دادند. پادشاه که در رأس این ائتلاف قرار داشت خود را از تبار سلطان مالاکا معرفی می کرد. وی با سه اسم «سلطان»، «راجه» و «یانگ پرتوان» (فرمانروای منصوب) نامیده می‌شد. سلطان هم القاب و عناوین اسلامی داشت و هم دارای

---

۱. حکومتهای واقع در کنار رودخانه‌ها

القاب و عناوین بر گرفته از دین هندوئیسم بود. همچنین اعتقاد بر این بود که تبار وی علاوه بر این که به سلاطین مسلمان پیشین می‌رسد در گذشته‌ای دور تر به فرمانروایان هندوی عهد باستان متصل می‌شود. لباس ها و پیرایه‌های سلطان نماد و نشانی از شخصیت عرفانی و مقدس وی بودند. وی دارای سلاح ها، لباس ها، و زیور آلات خاصی برای خود بود. سلاطین مالایایی علی‌رغم این که همانند مردان مقدس مسلمان دارای قدرت های فوق طبیعی تصور می‌شدند اما بر خلاف آن ها به‌ندرت در آئین های عبادی عمومی شرکت می‌کردند. در واقع بجز نمازهایی که به هنگام تاجگذاری یا مرگ یکی از اعضای خانواده سلطنتی برپا می‌شدند این افراد در هیچ یك از آئین های عبادی عمومی شرکت نمی‌کردند. به علاوه چنانچه به نظر می‌رسد دولت های اسلامی مالایا فاقد تشکیلات قضایی اسلامی بودند. اسلام علی‌رغم این که عامل مشروعیت بخشی برای رژیم های مالایا بود اما از هیچ نقشی در تعریف نظام سیاسی این منطقه و تعیین کارکردهای آن برخوردار نبود. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که اسلام در مالایا نسبت به دیگر مناطق اسلامی دارای کمترین تأثیر گذاری بوده است.

مینانگ کابائو و مستعمره‌اش در مالایا (نگری سمبیلان) یکی دیگر از مناطق جنوب شرقی آسیاست که اسلام وارد آن شد. اقتصاد مینانگ کابائو بر پایهٔ کشت برنج و تجارت فلفل و طلا قرار داشت. اسلام در قرن شانزدهم توسط صوفیان و تجار مسلمان وارد این منطقه شد. تا قرن هفدهم مدارس متعددی در این منطقه دایر شدند و فرقه‌های نقشبندیه، قدریه، و شطاریه در این محل صاحب تشکیلات و سازماندهی گردیدند. در جریان قرن هفدهم فرقهٔ شطاریه به مهمترین و پرطرفدارترین فرقهٔ صوفیگری در مینانگ کابائو تبدیل شد.

جامعه‌ای که اسلام در آن وارد شد بر پایهٔ دو اصل موازی هم قرار داشت: مادرسالاری و پدرسالاری. در روستاهای مینانگ کابائو تشکیلات طایفه‌ای و قوانین مربوط به ازدواج و مالکیت بر پایهٔ مفاهیم مادرسالارانه تعریف می‌شدند. هر جامعهٔ روستایی که «ناگاری» نامیده می‌شد متشکل از چند طایفهٔ مختلف بود. ناگاریها خود به هم می‌پیوستند و اتحادیه هایی را تشکیل می‌دادند. این نوع اتحادیه‌ها «آلارس» نامیده

می‌شدند. اسلام ارائه کننده اصل پدرسالاری در مینانگ کابائو بود. این اصل در روستاها با تشکیل «سوروها» (خانه‌های مردان جوان) که بعداً به مراکزی برای انجمن های صوفیگری تبدیل شدند نهادینه گردید. به هر حال در مینانگ کابائو آمیزه‌ای از قواعد عرفی و قوانین اسلامی اجرا می‌شدند. در واقع قواعد عرفی و شرعی در مینانگ کابائو باهم ترکیب شده بودند و مجموعه واحدی را تشکیل داده بودند.

در قرن هیجدهم اقتصاد و جامعه مینانگ کابائو شدیداً دستخوش تحول و تغییر گردید. در جریان این قرن تجارت طلا و فلفل از رونق افتاد و کشت قهوه در این منطقه توسعه یافت. در این دوره برخی از جوامع روستایی در اثر مواجهه با فقر و کاهش در آمد از هم پاشیدند و برخی دیگر با رونق اقتصادی روبه رو گردیدند. در این زمان به علت کمبود زمین، بین کشاورزان برنجکار و قهوه کار کشمکش های شدیدی در گرفت که در نهایت برنجکاران بسیاری مجبور به ترک زمین های خود شدند و به شهرها روی آوردند. در جریان این قرن همچنین ارزش های اخلاقی جای خود را به خود محوری و خودپسندی دادند. در این شرایط بود که به رهبری «توانکو نان توا»[1] یك نهضت تجدید حیات مذهبی به راه انداخته شد و نظم موجود به چالش کشیده شد. نان توا معتقد بود آئین های مذهبی و اجتماعی محلی باید اصلاح شوند تا کاملاً با اسلام واقعی مطابقت پیدا کنند. او بر لزوم اجرای دقیق و کامل قواعد فقه اسلامی به ویژه در خصوص ارث و خانواده تأکید می کرد، خواستار بهبود وضعیت مساجد و اماکن مذهبی بود و از برپایی جشن در روز تولد پیامبر حمایت می‌نمود. نان توا معتقد بود تعالیم اسلام باید در نقطهٔ بالاتری از عرف قرار گیرند. او همچنین عقیده داشت مسلمانان در زندگی خود هم باید قوانین شریعت را رعایت کنند و هم باید در راه تعالی روح خود و تلاش جهت نیل به بینش عرفانی قدم بردارند. مخاطبان نان توا نه جوامع مادرسالار روستایی بلکه کشاورزان و بازرگانانی بودند که در جریان تحولات قرن هیجدهم قدم به صحنهٔ تجارت و کشاورزی گذاشته بودند و شریعت را به عنوان ابزار راهگشایی برای حل مشکلات اقتصادی و اخلاقی خود تلقی می کردند. اسلام اصلاح

1. Tuanku Nan Tua

طلب مینانگ کابائو نیز همانند اسلام اصلاح طلب هند به مبارزه با عرف و آداب و رسوم محلی پرداخت.

جنبش اصلاح طلبی نان توا نهایتاً به بروز جنگ داخلی تلخی در مینانگ کابائو منجر گردید. در سال ۱۸۰۳ زائرانی که برای حج به مکه رفته بودند در هنگام بازگشت به جنبش اصلاح طلبی نان توا پیوستند و باعث تقویت این جنبش گردیدند. آن ها در روستاهای تولید کنندهٔ قهوه پراکنده شدند تا مردم این مناطق را به زدودن ناخالصی ها از اسلام، رعایت دستورات شریعت، ادای نمازهای واجب، و پایان دادن به قماربازی، مصرف مواد مخدر، شرابخواری، مصرف سیگار، سرقت، و خشونت دعوت کنند. آن ها خواستار زندگی بر طبق تعالیم پیامبر و زدودن آئین های خرافه آمیز از اسلام رایج در روستاها بودند. در عین حال جنبش اصلاح طلبی نان توا به سرعت دچار تفرقه شد. در حالی که نان توا به فعالیت‌های اصلاح طلبانه مسالمت جویانه و آرام عقیده داشت شاگرد وی «توانکونان رینچه»[1]، از استاد خود جدا شد و جنبشی نظامی را بوجود آورد. پیروان و طرفداران نان‌رینچه همواره لباس های سفید می‌پوشیدند، ریش می گذاشتند و از ارضای غرایز خود خودداری می کردند. آن ها در همه حال آمادهٔ جهاد علیه جوامع روستایی (ناگاری ها) و رؤسای طوایف (پنقولوها) بودند. نان‌رینچه سعی داشت رژیم جدیدی را به سرکردگی یك امام یا قاضی بوجودبیاورد تا احکام اسلامی را دقیقاً اجرا کند. یکی از اقدامات خرابکارانهٔ جنبش وی به آتش کشیدن مدارس فرقهٔ شطاریه بود.

به دنبال این تحولات برخی از پنقولوها به طور مسالمت آمیزی جریان اصلاح طلبی راپذیرفتند وحتی به پیشرفت آن کمك کردند. این امر به ویژه در بین جوامع بازرگان پیشه‌ای که روابط تجاری گسترده‌ای با دیگر بخش های مالایا و سوماترا داشتند صدق می کرد. با این حال بیشتر پنقولوها از پذیرش جنبش اصلاح طلبی سر باز زدند. آن ها برای دفاع از خود خواستار وساطت هلند شدند و بدینوسیله باعث بروز جنگ داخلی تلخ و طولانی (۳۹ـ۱۸۱۹)شدند که با شکست اصلاح طلبان و تصرف مینانگ کابائو توسط هلند پایان

1. Tuanku Nan Rincheh

یافت. پس از شکست اصلاح طلبان گروه های مختلف اسلامی اعم از اصلاح طلب و سنت گرا که نسبت به سرنوشت خود آگاه شده بودند با یکدیگر متحد شدند و در صدد بیرون راندن هلندی ها از مینانگ کابائو بر آمدند. اما تلاش های آن ها که از سال ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۵ ادامه داشت با موفقیت همراه نبود.

علی رغم مصالحهٔ نهایی بین رهبران سنت گرا و مسلمانان اصلاح طلب جنبش اصلاح طلبی تأثیر عمیقی بر جامعهٔ مینانگ کابائو گذاشت. در حالی که در مالایا و آچه توازن سنتی بین اسلام روستایی، اسلام علما، و اسلام دولتی حفظ شد در این منطقه کشمکش بین اسلام سنتی و اسلام اصلاح طلب نهایتاً به موفقیت نسبی اسلام اصلاح طلب و اسلامیزه شدن بیش از پیش جوامع روستایی منجر گردید.

جوامع اسلامی جاوه به نمایش گذارندهٔ اسلام دیگری در منطقهٔ جنوب شرقی آسیا بودند. اولین جامعهٔ اسلامی در جاوه با ظهور امپراتوری ماتارام تشکیل گردید. قبل از تثبیت قدرت ماتارام مردان مقدس مسلمان (که ولی نامیده می‌شدند)در مناطقی مثل سمارانگ[1]، گیری[2]، چریبن[3]، و کادیلانگو[4] دارای حکومت های پادشاهی مستقلی برای خود بودند. این حکومت ها در کنار علما و مبلغان مسلمان، مساجد و مدارس متعددی را در جاوه احداث کردند و فعالیت های تبلیغی بسیاری را در این منطقه انجام دادند. در نتیجهٔ این فعالیت ها فرقهٔ شطاریه از آچه وارد جاوه گردید و فرقهٔ قادریه نیز در بانتن (جاوهٔ شرقی)گسترش یافت. به هر حال تا اواخر قرن هفدهم اسلام به عنوان قدرتی سیاسی در کنار امپراتوری ماتارام قرار داشت اما از این زمان به بعد کشمکش تلخی بین مراکز مذهبی و پادشاهی ماتارام آغاز گردید که نهایتاً به سلب قدرت سیاسی از دست مردان مقدس مسلمان منجر شد. البته پادشاهی ماتارام هیچگاه نتوانست نفوذ مذهبی این مردان را نیز از آن ها سلب کند. در واقع مردان مقدس مسلمان در جاوه دارای نفوذ کاریزماتیك بالایی در

1. Semarang
2. Giri
3. Cheribon
4. Kadilangu

بین مردم بودند. آن ها از این امتیاز در مخالفت با پادشاهی ماتارام به خوبی استفاده کردند. بنابراین اسلام در جاوه هم ابزار دست دولت ماتارام بود و هم ابزار دست مخالفان این دولت.

حکومت ماتارام سعی می کرد مشروعیت خود را بر پایه تعالیم دین اسلام و هندوئیسم قرار دهد. پادشاهان ماتارام مدعی بودند که به طور مستقیم از سوی خدا ـ آن ها خود را خلیفة الله می نامیدند ـ و به طور غیر مستقیم از سوی «سونان کالیجاگا»، یکی از بزرگان صوفیگری آن زمان به این مقام منصوب شده‌اند. بر پایهٔ تعالیم دین هندوئیسم نیز کیهان به عنوان پدیدهٔ واحدی که دارای نظم و ترتیب خاصی است تلقی می‌شد. بر اساس این تعالیم دنیای انسان ها جزئی از کیهان تلقی می‌شد و پادشاه به عنوان دارندهٔ نیروهای کیهانی و عامل انتقال این نیروها به مردم خود معرفی می گردید. در این دین نیل به آرامش درونی کمال مطلوب زندگی تلقی می‌شد. این آرامش از طریق سازگار نمودن و هماهنگ کردن روح با نظام حاکم بر جامعه حاصل می‌شد.

در پادشاهی ماتارام پادشاه چهره ای الهی و مقدس به حساب می آمد. او منبع و مخزن «وحیوا» (نور الهی) تلقی می گردید و گاهی نیز به عنوان نوری که غرق در وجود خدا می‌باشد و از او منشعب می شود معرفی می‌شد. در فلسفهٔ این منطقه کسی قهرمان شناخته می‌شد که قدرت را بدست آورد، آن را حفظ کند و به آن تمرکز ببخشد. برپایی آئین ها و گردهم آیی های عمومی مثل تظاهرات توده‌ای و سر دادن شعارهای کوبنده به عنوان یکی از راه های کسب و حفظ قدرت در این فلسفه محسوب می‌شد. بدست آوردن ارثیهٔ خانوادگی (پوساکا) از جمله نیزه، ابزار آلات جنگی و درشکه‌ها نیز یکی دیگر از راه های کسب و حفظ قدرت محسوب می گردید. خلاقیت، اتحاد سیاسی، خوشبختی، ثبات، و جلال و شکوه همه نمودهایی از قدرت به حساب می آمدند. به‌علاوه تصرف و تصاحب قدرت بر مشروعیت مقدم شناخته می‌شد. قدرت نه خوب معرفی می‌شد نه بد و تنها به عنوان یك حقیقت شناخته می‌شد. خلاصه این که در جاوه شکوه و جلال پادشاه از رسیدن تبار وی به الهه‌ها و انسان های معروف، از در اختیار داشتن اشیاء مقدس و از تشریفات درباری نشأت می گرفت. پادشاه آگاه‌ترین فرد نسبت به واقعیات و عادلترین انسان تلقی می‌شد. او

همچنین کاملترین شخصیت روی زمین به حساب می آمد. به‌علاوه هر چه که وی انجام می‌داد در جهت اراده و خواست الهی تلقی می‌شد.

دستگاه اداری پادشاهی ماتارام وظیفهٔ حفظ نظم و برقراری عدالت در سراسر پادشاهی را بر عهده داشت. مأموران و مقامات حکومتی کاملاً در برابر پادشاه مسؤول و پاسخگو بودند. آن ها طبقهٔ اجتماعی خاصی را تشکیل می‌دادند که پریایی نامیده می‌شد. در این پادشاهی پادشاه به عنوان ارباب و مأموران و مقامات حکومتی به عنوان خدمتکاران وی تلقی می‌شدند. پادشاه می‌بایست به عنوان یك پدر خدمتکاران خود را سرپرستی می‌کرد، از آن ها حمایت می‌نمود و در مقابل آن ها نیز می‌بایست نهایت عشق، فرمانبرداری و سپاسگزاری خود را تقدیم وی می‌کردند. زندگی پریایی ها با درآمدهای تیول هایی که به آن‌ها واگذار شده بود تأمین می‌شد. یکی از دغدغه‌های سیاسی اصلی پادشاهان ماتارام این بود که کنترل خود بر زمین های واگذار شده را حفظ کنند و از موروثی شدن آن ها ممانعت به عمل بیاورند. هنگامی که اشراف ایالتی پایگاه قدرت مستقلی برای خود بوجود می‌آوردند پادشاه سعی می‌کرد تا با جذب آن ها در دستگاه حکومتی و افزایش قدرت طرفداران خود موقعیت برتر خود را همچنان حفظ کند. زندگی پادشاه و اشراف برپایهٔ نیروی کار کشاورزان می‌چرخید. همواره بخشی از محصولات زمین های کشاورزی به پادشاه و اشراف اختصاص می‌یافت. در عین حال کشاورزان در ساخت پل ها و شبکه‌های آبیاری و انجام کارهای شخصی اربابان خود نیز به بیگاری کشیده می‌شدند. به علاوه پادشاه حقوق کارگران و نگهبانان دربار خود را از محل مالیات هایی که از برخی مناطق می‌گرفت پرداخت می‌کرد.

مقولهٔ خودسازی در پادشاهی ماتارام از اهمیت خاصی برخوردار بود. اعتقاد براین بود که اشراف (پریایی ها) برای این که بتوانند نقش خود در نظام حاکم بر کیهان را به طور تمام و کمال ایفا کنند باید باطن و ظاهر خود را بسازند. در این منطقه اشراف با صفاتی که مجموعاً «حالوس» نامیده می‌شدند از بقیهٔ مردم مشخص می‌شدند. این صفات عبارت بودند از آرامش روحی، وقار، بانزاکتی و با احساس بودن. در نقطهٔ مقابل «حالوس» «کاسار» قرار داشت که به معنای عدم کنترل برخود، بی ادبی، و انحطاط اخلاقی بود. کنترل بر

احساسات، خونسردی، صبر، گردن نهادن بر سرنوشت و تقدیر و بی اعتنایی به دنیا از ارزشمندترین صفات و ویژگی های درونی در این پادشاهی تلقی می گردیدند.

رعایت اصول و ضوابط اخلاقی و تکلم به شیوهٔ صحیح نیز از ویژگی های ظاهری پریایی ها بودند. رقص، موسیقی، و هنر نیز مورد توجه و علاقهٔ پریایی ها قرار داشتند. پریایی ها بر این باور بودند که هر فرد برای جلوگیری از بروز آشفتگی درونی در خود باید تمایلات دنیائیش را تحت کنترل داشته باشد. یك دنیای درونی متعادل خود را در نظم برونی متجلی می کند.

خلاصه این که جامعهٔ ماتارام اسماً اسلامی بود اما سازمان واقعی دولت آن (از جمله مفاهیم حکومتی و آرمان شخصی نخبگان پریایی) برپایهٔ جهان بینی و عرفان بومی جاوه و جهان بینی و عرفان هندوئیسم قرار داشت. همچنین بنیان و اساس فرهنگ مردم پادشاهی ماتارام را سنت های بومی جاوه و مکتب هندوئیسم تشکیل می‌دادند. این امر بدان علت بود که حکومت اسلامی در ماتارام با مسلمان شدن نخبگان حاکم و ادامهٔ حیات آن ها بوجود آمد در صورتی که در دیگر مناطق اسلامی مثل هند این فاتحان مسلمان بودند که اقدام به تشکیل حکومت اسلامی نمودند. اسلام در نتیجه جنگ های امیرنشین های ساحلی با پادشاهی های مناطق داخلی وارد جاوه شد. این جنگ ها با پیروزی پادشاهی ماتارام خاتمه یافت. ماتارام توانست امیرنشین های ساحلی را از بین ببرد، تجارت دریایی را متوقف کند و سلطهٔ اشراف مناطق داخلی جاوه را بر تمامی قسمت های این جزیره برقرار کند. به هر حال در پادشاهی ماتارام اسلام تنها به عنوان وسیله‌ای برای تقویت نظم موجود و تعیین چارچوب نظری مخالفت با سلطهٔ هلندی ها مورد استفاده قرار گرفت. اسلام هیچگونه تغییر و تحولی در نظم سیاسی و مجموعه ارزش های فردی این پادشاهی پدید نیاورد. در واقع حکومت ماتارام با قبول اسلام همچنان کارکردهای سنتی، سیاسی و سمبولیك خود را حفظ کرد. (البته با رنگ و بویی اسلامی). به علاوه نخبگان حاکم ماتارام اگر چه همانند صفویان و مغولان کبیر اصول کلی اسلامی را با فرهنگ درباری خود ترکیب کردند اما بر خلاف آن ها همواره سعی در تقویت ابعاد غیر اسلامی این فرهنگ داشتند.

در کنار اسلام دولتی اسلام دیگری در ماتارام وجود داشت (اسلام علما) که دارای

پایگاه هایی به نام «پسانترن» بود. پسانترن در آن واحد هم یك مدرسه بود و هم یك انجمن مذهبی. شاگردان این مجموعه به طور شبانه روزی در آن اقامت داشتند. آن ها در کنار فراگیری قرائت قرآن و روش های سیر عرفانی برای تأمین مخارج این مکان به کشاورزی و یا مشاغل دیگر نیز می‌پرداختند. علما (کیایی ها) توانستند نفوذ خود را از این اماکن به روستاها گسترش دهند. آن ها از حمایت مسلمانان روستایی برخوردار شدند و به عنوان رهبرانی مذهبی سخت مورد توجه این افراد قرار گرفتند. خلاصه این که علما و شاگردان و طرفداران روستایی آن ها از اسلام خاصی پیروی می کردند که پایگاه آن پسانترن ها بودند.

اما تودهٔ روستائیان اسلام دیگری داشتند (به طور کلی در مورد زندگی روستائیان جاوه در عصر پیشامدرنیسم اطلاعات چندانی در دسترس نیست و لذا مطالبی که من دربارهٔ اسلام روستائیان در این عصر بیان می کنم برپایهٔ مشاهدات دوره مدرنیسم قرار دارند.). برای اکثر روستائیان جاوه اسلام نه یك مکتب دینی و یا مبنایی برای مشروعیت سیاسی بلکه تنها بخشی از جهان بینی آن ها بود. بخشی از نگرش آن ها نسبت به جهان دیده‌ها و جهان نادیده ها. اسلام رایج در روستاهای جاوه به معنای دین یا فرقه‌ای که دارای ایدوئولوژی خاص و سازمان و تشکیلات اجتماعی مشخص باشد نبود. مردمان روستایی جاوه خود را مسلمان می‌دانستند و نسبت به علما توجه و علاقهٔ بسیاری داشتند. اما در عین حال فرهنگ رایج در روستاهای این منطقه آمیزه‌ای از عناصر فرهنگی سه مکتب «روح باوری»، هندوئیسم و اسلام بود. مراسم «اسلامتان» یکی از آئین های مهم روستایی جاوه بود. این مراسم در هنگام وقوع پدیده‌های مهمی مثل تولد، ازدواج، بیماری، مرگ، موفقیت‌های شخصی و شغلی و یا در هنگام اعیاد اسلامی برگزار می‌شد. اسلامتان که در واقع یك نوع ضیافت و مهمانی بود با هدف تضمین امنیت و آرامش میزبان و خانواده‌اش و میهمانان، با هدف کنار گذاشتن دشمنی ها و کینه‌ها و همچنین با هدف دور کردن ارواح شر ترتیب داده می‌شد. اهداف سمبولیك و نمادین اسلامتان نیز عبارت بودند از نظم بخشیدن به جامعه، تعدیل رفتارها و احساسات و دور کردن نیروهایی که تهدید کنندهٔ نظم و آرامش زندگی روزمره محسوب می‌شدند. مراسم اسلامتان عبارت بود از یك سخنرانی کوتاه توسط میزبان، قرائت چند آیه از قرآن و صرف غذا. شرکت معلمان مذهبی روستا و قرائت

قرآن در مراسم اسلامتان و همچنین برگزاری این مراسم در روزهای مهم اسلامی مثل سالگرد تولد پیامبر صورت و شکلی اسلامی به این مراسم می‌دادند. در روستاهای جاوه همچنین جادوگرانی وجود داشتند (دکونها) که با طلسم، دعا و گیاهان داروئی بیماران را درمان می کردند. و ارواح شیطانی را از صحنهٔ زندگی مردم دور می کردند. آن ها گاهی نیز از آیات قرآنی استفاده می کردند.

خلاصه این که اسلام در روستاهای جاوه باسنت مذهبی این مناطق که برپایهٔ اعتقاد به ارواح، شیاطین و قدرت های طبیعی (قدرت هایی که انسان ها را احاطه کرده‌اند) قرار داشت آمیخته گردید. اسلام روستایی جاوه نه یك نظام مشخص عقلانی، اخلاقی و حقوقی بود و نه از سازمان و تشکیلات اجتماعی و سیاسی برخوردار بود. اسلام مذکور در واقع تنها یکی از ابعاد زندگی اجتماعی مردم این منطقه را تشکیل می‌داد.

بنابراین سه نوع اسلام در جاوه وجود داشت: اسلام دولتی، اسلام علما، اسلام روستایی. به طور کلی اسلام های جاوه‌ای علی‌رغم دارا بودن ارتباط نزدیك با نهادهای مهم جامعه از ظرفیت و توانایی بالایی در سازماندهی مخالفت و مقاومت مردم علیه سیاست های دولت برخوردار بودند. بین سال های ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۰ یکی از اعضای خانوادهٔ سلطنتی با نام دیپانگارا با نام اسلام و با پشتیبانی معلمان علوم اسلامی علیه دولت و سلطهٔ هلند دست به شورش زد. همچنین در سراسر قرن نوزدهم کیایی ها با استفاده از تمایل مسلمانان به جهاد و اجرای عدالت اسلامی توانستند شورش هایی را در بین کشاورزان به راه بیندازند. شورش مردم بانتن در بین سال های ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۸ از این جمله می‌باشد. به هر حال اگر چه اسلام جاوه در جهان بینی هندوئیسم مستحیل گردیده بود اما درعین حال به عنوان نماد و سمبل عدالت و عدالت خواهی شناخته می‌شد و لذا باعث برانگیخته شدن شورش های عدالت خواهانهٔ بسیاری در این منطقه گردید.

نوامپریالیسم

جوامع اسلامی مناطق ساحلی آسیای جنوب شرقی همه در سایهٔ حمایت پرتغالی ها و هلندی ها پدید آمدند. امپراتوری های تجاری پرتغال و هلند با هدف تسهیل کنترل بر

تجارت، برقراری انحصاری‌های تجاری و اخذ مالیات ها اقدام به تشکیل جوامع اسلامی در این مناطق کردند. با این وجود در قرن نوزدهم یعنی هنگامی که استعمار گران حاکم بر این مناطق (هلند و بریتانیا) در صدد تثبیت رژیم های مستعمراتی ـ سرزمینی خود بر آمدند جوامع مذکور از هم پاشیدند و تشکیلات دولتی و مذهبی جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

در اواخر قرن هیجدهم امپراتوری تجاری هلند در جزایر هند شرقی برچیده شد (البته در قرن نوزدهم هلندی ها توانستند امپراتوری سرزمینی قدرتمندی را در این منطقه بوجود بیاورند). چند عامل در سرنگونی امپراتوری تجاری هلند نقش داشتند. یکی از این عوامل رقابت بریتانیا بود. بریتانیا در سال ۱۷۸۶ موفق به امضاء موافقتنامه‌ای با سلطان کده شد که براساس آن جزیرهٔ پنانگ در اختیار بریتانیا قرار گرفت تا از آن به عنوان مرکزی برای تعمیر و تجهیز کشتی های جنگی خود و پایگاهی برای فروش کالاهای خود استفاده کند. به علاوه این جزیره در سال ۱۷۹۱ کاملاً به بریتانیا واگذار شد. در سال ۱۸۰۰ نیز دولت استعمارگر بریتانیا توانست کنترل بخش دیگری از قلمرو سلطان نشین کده (ایالت ولسلی) را در دست بگیرد.

انقلاب فرانسه، جنگ های ناپلئونی و فتح هلند توسط فرانسه (۱۷۹۵) نیز از دیگر عوامل فروپاشی امپراتوری تجاری هلند در آسیای جنوب شرقی بودند. فرانسوی ها در سال ۱۷۹۵ وارد هلند شدند. آن ها به محض تصرف این کشور ویلیام پنجم را از سلطنت کنار گذاشتند و نظامی جمهوری را در این کشور بوجود آوردند که تا سال ۱۸۰۶ برقرار بود. ویلیام که به بریتانیا گریخته بود به مأمورین استعماری هلند نامه هایی نوشت و از آن ها خواست قلمرو خویش را تسلیم بریتانیا کنند تا نیروهای بریتانیایی از این مناطق برای جنگ علیه فرانسه استفاده کنند. با اتکاء به این نامه‌ها بود که بریتانیا به مستعمرات هلند حمله برد و مالاکا و چند مستعمرهٔ دیگر را به تصرف خود درآورد. همچنین در سال ۱۸۱۰ به هنگام ضمیمه شدن تمام و کمال هلند به فرانسه بریتانیایی ها از فرصت استفاده کردند و خود را جایگزین هلند در جاوه کردند. با این حال با پایان یافتن جنگ های ناپلئونی، بریتانیا که در نظر داشت کشور هلند را به عنوان حایلی بین خود و فرانسه قرار دهدو از ایجاد

Pacific Ocean
South China Sea
Indian Ocean
LUZON
PHILIPPINES
MINDANAO
SULU ARCHIPELAGO
Brunei
BORNEO
Bandjermasin
CELEBES
Macassar
Ternate
Tidor
MOLUCCAS
Amboyna
Banda
NEW GUINEA
TIMOR
SUMATRA
MINANGKABAU
Samudra
Pasai
Perlak
Singkel
Fansur
Patani
Perlis
Kedah
Penang
PERAK
Kelantan
Trengganu
SELANGOR
NEGRI SEMBILAN
Pahang
Malacca
Johore
Singapore
ROKEN
Siak
KAMPAR
INDRAGIRI
Jambi
Palembang
Banten
Batavia
Cheribon
Demak
Kudus
Semarang
Tuban
Giri
MADURA
Surabaya
BALI
JAVA
Jogyakarta
Surakarta
Majapahit
0 500 km
0 500 miles
Portuguese bases
British Empire 1786–1914
by 1619
by 1824
by 1898
by 1914
Areas under Dutch control

نقشه ۲۱ . امپراتوری‌های مستعمراتی پرتغال، هلند و بریتانیا در آسیای جنوب شرقی: ۱۹۱۴-۱۵۰۰

هر گونه اتحاد این کشور و فرانسه ممانعت به عمل بیاورد تمامی مستعمرات و تصرفات هلند را بازپس داد. اما پس از مدت کوتاهی (سال ۱۸۱۹) نیروهای بریتانیا مجدداً تنگهٔ مالاکا را تحت کنترل خود در آوردند و پایگاه جدیدی را در سنگاپور پدید آوردند. در سال ۱۸۲۴ نیز دولت بریتانیا هلند را مجبور به انعقاد پیمانی کرد که بر اساس آن هند و مالایا جزء حوزهٔ نفوذ بریتانیا و سوماترا، جاوه و دیگر جزایر هند شرقی جزء قلمرو هلند محسوب شدند.

به دنبال برقراری مجدد کنترل هلند بر جاوه و تثبیت موقعیت آن در این منطقه دولت هلند در صدد برآمد سلطه خود را از جاوه به دیگر مناطق هند شرقی گسترش دهد. محافظه کاران هلندی با این کار مخالف بودند اما مقامات دولتی، سربازان و تجار از آن شدیداً حمایت می کردند. محصولات قهوه، شکر، توتون و تنباکو، فلفل، ادویه، قلع و مس جزایر هند شرقی یکی از عوامل تشویق کنندهٔ دولت هلند در تصرف و تسلط بر این مناطق بود. در طی سال های ۱۸۲۴ تا ۱۸۵۸ نیروهای هلند توانستند اکثر مناطق سوماترا را تحت کنترل خود در آورند.

در نتیجهٔ توسعه‌طلبی های هلند کشمکش سختی بین این کشور و آچه برای کنترل بر بنادر صدور فلفل، واقع در سوماترای شمالی و غربی پدید آمد. هلندی ها در سال ۱۸۷۱ پیمانی تجاری با بریتانیا منعقد کردند و بدین ترتیب زمینهٔ لازم برای حمله به آچه را فراهم نمودند. آن ها در سال های ۱۸۷۱ و ۱۸۷۴ به آچه حمله کردند و نهایتاً توانستند آن را اشغال کنند. به دنبال اشغال آچه (۱۸۷۴) دولت هلند طی بیانیه‌ای از تصرف این منطقه و برچیده شدن نظام سلطنتی آن خبر داد و همچنین خواستار تسلیم بی قید و شرط فرمانروایان محلی و رؤسای طوایف مختلف شد. دولت هلند سلطان آچه را از تخت سلطنت پایین کشید و از هر گونه مصالحه و سازش با فرمانروایان محلی این منطقه سرباز زد. در نتیجهٔ این سیاست ها و اقدامات گروه های چریکی متعددی به رهبری علما در آچه تشکیل گردیدند. اما دولت هلند با کنترل داشتن بر حوزهٔ تجارت در مناطق شمالی سوماترا، انجام حملات نظامی سخت و شدید و اتخاذ یك سیاست مذهبی دوگانه (سرکوب مسلمانان مبارز و تندرو و کنار آمدن با مسلمانان صلح جو و میانه رو) توانست بین «اُلی

بالانگها» و علما جدایی بیندازد، چریك های مبارز را سرکوب کند و سلطهٔ خود بر آنچه را تا سال ۱۹۰۸ حفظ کند.

هلند همچنین توانست سلطهٔ خود را بر جزایر دور دست نیز برقرار کند. سلبس جنوبی و مرکزی، جزایر ملوك و برنئو از این جمله بودند. حکام محلی این جزایر گاهی به‌عنوان خراجگزاران هلند در قدرت باقی می‌ماندند و گاهی نیز کاملاً از اریکهٔ قدرت پایین کشیده می‌شدند. به هر حال دولت هلند تا سال ۱۹۱۱ توانست کلیهٔ جزایر هند شرقی را تحت کنترل خود درآورد و برای اولین بار در طول تاریخ مجمع الجزایر اندونزی را تحت کنترل حکومت واحدی قرار دهد؛ از این‌رو می توان گفت که پایه و اساس دولت ـ ملت اندونزی در زمان سلطهٔ هلند بر این منطقه بنیان نهاده شد.

به همین ترتیب بریتانیایی ها نیز امپراتوری یکپارچه‌ای را در مالایا بوجود آوردند. آن‌ها در سال ۱۸۱۹ کنترل تنگهٔ مالاکا و بندر سنگاپور را در دست گرفتند. در اوایل سال ۱۸۲۶ نیز آن‌ها طی توافقی با سیام شبه جزیرهٔ مالایا را به دو حوزهٔ نفوذ سیام و بریتانیا تقسیم کردند. البته از سال ۱۸۲۴ تا سال ۱۸۶۷ دولت بریتانیا عمدتاً سعی در حفظ موقعیت تجاری خود در مالایا داشت و به هیچ‌وجه در صدد تسلط سیاسی و یا اداری بر این منطقه برنیامد. اما به تدریج توسعهٔ اقتصادی این منطقه ضرورت مداخله گری بریتانیا را با خود به همراه آورد. با آغاز بهره برداری از معادن قلع مالایا کارگران چینی و هندی بسیاری به این منطقه هجوم آوردند و لذا بعد از مدتی جمعیت ماله‌های مالایا به کمتر از نصف تقلیل یافت و جمعیت چینی ها و هندی های این منطقه به ترتیب به ۳۵ و ۱۱ درصد رسید. ماله‌ها که حکومت را در دست داشتند چینی ها را افرادی بیگانه و مزاحمانی خطرناك تلقی می کردند. از این رو درگیری ها و کشمکش هایی در داخل مالایا بروز کرد. دولت های ماله به دلیل ضعف خود و همچنین به دلیل پراکندگی قدرت بین فرمانروایان محلی به هیچ وجه نمی توانستند به مقابله با این اوضاع وخیم برخیزند. لذا کمپانی های چینی و بریتانیایی که مراکزشان در سنگاپور قرار داشت برای تأمین منافع خود خواستار تشکیل دولتی قوی در مالایا شدند و از کمپانی هند شرقی بریتانیا تقاضا نمودند موضع تندتری را در قبال دولت‌های مالایا اتخاذ کند. بدین ترتیب بود که در سال ۱۸۷۴ بریتانیا میانجیگری خود در

درگیری های داخلی مالایا را آغاز کرد[1]. دولت بریتانیا در این سال همچنین توافقی را که معروف به پانکور می‌باشد با سلطان‌نشین پراك منعقد کرد. بر اساس این توافق سلطان‌نشین پراك پذیرفت در زمینهٔ مسائل و موضوعات مالی نظرات و دستورات نمایندهٔ ویژهٔ بریتانیا را به اجرا بگذارد.

با انعقاد توافق پانکور در حقیقت دورهٔ تسلط سیاسی بریتانیا بر مالایا آغاز گردید. نمایندگان ویژهٔ بریتانیا که در طی سال های ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۹ در دولت پراك حضور داشتند سعی کردند به این دولت بیش از پیش تمرکز ببخشند. آن ها در راستای این هدف تلاش‌هایی را برای ایجاد یك دستگاه مشخص اداری، یك دستگاه کارآمد قضایی و یك نیروی پلیس در پراك انجام دادند. بریتانیا علاوه بر پراك همچنین توانست چند دولت کوچکتر دیگر را نیز تحت کنترل خود در آورد. در سال ۱۸۹۶ نیز این کشور به تشکیل فدراسیونی متشکل از دولت های پراك، سلانگور، پهانگ، و نگری سمبیلان موفق گردید. در سال ۱۹۰۹ این فدراسیون شورایی را متشکل از مأموران بریتانیا و سلاطین تشکیل داد تا به مشکلات مربوط به افزایش استخراج قلع و افزایش تولید کائوچو و همچنین به مسألهٔ مهاجرت گستردهٔ کارگران چینی و هندی بپردازند. تا آغاز جنگ جهانی اول نیز دولت بریتانیا موفق شد کلیهٔ دولت های فدرالی و غیرفدرالی مالایا (از جمله کده، پرلیس، کلانتن، ترنگانو، و جوهور) را به پذیرش مشاوران بریتانیایی وادار کند. خلاصه این که جوامع مناطق ساحلی آسیای جنوب شرقی نهایتاً تحت کنترل کامل هلند و بریتانیا قرار گرفتند.

این جوامع جوامعی اسلامی محسوب می‌شدند. اسلام هنگامی که وارد آسیای جنوب شرقی شد در سه حوزهٔ جداگانه در این منطقه نهادینه گردید: دولت، مدارس، و مناطق روستایی. در دو حوزهٔ دولت و روستا اسلام جذب فرهنگ و مجموعه سنت های محلی گردید. در حوزهٔ دولتی اسلام هیچ نقشی در تعیین و تعریف نهادهای سیاسی و قضایی نداشت بلکه تنها بر رعایت عدالت و حفظ فرهنگ محلی توسط پادشاه تأکید

---

۱. توسعه‌طلبی‌های هلند در سوماترا و نگرانی از تصرف چین و هند توسط فرانسه از جمله عوامل مهم مداخلهٔ بریتانیا در مالایا بودند.

می کرد. در آسیای جنوب شرقی قدرت سیاسی واقعی در دست رهبران محلی بود و سلاطین مسلمان به عنوان رهبرانی سمبلیك تنها به حل منازعات می‌پرداختند و مکرراً بر لزوم حفظ نظم اجتماعی در روستاها تأکید می کردند. اگر چه در پادشاهی ماتارام افرادی از سوی دربار به عنوان قاضی یا مسؤول امور قضایی منصوب می‌شدند اما به‌طور کلی می توان گفت که هیچ نوع تشکیلات سلسله مراتبی برای علمایا دیگر رهبران مذهبی در آسیای جنوب شرقی وجودنداشته است. در واقع برخلاف آن چه که در امپراتوری‌های صفویان، عثمانیان و مغولان کبیر شاهد بودیم در این منطقه دولت هیچ کنترلی بر امور مذهبی نداشت. همچنین هیچ نوع سازماندهی مشخصی بین علما یا صوفیان در این بخش از جهان اسلام دیده نمی‌شد. علی‌رغم این که علمای ماله تبار اندونزی پیرو مکتب شافعی بودنداما هیچ نوع ارتباط منسجمی بین مدارس این منطقه وجود نداشت. به همین ترتیب انجمن‌های صوفیگری اندونزی نیز فاقد رهبری واحد و یا تشکیلات کلی منسجمی بودند. همچنین علما و صوفیان از دولت و از یکدیگر نیز مستقل بودند.

اسلام‌رایج در روستاها نیز تنها شامل: حداقلی از آئین های عبادی و اجتماعی بود و نقش تعیین کننده‌ای در شکل گیری فرهنگ مردمان روستایی و یا تعریف روابط اجتماعی آن ها نداشت. اسلام روستاییان عادی تنها بخشی از مجموعه عقاید و باورهایی را تشکیل می‌داد که این افراد باتوسل به آن ها سعی می کردند خود رااز شر نیروهای شیطان صفت عالم دیگر مصون بدارند. در روستاهای اندونزی و مالایا نیز همانند روستاهای هند اسلام‌های مختلف و آئین های اسلامی بسیار متفاوتی وجود داشت. بسیاری از مردمان روستایی اندونزی و مالایا از تعالیم ارائه شده توسط علما و صوفیان پیروی می کردند اما عدهٔ بسیار زیادی از آن ها نیز (اگر نگوییم اکثریت مردمان روستایی) در یك دنیای خیالی که توسط فرهنگ بومی آن ها تعریف شده بود زندگی می کردند. اسلام برای اکثر روستاییان آسیای جنوب شرقی تنها عنصری از عناصر تشکیل دهندهٔ هویت مذهبی و اجتماعی آن ها بود نه عامل تعیین کننده زندگی فردی و جمعی این افراد. با این وجود دین اسلام با تمام قرائت‌های مختلف خود، نقطهٔ مشترك همهٔ جوامع اندونزیایی و مالایایی بود.

اسلام در آفریقا

فصل بیستم

اسلام در آفریقای غربی سودانی، ساواناهی و جنگلی

روند شکل گیری جوامع اسلامی در آفریقای زیر صحرا شبیه این روند در اندونزی می‌باشد. در حالی که جوامع اسلامی خاورمیانه و شبه قارهٔ هند در نتیجهٔ فتوحات مسلمانان بوجود آمدند اسلام در آفریقای زیر صحرا توسط مسلمانان مهاجر از جمله بازرگانان و معلمان گسترش یافت. به‌طور کلی مسلمانان آفریقای زیر صحرا گاهی اقلیت‌های صلح طلبی بودند که در درون جوامع غیر مسلمان زندگی می کردند؛ گاهی گروه نخبهٔ مشترکی را متشکل از پادشاهان و بازرگانان مسلمان تشکیل می‌دادند؛ و در برخی موارد نیز با نام اسلام علیه پادشاهان محلی دست به جهاد می‌زدند و آن‌ها را از تخت حکومت پایین می کشیدند. در بررسی عوامل گسترش اسلام در آفریقای زیر صحرا ما تنها عوامل کلیدی را مد نظر قرار می‌دهیم. این عوامل از نظر ما عبارتند از تجارت و مهاجرت، برخی از گروه‌های جمعیتی، بعضی از پادشاهی‌ها و امپراتوری‌ها، و برخی از چهره‌های نظامی و سیاسی. من برای راحتی کار آفریقای زیر صحرا را به سه منطقهٔ مهم و اصلی تقسیم کرده‌ام. منطقهٔ اول شامل قسمت‌های مرکزی و غربی نوار سودانی می‌شود که ما تاریخ آن را از آغاز اسلام تا قرن هیجدهم مورد بررسی قرار می‌دهیم. این منطقه کانون ظهور

امپراتوری‌های متعدداسلامی بوده است. منطقهٔ دوم نیز مناطق ساواناهی گینه، سنگامبیا، و موریتانی را در بر می گیرد. این منطقه مرکز مهم مهاجرت و اسکان مسلمانان در جریان قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم بود و در طول دو قرن هیجدهم و نوزدهم کانون برپایی جهاد توسط مسلمانان و تشکیل دولت‌های اسلامی توسط آن‌ها بوده است. در فصل بعد نیز از آفریقای شرقی وسودان شرقی، و همچنین از روند شکل گیری امپراتوری‌های مستعمراتی اروپایی در آفریقای زیر صحرای اسلامی سخن به میان خواهم آورد.

پادشاهی‌های سودان غربی ومرکزی

در هنگام ورود قبایل، تجار، و مهاجران مسلمان به سودان جوامع کشاورزی و دولت‌های متعددی در این منطقه وجود داشتند. در آن هنگام در حالی که مردمان منطقهٔ «ساحل» (زمین‌های استپی و پر علف کنار صحرا) به گله‌داری اشتغال داشتند مردمان سودان (نوار ساواناهی وسیعی که به طرف جنوب گسترش می‌یابد) عمدتاً کشاورز پیشه بودند و محصولاتی از قبیل ارزن، ذرت، سیب زمینی هندی، بادام زمینی، کتان، توتون و تنباکو و نیل را تولید می کردند. آنان در قالب روستاهای کوچك کشاورزی و یا جمعیت‌های گله‌دار زندگی می کردند و گاهی نیز گروه‌های قبیله‌ای و زبانی بزرگتری را تشکیل می‌دادند. در آن هنگام همچنین منطقهٔ سودان به واسطهٔ دلالان بربر با دیگر نقاط آفریقا و مناطق مدیترانه‌ای روابط تجاری داشت. طلا، برده، پوست، و عاج کالاهای صادراتی سودان؛ و مس، شمش‌های نقره، خشکبار، و پارچه کالاهای وارداتی آن‌را تشکیل می‌دادند. اولین معادن طلای سودان قبل از ورود اسلام به این منطقه کشف شده بودند. سودان حتی تا قرن‌ها پس از ورود اسلام تأمین کنندهٔ اصلی طلای مورد نیاز شمال آفریقا، خاورمیانه، و اروپا بود. منابع طلای این منطقه عامل بقا و استمرار رژیم‌های اغلبیان، فاطمیان، و اموان اسپانیا بودند و همچنین بنیان و پایهٔ اقتصاد امپراتوری مرادیان را تشکیل می‌دادند.

به علاوه در هنگام ورود اسلام به سودان تجارت خارجی این منطقه از رونق خوبی برخوردار بود و در نتیجه شهرهای بندری بیابانی مثل تکرور، گائو، و کومبی (غنا) از توجه و

اهمیت خاصی برخوردار بودند.

در هنگام ورود اسلام سودان مرکزی و غربی شاهد وجود دولت‌های متعددی در درون خود بود. کهن‌ترین پادشاهی که در سودان مرکزی و غربی وجود داشت پادشاهی غنا بود. از سال دقیق تشکیل این حکومت اطلاعی در دسترس نیست اما احتمالاً زمان شکل گیری این حکومت بین قرن دوم تا چهارم بوده است. پادشاهی مذکور در طول دو قرن نهم و دهم در زمینهٔ تجارت میان صحرایی با بربرها رقابت داشت. در سمت غرب غنا حکومت تکرور (منطقه‌ای واقع در کنار رود سنگال) قرار داشت. در سمت شرق آن پادشاهی کاوکاو وجود داشت که شهر گائو در اواسط رود نیجر را پایتخت خود قرار داده بود. در سمت جنوب غنا هیچ پادشاهی بزرگی تشکیل نشده بود و تنها چند حکومت قبیله‌ای کوچك در این منطقه وجود داشتند.

دولت‌هایی که در منطقهٔ سودان وجود داشتند هر یك به وسیلهٔ گروهی خانوادگی و تحت رهبری یك ریش سفید، شورایی از ریش سفیدان، و یا بزرگان روستایی تشکیل یافته بودند. بر خلاف دیگر مناطق مهمترین فاکتور سیاسی در سودان کنترل بر زمین نبود بلکه توانایی پادشاه در مقدس جلوه دادن خود، جلب حمایت نظامی دیگران، و أخذ مالیات از مردم مهمترین فاکتورهای سیاسی در این منطقه به حساب می آمدند. هر امپراتوری سودانی اغلب دارای یك قلمرو اصلی و یك حوزهٔ نفوذ بزرگتر بود. ساکنان قلمرو اصلی دارای روابط قومی و زبانی با یکدیگر و با دستگاه حاکمه بودند؛ اما رابطهٔ دستگاه حاکمه با حوزهٔ نفوذ خود تنها رابطهٔ حاکم و محکومی بود. پادشاهان سودان به عنوان افرادی مقدس که دارای قدرت‌های الهی هستند تلقی می‌شدند. آن‌ها در میان مردم ظاهر نمی‌شدند و از انجام کارهای روزمرهٔ شخصی مثل خوردن در حضور دیگران خودداری می کردند. در کنار پادشاه صاحب‌منصبانی وجود داشتند که او را در ادارهٔ قلمرو خود یاری می کردند. علاوه بر این افراد که در دربار پادشاه خدمت می کردند افرادی از خانواده‌های اشرافی نیز از سوی پادشاه به‌عنوان فرماندار ایالت‌ها و نواحی تحت قلمرو حکومت منصوب می‌شدند. خلاصه این که دولت‌هایی که در سودان وجود داشتند رژیم‌های فاتحی بودند که بر گروه‌های جمعیتی مختلف حکم می‌راندند. این گروه‌ها در نتیجهٔ اسلام آوردن پادشاهی‌های سودان

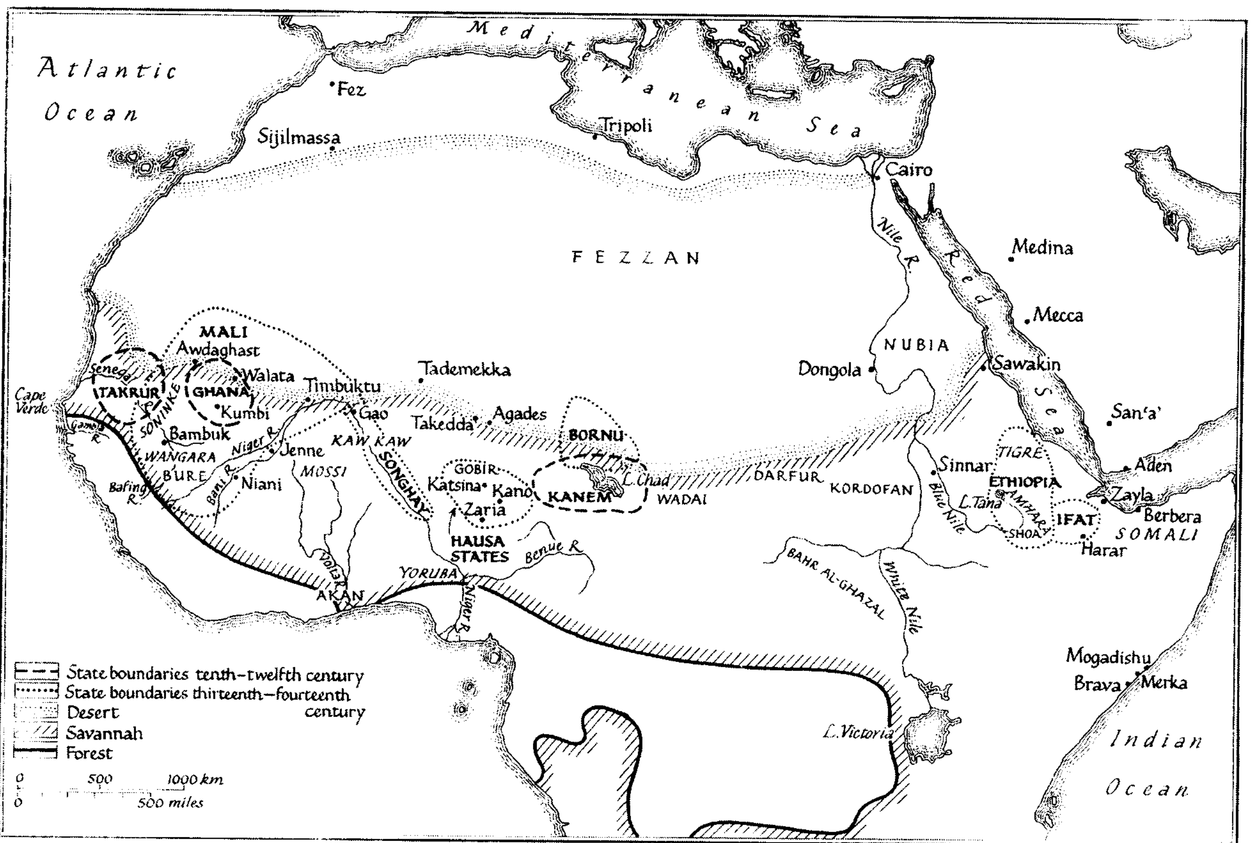
به هویتی اسلامی دست یافتند. با فتح شمال آفریقا توسط اعراب مسیرهای تجاری صحرایی رونق یافتند و تماس بین عرب‌ها، بربرها، مردمان ساکن صحرا، و ساکنان سودان افزایش یافت. در نتیجه بربرهای شمال آفریقا در قرن هفتم به اسلام خوارج گردیدند، بربرهای مدیترانه‌ای در قرن نهم مسلمان شدند، و تا قرن یازدهم نیز در اکثر شهرهای تجاری سودان محله‌های مسلمان نشینی پدید آمدند و مسلمانانی به عنوان مشاور یا کارمند در دربار پادشاهان محلی استخدام شدند. پادشاهان کاوکاو، تکرور، غنا، و بورنو نیز با هدف جلب حمایت مسلمانان، افزایش مشروعیت خود، و گسترش روابط تجاری خود با مسلمانان در قرن یازدهم اسلام آوردند.

اما با این وجود اسلام در سودان تنها به عنوان دین نخبگان حکومتی و بازرگانان باقی ماند و مردمان کشاورزپیشهٔ این منطقه همچنان عقاید سنتی خود را حفظ کردند. در طی قرن یازدهم تا قرن شانزدهم در هر مقطعی از زمان یکی از پادشاهی‌های تکرور، غنا، مالی، و سنغای مرکز اصلی سیاسی، تجاری، و اسلامی در سودان غربی بودند. تکرور پادشاهی مشهور و قدرتمند قرن یازدهم بود. این پادشاهی در مقابل صدور طلا و برده به شمال آفریقا پشم، مس، و بید از این منطقه وارد می‌کرد. حکومت تکرور به انجام جهاد علیه همسایگان غیرمسلمان خود توجه خاصی داشت. این حکومت در قرن سیزدهم تحت سلطهٔ مالی درآمد و نهایتاً از هم پاشید. پس از تکرور غنا به قدرت غالب و پایگاه اصلی اسلام در سودان غربی تبدیل شد. تا قبل از اسلام آوردن پادشاهی غنا پایتخت این پادشاهی، به دو بخش تقسیم می‌شد: بخش مسلمان نشین و بخش غیرمسلمان نشین. در بخش مسلمان نشین مساجدی وجود داشتند و افرادی به عنوان امام جماعت، مؤذن، قاری قرآن، و عالم علوم دینی در این مساجد فعالیت می‌کردند. در آن زمان مسلمانان از نفوذ خوبی در غنا برخوردار بودند به‌طوری که برخی از آن‌ها به عنوان مقام حکومتی یا مترجم در دربار پادشاه خدمت می‌کردند.

به دنبال استیلای اقتصادی، فرهنگی، و دیپلماتیک مرادیان بر غنا و فعالیت‌های تبلیغی رهبر مرادیان (ابوبکر، وفات ۱۰۸۷) اسلام وارد دستگاه سلطنتی غنا شد و کومبی‌صالح، پایتخت این پادشاهی تماماً مسلمان‌نشین گردید.

با زوال حکومت مرادیان در قرن دوازدهم غنا به غنی ترین پادشاهی سودان تبدیل شد اما در قرن سیزدهم خراجگزاران این حکومت خود را از کنترل آن آزاد کردند و لذا حکومت مذکور از هم پاشیده شد. از قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم نیز پادشاهی مالی رژیم غالب و مرکز اصلی اسلام در سودان غربی بود. این پادشاهی توسط مردمان مالینکی که بین رودخانه های سنگال و نیجر زندگی می کردند بوجود آمد. یکی از رهبران محلی این منطقه به نام سونجاتا (۵۵-۱۲۳۰)، از سلسلهٔ کیتا، توانست بزرگان مالینکی را با هم متحد کرده و قلمرو پادشاهی فرو پاشیدهٔ غنا را به همراه مناطق بین دو رودخانهٔ سنگال و نیجر تحت کنترل خود در آورد. سپس سونجاتا منطقهٔ بوره، واقع در بخش شمالی رود نیجر را نیز که منطقهٔ مهم طلاخیز سودان بود به قلمرو خود ضمیمه کرد و ارتباطات تجاری خود را گسترش داد. منسا موسی (۳۲-۱۳۰۷) مشهورترین پادشاه سلسلهٔ کیتا بود. وی در سال ۱۳۲۴ سفر زیارتی جنجال بر انگیزی را به مصر انجام داد که باعث توجه کشورهای دیگر به معادن طلای مالی گردید. وی در هنگام بازگشت از مصر ماجراجویان عرب و بربر را با خود به همراه آورد و آن‌ها را در دستگاه اداری خود به خدمت گرفت. او همچنین پس از بازگشت از مصر مساجد و کاخ های جدیدی ساخت و سبک شعری عربی را در بین شعرای درباری رواج داد.

به‌طور کلی پایه و اساس نظم سیاسی در آفریقای غربی خانواده و روستا بود. در رأس هر خانواده رئیس آن خانواده قرار داشت که رهبر مذهبی خانواده نیز محسوب می‌شد. مجموعه‌ای از روستاها نیز واحد بزرگتری را تشکیل می‌دادند به نام کافو که توسط فردی به نام منسا اداره می‌شد. قدرت و مشروعیت منسا در اصل از انتخاب وی توسط طوایف و خانواده‌های مختلف نشأت می گرفت، اما او پس از انتخاب شدن می توانست با حمایت خویشاوندان، وابستگان، و بندگانش خود را از کنترل دیگر خانواده‌ها برهاند، قدرت را در انحصار کامل خود در آورد، و به عنوان فرمانروای مطلق منطقه حکومت کند. منسایی که دست به چنین اقدامی می‌زد خود را پادشاه می‌نامید و سعی می کرد با استفاده از مفاهیم سودانی و غنائی در خصوص سلطنت، قدرت خویش را نهادینه کند. او به عنوان یك پادشاه گروهی از نظامیان زبده را به عنوان محافظ شخصی خود قرار می‌داد، خدمتکاران متعددی را



نقشهٔ ۲۲ . آفریقای زیر صحرا: از قرن یازدهم تا قرن چهاردهم

به استخدام خود در می‌آورد و تشریفات درباری پیچیده‌ای را در دربار معمول می‌کرد. وی از سوی مردم چهره‌ای نیمه الهی و نماد قدرت مرگ و زندگی تلقی می‌شد. پادشاهی مالی چنین حکومتی بود. در این حکومت پادشاه و طایفهٔ سلطنتی از سوی طوایف خویشاوند خود حمایت می‌شدند. طوایف وابسته به پادشاه، طبقهٔ صنعتگر وابسته به نظام، و افرادی که از طریق ازدواج یا بوسیلهٔ دیگری با پادشاه پیوند برقرار کرده بودندنیز دیگر حامیان نظام حاکم را تشکیل می‌دادند. بردگان و سرف‌هائی[۱] نیز بر روی زمین‌های کشاورزی حکومت کار می‌کردند تا محصولات مورد نیاز دربار، ارتش، و دستگاه اداری را تأمین کنند. لذا به طور کلی قدرت پادشاهی مالی برپایهٔ وفاداری اشراف، سرف‌ها، بردگان و مالیات‌هایی که از طوایف مختلف دریافت می‌شد قرار داشت.

ایالات داخلی و مرکزی پادشاهی مالی توسط فرمانداران منصوب از سوی پادشاه اداره می‌شدند اما مناطق حاشیه‌ای آن در اختیار رؤسای قبایل محلی قرار داشتند و تنها ملزم به پرداخت خراج به حکومت بودند. هنگامی که اسلام به عنوان دین رسمی مالی قرار داده شد پادشاهان این منطقه توجه ویژه‌ای به این دین مبذول داشتند و با ساخت مساجد، شرکت در نمازهای جماعت، مأمور کردن افرادی برای تبلیغ و برپایی جشن در اعیاد اسلامی توانستندخودرا از نظر مذهبی چهره‌های موجهی جلوه دهند. آن‌ها همچنین با هدف گسترش علوم اسلامی در غرب آفریقا علمائی را از قاهره و فاس به تدریس در این منطقه دعوت کردند. به طور کلی اسلام که دین طبقات تاجر پیشه و بخشی از نخبگان سیاسی پادشاهی مالی بود به حفظ یکپارچگی این پادشاهی کمك کرد و باعث اعتلای سطح فرهنگی این حکومت شد.

در عین حال در هنگام برپایی جشن‌های اسلامی در مالی آئین‌ها و رقص‌هایی به اجرا در می‌آمدند که ریشه در سنت‌های بت‌پرستانهٔ این منطقه داشتند. مشروعیت پادشاهان مالی نیز همانند مشروعیت پادشاهان مسلمان در دیگر نقاط جهان تا حدودی برپایهٔ اسلام و تا حدودی برپایهٔ میراث فرهنگی و غیر اسلامی مردم قرار داشت. مسلّم

---

۱. serfs، کشاورزانی (رعیت‌هایی) که روی زمین کار می‌کردند و با زمین خرید و فروش می‌شدند.

است در جامعهٔ از هم گسیخته‌ای مثل مالی که تنها بخشی از نخبگان حاکم و طبقات تاجرپیشهٔ آن مسلمان بودند و اکثریت مردم بت پرست باقی مانده بودند مشروعیت پادشاهان بیشتر برپایهٔ میراث فرهنگی و غیر اسلامی مردم قرار داشت.

با پایان یافتن قرن چهاردهم دوره زوال امپراتوری مالی آغاز گردید. پس از این قرن شهر جنّه که توسط تجار مسلمان در قرن سیزدهم بوجود آمده بود به مسیر اصلی ارتباط با منطقهٔ جنگلی آکان (غنای جدید و ساحل عاج) و منابع جدید طلا تبدیل شد. در این زمان تیمبو کتو (مرکز مهم تجاری‌ومذهبی طوارق که در قرن سیزدهم پدید آمده بود) نیز جانشین والاتا به‌عنوان پایانهٔ[1] کاروان‌های تجاری شد که از صحرا عبور می کردند. با وقوع تغییرات مذکور در مسیرهای تجاری رهبران محلی استقلال خود را از سلطان مالی باز یافتند و در نتیجه این امپراتوری مجدداً به یك حکومت کوچك قبیله‌ای تبدیل شد. اما با این وجود مردمان مالی همچنان با لهجه و آداب و رسوم مشترك خود قابل تشخیص بودند.

با رو به ضعف نهادن امپراتوری مالی پادشاهی کاوکاو که تحت سلطهٔ این رژیم درآمده بود استقلال خود را مجدداً به دست آورد. این عمل به فردی به نام سنی علی (۱۴۶۴/۶۵ـ۱۴۹۲) امکان داد در نیجر میانی و سودان غربی امپراتوری جدیدی را با نام سنغای بوجود بیاورد و کنترل تجارت در درون صحرا را در دست بگیرد. او سپس در سال ۱۴۶۸ تیمبوکتو و در سال ۱۴۷۳ جنّه را نیز تصرف کرد و با تکیه بر درآمدهای تجاری حاصل از این دو شهر و همکاری بازرگانان مسلمان قلمرو خود را بیش از پیش توسعه داد. بسنی علی، علی‌رغم این که یك مسلمان بود بت‌ها را نیز عبادت می کرد و آداب ومناسك غیر اسلامی بسیاری را به جا می آورد. پس از سنی علی اسکیا محمد توره(۱۴۹۳ـ۱۵۲۸)جانشین وی شد. او که از حمایت طوایف منده برخوردار بود توانست پسر سنی علی را شکست دهد و با تشکیل ارتشی دائمی حکومتی قوی را بوجود بیاورد. او سپس امپراتوری خود را به داخل قلمرو امپراتوری زوال یافتهٔ مالی گسترش داد. اسکیا محمد همچنین سعی کرد حمایت رهبران مذهبی اسلامی را به دست بیاورد. از همین رو

---

۱. ترمینال

وی اسلام را به عنوان دین رسمی قرار داد، مساجد متعددی را بنا کرد، و علمائی را از جمله مقیلی (وفات ۱۵۰۴) به گائو دعوت کرد. مشروعیت اسکیا محمد بر پایهٔ انتصاب وی از سوی شریف مکه به عنوان خلیفهٔ تکرور قرار داشت. با این وجود در کل دوران حکومت وی اسلام تنها دین نخبگان حاکم بود و تودهٔ جامعه سنغای همچنان بت‌پرست باقی ماندند.

امپراتوری سنغای نهایتاً در سال ۱۵۹۱ مورد تهاجم مراکشی‌ها قرار گرفت و سرنگون شد. پس از آن اخلاف مهاجمان مراکشی توانستند حکومت واحدی را در منطقهٔ نیجر بوجود بیاورند که تا قرن هیجدهم در قید حیات بود. جنگ‌های داخلی و تغییر مسیرهای تجاری از صحرا به اقیانوس اطلس باعث تضعیف و نهایتاً فروپاشی این رژیم در قرن هیجدهم شدند. پس از فروپاشی این رژیم قدرتمند دولت‌های کوچکی توسط طوارق و بامبارها به جای آن پدید آمدند. بدین ترتیب تا پایان قرن هیجدهم پادشاهی‌های بزرگ اسلامی در سودان غربی یکی پس از دیگری ساقط شدند و به جای آن‌ها دولت‌های کوچك بسیاری پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

سودان مرکزی نیز همانند سودان غربی محل سکونت گروه‌های قومی و زبانی متعدد و کانون ظهور دولت‌های مختلف بود. اولین دولت در این منطقه توسط چادرنشینان صحرای آفریقا (در قرن نهم) تشکیل یافت. دولت مذکور که شهر کانم پایتخت آن بود کانوری نام داشت. اسلام در اثر رفت و آمد بازرگانان فزّانی که پیرو مکتب خوارج بودند وارد کانوری شد و تا اواخر قرن یازدهم توانست موقعیت خود را به عنوان دین نخبگان حاکم تثبیت کند. با این وجود تا قرن سیزدهم هیچ مسجدی در این منطقه ساخته نشد و هیچ سفر حجی از سوی پادشاهان کانم انجام نگرفت. از این قرن به بعد اسلام نمود بیشتری در کانم پیدا کرد و حتی در قاهره مدرسه‌ای اختصاصی برای تحصیل محصلان کانوری ساخته شد (با ساخت این مدرسه سودان مرکزی به شبکهٔ بین‌المللی دانش اسلامی متصل گردید). حکومت کانوری در قرن چهاردهم از مردمان بت‌پرست ساکن در شرق دریاچهٔ چاد شکست خورد و لذا با ترك کانم در بورنو، واقع در غرب دریاچهٔ چاد مستقر شد. تا این زمان تحت تسلط حکومت مذکور ملت واحدی به نام ملت کانوری شکل گرفته بود.

علی بن دوناما (۱۴۷۶ـ۱۵۰۳) در بورنو پایتخت جدیدی را با نام ناگازارگامو برای

پادشاهی کانوری بنا کرد و ادریس بن علی (۱۶۰۲-۱۵۷۰) نیز فرآیند تشکیل دولت در این منطقه را تکمیل نمود. ادریس با تشکیل یك یگان سواره نظام و یگانی از سربازان پیاده نظام ارتشی دائمی را بوجود آورد. یگان سواره نظام در این ارتش تنها متشکل از اعضای خانواده سلطنتی و دیگر نخبگان بود. اعضای این یگان همه از سلاح‌های گرم استفاده می کردند. ادریس همچنین با تشکیل دادگاه‌های اسلامی و اجرای قوانین شریعت و همچنین با احداث مساجد متعدد و ساخت اقامتگاهی در مکه برای حجاج کانوری به پیشرفت روند اسلامیزه شدن کشور و جامعهٔ خود کمك کرد. در نتیجهٔ این اقدامات در قرن هفدهم ناگاز ارگامو به مهمترین مرکز آموزش علوم اسلامی در سودان مرکزی تبدیل شد. این شهر دارای چهار مسجد جامع بود که هر یك امام مخصوص به خود را داشتند. علمای شهر هر از چند گاهی در دربار حضور می‌یافتند و در حضور پادشاه به بحث و گفتگوی علمی می‌پرداختند. با این همه اسلام در بیرون از دربار طرفداران زیادی نداشت و اکثریت مردم پیرو آن نبودند.

تجارت طلا، نمك، برده، و سلاح بین سودان مرکزی، تریپولی، و قاهره منبع اصلی درآمد این پادشاهی بود. دولت-شهرهای هوسا مهمترین رقبای تجاری پادشاهی مذکور و در نتیجه دشمنان اصلی آن بودند. متحد اصلی این دولت هم رژیم عثمانی لیبی[1] (به مرکزیت تریپولی) بود. بورنو در طول دو قرن هفدهم و هیجدهم روابط خوبی با تریپولی داشت. سفرائی که از تریپولی به این منطقه می آمدند سلاح‌ها و کالاهای لوکس و ارزشمندی را به عنوان هدیه با خود می آوردند و در مقابل مجموعه‌های با ارزشی از طلا و برده‌های گران قیمت را دریافت می داشتند. بورنو با قاهره نیز ارتباط تجاری تنگاتنگی داشت. با این حال تا اواسط قرن هیجدهم برتری منطقه‌ای بورنو به تدریج از بین رفت و این حکومت از یك امپراتوری منطقه‌ای به دولتی کوچکتر تبدیل شد.

سرزمین هوسا که همان نیجریهٔ شمالی می باشد بین پادشاهی کانم-بورنو و

---

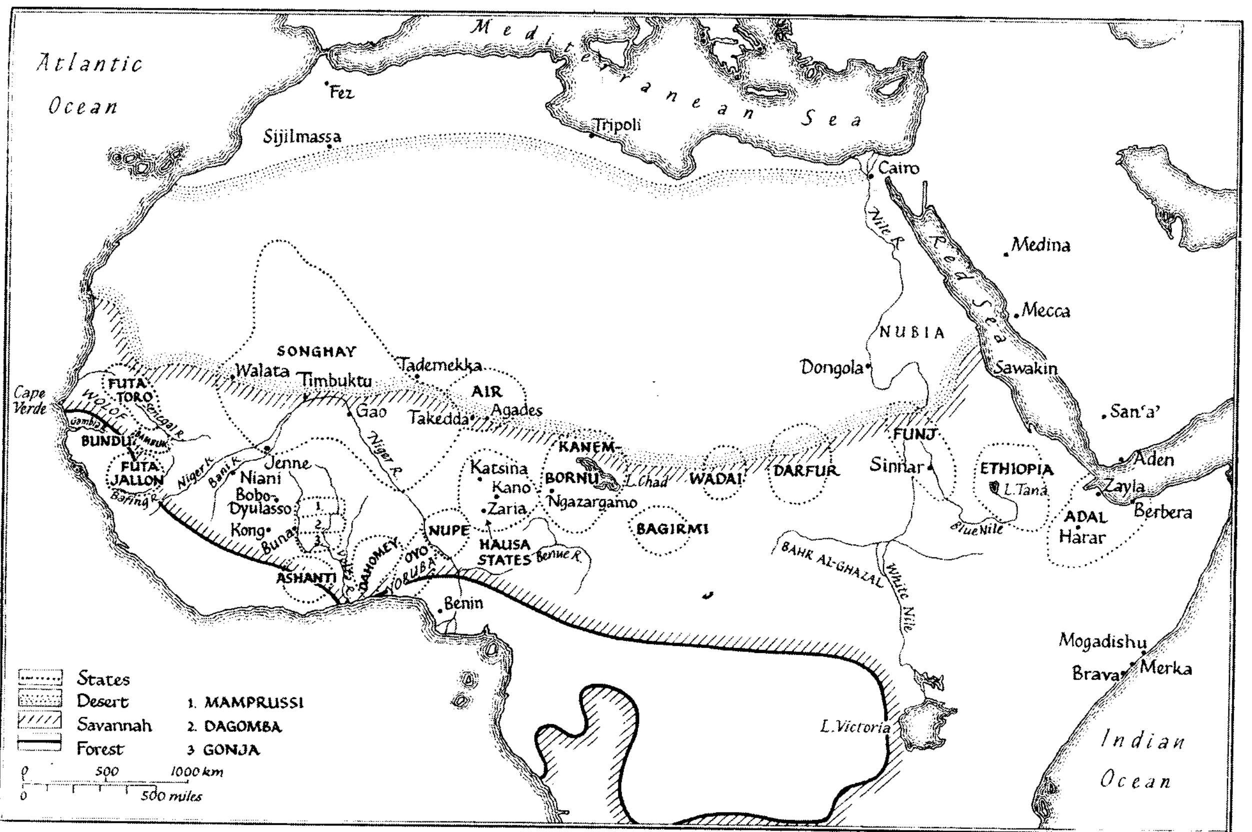
۱. امپراتوری عثمانیان در سال ۱۵۵۱ تریپولی و در سال ۱۵۷۷ فزان را تصرف کرده بود و بدین ترتیب رژیم عثمانی لیبی را پدید آورده بود.

امپراتوری‌های مالی و غنا قرار داشت. هویت فرهنگی و سیاسی سرزمین هوسا زمانی شکل گرفت که اقوام هوسا با حرکت به سمت غرب در سراسر این منطقه پراکنده شدند(در هزار سال پیش). تبدیل جنگل‌ها به ساواناه و رواج کشت غلات در این منطقه از جمله نتایج ورود اقوام هوسا به آن بودند. هوساها در این منطقه آبادی‌ها، روستاها و شهرهای متعددی را بوجود آوردند و نهایتاً جامعه‌ای چند مرکزه را در این مکان پدید آوردند. نخستین تشکل‌های هوسایی اتحادیه هایی بودند که از گروه‌های فامیلی مختلف تشکیل یافته بودند. هر یك از گروه‌های فامیلی درون این اتحادیه‌هادرزمینهٔ یکی از مشاغل ماهیگیری، شکار، کشاورزی، ویا صنعتگری تخصص داشتند. گاهی قدرت و ثروت در دستان رهبر یکی از اتحادیه‌ها جمع می‌شد، لذا وی ادعای پادشاهی می کرد و از دیگر اتحادیه‌ها می خواست که حکومت اورابه رسمیت بشناسند. حکومت‌های پادشاهی که بدین گونه در منطقهٔ هوسا تشکیل می‌یافتند اغلب برای بدست آوردن یك منبع مشروعیت مستقل و تضعیف رقبای خود به دینی جهانی -مثل اسلام- روی می آوردند. در کنار این حکومت‌ها حکومت‌های سلطنتی دیگری نیز در این منطقه وجود داشتند که توسط گروه‌های تاجر پیشهٔ خارجی بنا نهاده شده بودند. در دو شهر کانو و کتسینا تاجران مسلمان توانستند سلطهٔ خود را بر مردم محلی برقرار کنند. در کانو تاجران مسلمان به طور مستقیم بر مردم محلی سلطه داشتند اما در کتسینا سلطهٔ آن‌ها غیر مستقیم یعنی به واسطهٔ یك پادشاه محلی بود. یاجی (۸۵-۱۳۴۸) اولین پادشاه مسلمان کانو بود. او برای اولین بار مقرر کرد که قضات و امام‌ها باید از طرف حکومت منصوب و تعیین گردند. محمد رامفا (دیگر پادشاه کانو، ۹۹-۱۴۶۳) نیز با ساخت مساجد و مدارس متعدد باعث گسترش اسلام در کانو شد. او همچنین مقیلی را به نگارش کتابی دربارهٔ حکومت اسلامی مأمور کرد. با آمدن علمائی از مصر، مراکش، تونس به کانو در دوران محمد رامفا این شهر به مرکز آموزش علوم اسلامی در آفریقا تبدیل شد. در قرن شانزدهم نیز سلسله‌ای که توسط محمد کورو (وفات ؟۱۵۴۱/۲)بر کتسینا حاکم شده بود رسماً دین اسلام را پذیرفت و از علمای مسلمان در شمال آفریقا و مصر دعوت کرد به این منطقه مهاجرت کنند. از این‌رو در همان اوایل قرن شانزدهم تحت حمایت دستگاه سلطنتی طبقه‌ای به نام طبقهٔ علما در کتسینا شکل گرفت. چنانچه به نظر می‌رسد سلسلهٔ حاکم ابتدا

سعی کرد مردم محلی را مسلمان کند و نفوذ و قدرت رهبران محلی را از میان بردارد اما نهایتاً مجبور شد رفتار خود را تعدیل نماید و با رهبران محلی کنار بیاید. خلاصه این که علی‌رغم تشکیل رژیم‌های اسلامی متعدد در هوسا این منطقه همچنان به عنوان سرزمینی دو پاره باقی ماند؛ پاره‌ای محل استقرار جوامع اسلامی شهری، سلطنتی، و جهان‌شمول، و پاره‌ای دیگر محل استقرار جوامع خویشاوندی روستایی و روح باور.

دارا بودن یك حکومت خان خانی متمرکز، یك دربار پیچیده و گسترده، یك دستگاه اجرایی عریض و طویل، و پایتختی با استحکامات نظامی بسیار از جمله مشخصه‌های رژیم‌هایی بودند که در منطقهٔ هوسا تشکیل گردیدند. تا قرن چهاردهم کانو توانسته بود ماشین نظامی قدرتمندی را برای خود بوجود بیاورد. سربازانی که در ارتش کانو خدمت می کردند همه به کلاه خود و زره مجهز بودند. کانو در جریان حملات خود اسرای دشمن را به بردگی می گرفت و از آن‌ها به عنوان سرباز، مأمور دولتی، کارگر کشاورز، و یا باربر استفاده می کرد. درآمدهای حکومت کانو از زمین‌های کشاورزی متعلق به آن و مسیرهای تجاری که از این منطقه می گذشتند حاصل می‌شد. کانو پایگاهی برای تجارت بین صحرایی نمك، پارچه، چرم، وغلات بود. اسلامیزه شدن کانو نقش مهمی در گسترش تجارت در آن داشت. اسلام به مبنایی برای ایجاد یك شبکه بازاریابی گسترده در این منطقه تبدیل شد. به‌علاوه علما با تأمین امنیت شبکه‌های تجاری، حل دعاوی حقوقی و انجام کارهای دیگر سهم مهمی در گسترش تجارت در کانو داشتند.

در جریان قرن پانزدهم دولت‌های هوسایی از جمله کانو که با توسعه تجارت بین‌المللی خود روبرو شده بودند حملاتی را به حکومت‌های اطراف انجام دادند و با ضمیمه کردن سرزمین‌هایی به قلمرو خود توانستند امپراتوری‌های کوچکی را پدید بیاورند. این دولت‌ها از زمان تثبیت و نهادینه شدنشان در قرن پانزدهم تا پایان قرن هیجدهم با یکدیگر و با دولت‌های همسایه در جنگ و نزاع بودند و به همین دلیل در اواخر قرن هیجدهم از نظر سیاسی و اقتصادی با ضعف شدیدی روبرو شدند. با ضعیف شدن این دولت‌ها و بروز هرج ومرج در آن‌ها جنبش‌ها و حکومت‌های اسلامی جدیدی در منطقهٔ هوسا پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.



نقشهٔ ۲۳ . آفریقای زیر صحرا: از قرن شانزدهم تا قرن هیجدهم

به هر حال از قرن دهم تا قرن هیجدهم پادشاهی‌های متعددی در سودان اسلام را پذیرفتند و یا این که حول محور اسلام در این منطقه پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. این پادشاهی‌ها موجودیت خود را مدیون تجار مسلمان می‌دانستند. در بعضی موارد تجار مسلمان منابع اقتصادی و ابزارهای نظامی لازم برای ماجرا جویان محلی را تأمین می کردند و آن‌ها با استفاده از این امکانات به تشکیل حکومت اقدام می کردند. در موارد دیگر نیز تجار مسلمان رأساً به تشکیل حکومت دست می‌زدند. گاهی نیز دولت‌هایی که قبلاً تشکیل شده بودند اسلام را می‌پذیرفتند تاهم مشروعیت خود را افزایش دهند و هم از حمایت مالی تجار مسلمان برخوردار گردند. لازم به ذکر است که دعاها، حرزها، و کتاب‌های جادوی تجار مسلمان نیز همانند کمک‌های مالی و اداریشان برای دولت‌های سودانی حایز اهمیت بودند.

به‌طور کلی برخورد سلاطین آفریقایی با اسلام و مردان مقدس مسلمان متفاوت بود. برخی از سلاطین آفریقا بت پرست باقی ماندند اما مسلمانانی را به عنوان مقام حکومتی، مشاور، ویا تاجر به استخدام خود در آوردند. برخی دیگر نیز اسلام را پذیرفتند اما فرهنگی را بوجود آوردند که آمیزه‌ای از تعالیم و آئین‌های اسلامی و آداب و رسوم بت‌پرستان بود. آن‌ها در کنار ساخت مساجد، حمایت از علما، شرکت در نمازهای جماعت و گرامیداشت روزهای مهم اسلامی از اجرای برخی از آئین‌های سنتی خود مثل رقص‌های تشریفاتی نیز حمایت می کردند. در تاریخ هر سلسلهٔ مسلمان در آفریقا اولین پادشاهان بیشتر بر آئین‌ها و اعتقادات بت‌پرستانهٔ سنتی خود تأکید می کردند و پادشاهان بعدی به تعالیم و آئین‌های اسلامی توجه بیشتری مبذول می‌داشتند. اما به‌طور کلی همهٔ پادشاهان مسلمان آفریقا یك جهت گیری فرهنگی دوگانه را در پیش می گرفتند یعنی درعین این که به تعالیم و آئین‌های اسلامی توجه می کردند میراث سنتی خود (آئین‌ها و اعتقادات بت‌پرستانه) را نیز مورد نظر قرار می‌دادند تا مشروعیتشان هم برپایهٔ اسلام قرار داشته باشد و هم برپایهٔ میراث سنتی جامعه، درواقع سلاطین مسلمان آفریقا نیز همانند دیگر رژیم‌های اسلامی سعی می کردند فرهنگ اسلامی را با فرهنگ محلی خود در هم بیامیزند. در حکومت‌هایی مثل تکرور و بورنو پادشاهان حاکم کاملاً مسلمان بودند و از اجرای

دستورات اسلامی در سطح جامعه حمایت فعالانه‌ای می کردند. در آفریقا هنگامی که پادشاهی مسلمان می‌شد قلمرو وی توسط سایر مسلمانان به عنوان جزئی از دارالاسلام محسوب می گردید.

رژیم‌های اسلامی آفریقا نسبت به علما و مردان مقدس مسلمان نظر مثبتی داشتند. این افراد اگر چه حضورشان در دربار کمرنگ بود اما از نفوذ قابل توجهی برخوردار بودند. روحانیان مسلمان امامت نمازهای جماعت و سرپرستی برگزاری جشن‌ها و مراسم ویژهٔ اسلامی را بر عهده داشتند. آن‌ها همواره تلاش می کردند تا قواعد فقه اسلامی در سطح جامعه پیاده شود و فرهنگ اسلامی در بین مردم گسترش یابد. در اثر تلاش‌های آنان و افزایش تماس آفریقا با دنیای اسلام زبان عربی در این قاره نفوذ و اهمیت بسیاری پیدا کرد. بر اساس شواهدی که در دسترس است در قبل از پایان قرن دوازدهم مکاتبات رسمی امپراتوری غنا و در اواسط قرن چهاردهم کلیهٔ مکاتبات رسمی امپراتوری مالی با زبان عربی انجام می گرفته است. در اواخر قرن چهاردهم نیز اولین اثر به زبان عربی در آفریقا نگاشته شد. زبان عربی تقریباً در همین زمان نیز وارد منطقهٔ هوسا شد؛ در قرن پانزدهم کتاب‌های عربی بسیاری (در زمینهٔ صرف و نحو و کلام) توسط عرب‌های مهاجر به این منطقه آورده شدند. به علاوه در اثر مهاجرت مقیلی و دیگر علمای مصری و شمال آفریقایی به کانو این شهر به مرکز مهمی در زمینهٔ آموزش علوم اسلامی در آفریقا تبدیل شد.

احتمالاً تیمبوکتو مهمترین مرکز آموزش علوم عربی و اسلامی در آفریقای غربی بوده است. علمای این منطقه از خانواده‌های خاصی که نماینده گروه‌های قبیله‌ای و قومی شهری بودند بر می‌خاستند. با وجود این که رژیم‌های سیاسی مالی، سنغای، و آرما یکی پس از دیگری بر تیمبوکتو تسلط یافتند با تلاش علمای این منطقه جامعهٔ اسلامی تیمبوکتو همچنان حفظ گردید و از فروپاشی در امان ماند. قاضی تیمبوکتو عموماً رهبر جامعهٔ مسلمانان این منطقه تلقی می‌شد و سخنگوی اصلی مردمان مسلمان در مقابل رژیم حاکم به حساب می‌آمد. او همچنین مهمترین واسطه برای حل منازعات تجاری و مذهبی داخلی بود. نفوذ وی بر پایهٔ روابطش با گروه‌های تجاری و خانواده‌های مهم منطقه قرار داشت.

علمای تیمبوکتو از طریق انجام فعالیت‌های تجاری، سرمایه گذاری در زمینهٔ تولید

لباس و پرورش شتر و گاو، خرید و فروش املاك و مستغلات، کمك‌های پادشاهان و مقامات حکومتی، و همچنین هدایای شاگردان خود امرار معاش می کردند. آن‌ها علاوه بر مطالعه و تدریس علوم قرآنی، علوم حدیثی و فقه به تدریس کلام، تاریخ، ریاضیات، زبان، و نجوم نیز می‌پرداختند. یکی از کتاب‌های مهمی که در قرن هفدهم در تیمبوکتو به رشتهٔ تحریر درآمده است کتابی است در خصوص زندگی علمای اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم که توسط احمد بابا (۱۶۲۷-۱۵۵۶) به زبان عربی نگاشته شده است. این کتاب شاهدی است بر تدریس عربی در سطحی بالا در تیمبوکتو، ارتباط نزدیك تیمبوکتو با مکه و مصر، و وجود علمای متعدد در این منطقه. در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم تیمبوکتو همچنین به مرکز علمی مهمی در زمینهٔ تاریخ تبدیل شد.

تجار و مبلّغان مسلمان در مناطق بیابانی، جنگلی، و ساحلی

در خارج از منطقهٔ سودان مبلّغان، تجار، شبانکارگان، و کشاورزان مسلمان در قالب گروه‌های کاست مانندی که در میان جامعه‌ای غیر اسلامی قرار داشتند زندگی می کردند. این گروه‌ها که در واقع کولونی‌های کوچك و پراکنده‌ای بودند از نظر ارتباط با دیگر جمعیت‌های آفریقایی و همچنین از نظر نقش خود در توسعه و گسترش اسلام با یکدیگر متفاوت بودند.

مناطق واقع در صحرا (بین موریتانی و دریاچهٔ چاد) مجموعاً ناحیهٔ مذهبی و اجتماعی واحدی را تشکیل می‌دادند. بعد از فروپاشی امپراتوری سنغای که در پایان قرن شانزدهم به وقوع پیوست در درون جمعیت‌های ساکن صحرا نوعی نظام سلسله مراتبی بوجود آمد. هریك از این جمعیت‌ها بدون توجه به هویت قومی و زبانی خود به دو شاخه تقسیم شدند؛ یکی نخبگان نظامی حاکم که معمولاً خانوادهٔ واحدی در رأس آن‌ها قرار داشت، و دیگری مردمان تحت تسلط یا تابع. خاندان‌های مذهبی، صنعتگران، وبردگان گروه مردمان تحت سلطه را تشکیل می‌دادند. خاندان‌های مذهبی که زوایا یا «اینسیلیمن» نامیده می‌شدند از طریق شبانکارگی و بازرگانی امرار معاش می کردند. این خاندان‌ها به‌خاطر علمایی که از درونشان بر خاسته بودند و همچنین به دلیل این که از تبار پیامبر تلقی

می‌شدند (شریف) از احترام و اهمیت بالایی برخوردار بودند. هر یك از مراکز مهم تجارت کاروانی در این محدوده از جمله والاتا، تیمبوکتو، و آگادس[1] محل سکونت یك خاندان مذهبی ویژه و مرکز فعالیت‌های اقتصادی و مذهبی آن بود. خاندان‌های مذکور به طور کلی دارای سنت فکری مشترکی بودند که آمیزه‌ای از شریعت و صوفیگری بود.

خاندان کونتا بهترین نمونهٔ شناخته شده از این گروه می‌باشد. این خانواده که در سرتاسر موریتانی، سنگامبیا، و دیگر بخش‌های سودان غربی دارای نفوذ بود توسط شیخ سیدی احمد بخّاعی (وفات ۱۵۰۴) بوجود آمد؛ وی برای اولین بار زاویه‌ای را برای فرقهٔ قادریه در والاتا احداث کرد. پس از آن در جریان قرن شانزدهم این خانواده در سرتاسر تیمبوکتو، آگادس، بورنو، هوسا، و دیگر مناطق صحرا پراکنده شد و در قرن هیجدهم نیز تعداد بسیاری از اعضای این خانواده به نیجر میانی مهاجرت کردند. سپس سیدی مختار کونتی (۱۸۱۱ـ۱۷۲۸) از طریق مذاکره و گفتگو گروه‌های مختلف کونتایی را با هم متحد کرد و بدین ترتیب توانست اتحادیهٔ بزرگی را از آنها بوجود بیاورد. در اثر تلاش‌های وی همچنین مکتب فقهی مالکی در آفریقای غربی جان تازه‌ای گرفت و به علاوه فرقهٔ قادریه در سرتاسر موریتانی، نیجر میانی، گینه، ساحل عاج، فوتاتوره، و فوتاجالون گسترش یافت. درزمان وی همچنین منطقهٔ محل سکونت کونتاها در سنگامبیا به مرکزی برای آموزش علوم اسلامی تبدیل شد.

یکی ازشاگردان سیدی مختار به نام شیخ سیدیه کبیر (۱۸۶۸ـ۱۷۷۵) نیز خانوادهٔ مذهبی دیگری رادرموریتانی تشکیل داد. سیدیه تحصیلات دینی خود را با حفظ قرآن آغاز کرد و سپس به تحصیل در زمینهٔ شعر، کلام، صرف ونحو، و فقه پرداخت. وی در سال ۱۸۰۹ـ۱۰ به شاگردی سیدی مختار درآمد و بدین ترتیب به عنوان شاگرد، منشی، و مشاور خانواده‌ای درآمد که نقش مهمی در احیای فرقهٔ قادریه داشت، دارای فعالیت‌های تجاری گسترده‌ای بود، و نفوذ و قدرت سیاسی بسیاری در صحرای جنوبی داشت. سیدیه در کنار استاد خود فقه و عرفان را در کنار هم مطالعه کرد. چرا که علم فقه مبنای مشروعیت سیاسی

---

۱. [illegible]

و قضایی در آن زمان به حساب می آمد و صوفیگری نیز به عنوان وسیله‌ای برای کسب شایستگی جهت تطبیق دادن قواعد فقهی با واقعیت زمانه محسوب می شد. در زمان سیدیه مشروعیت و شایستگی قاضی برای قضاوت نه تنها بر پایهٔ دانش فقهی وی قرار داشت بلکه معرفت و حالات درونی وی نیز در این زمینه مهم و ضروری به شمار می آمدند. در واقع فقه و عرفان در آن زمان مکمل یکدیگر به حساب می آمدند.

به هر حال سیدیه بعد از ۳۵ سال تحصیل به میان قوم خود باز گشت، اقامتگاه ویژه‌ای را در «بوتیلیمیت» برای خود احداث کرد و به خاطر شهرت خود به سخاوت، عدالت و انصاف از نفوذ بسیاری در بین قبایل منطقهٔ خود برخوردار شد. او به‌عنوان یك میانجی موفق هدایای بسیاری به صورت دام و حیوانات اهلی از مردم دریافت می کرد، از طریق تجارت نمك و صمغ نیز درآمدهایی را حاصل می کرد، و همچنین درآمدهایی نیز از طریق فعالیت‌های شاگردانش بر روی زمین‌هایش بدست می آورد؛ بدینوسیله وی توانست ثروت بسیاری کسب نماید. سیدیه در موطن خود در رأس انجمنی قرار گرفت که توسط افراد مؤمنی تشکیل یافته بود. اعضای این انجمن از راهنمایی‌ها و نصایح سیدیه در امور سیاسی، اقتصادی، فقهی و اخلاقی استفاده می کردند. به علاوه وی به دلیل این که در حل وفصل اختلافات وانجام فعالیت‌های تجاری همواره باموفقیت روبرومی‌شد در بین مردم به عنوان فردی که دارای قدرت اعجازمی‌باشد شهرت یافت. بعداز مرگ وی پسر بزرگترش به نام سیدیه بابا (۱۹۲۶ـ۱۸۶۲/۳) جانشین وی شد. حتی بعد از اشغال موریتانی توسط فرانسه خانوادهٔ سیدیه هنوز از نفوذ بالایی در موریتانی برخوردار بود.

علاوه بر صحرا در مناطق جنگلی و ساحلی جنوب و غرب دولت‌های سودانی (یعنی در حوزهٔ رود ولتا و جنگل‌های گینه) نیز جمعیت‌هایی از مسلمانان به‌طور پراکنده زندگی می کردند. این جمعیت‌ها متشکل از تجار و کشاورزانی بودند که از طریق روابط خانوادگی و شبکه‌های تجاری با یکدیگر مرتبط بودند. تجار مسلمان این مناطق ونگولا یا دیولا نامیده می‌شدند. مسلمانانی که به این مناطق آمدند با اسکان در کنار مسیرهای تجاری، رودخانه‌ها، مراکز اخذ عوارض از کاروان‌ها، و همچنین در مکان‌های توقف کاروان‌ها جمعیت‌هایی را تشکیل دادند. عده‌ای از این افراد به فعالیت‌های کشاورزی روی

آوردند، برخی به حرفه‌های تخصصی مثل بافندگی و رنگرزی مشغول شدند و عده‌ای هم به تجارت پرداختند. علما و مردان مقدس این جمعیت‌ها نیز به امر تعلیم علوم اسلامی و ارائهٔ خدمات مذهبی لازم به رهبران محلی روی آوردند.

این جمعیت‌ها نیز همانند جمعیت‌های مسلمان صحرا در میان جوامع غیر مسلمان و شدیداً از هم گسیخته‌ای زندگی می کردند. گروه‌های خانوادگی، انجمن‌های تشکیل شده توسط گروه‌های سنی مختلف، انجمن‌های مخفی، وفرقه‌های مذهبی در این مناطق همه دارای فعالیت‌ها و اهداف سیاسی خاص خود بودند. لذا برد قدرت دولت‌های این مناطق محدود بود. این دولت‌ها نه برپایهٔ ایدئولوژی یا فرهنگ و قومیت واحد بلکه برپایهٔ فتوحات ناگهانی اقلیت‌های کوچك تشکیل یافته بودند. لذا دولت‌های مذکور بر جوامع ناهمگنی که زبان و آداب و رسوم مشترك و واحدی در آن‌ها وجود نداشت حکم می‌راندند. افت و خیزهای سریع قدرت دولت، مهاجرت‌ها، فتوحات، اسکان گروه‌های آواره و پناهنده، و رفت و آمدهای بازرگانان از جمله عوامل تشدید کنندهٔ این ناهمگنی بودند. این جوامع شاهد وجود یك نظام شبه کاستی در درون خود بودند. خانواده‌های حاکم، گروه‌های مختلف شغلی (از جمله آهنگران و تولید کنندگان چرم)، نوازندگان، و گروه‌های بردگان از جمله شبه کاست‌هایی بودند که این جوامع را تشکیل می‌دادند. جمعیت‌های مسلمان این مناطق به‌عنوان گروه‌های تاجر، جنگجو و یا گروه‌های مذهبی در درون جوامع مذکور زندگی می کردند.

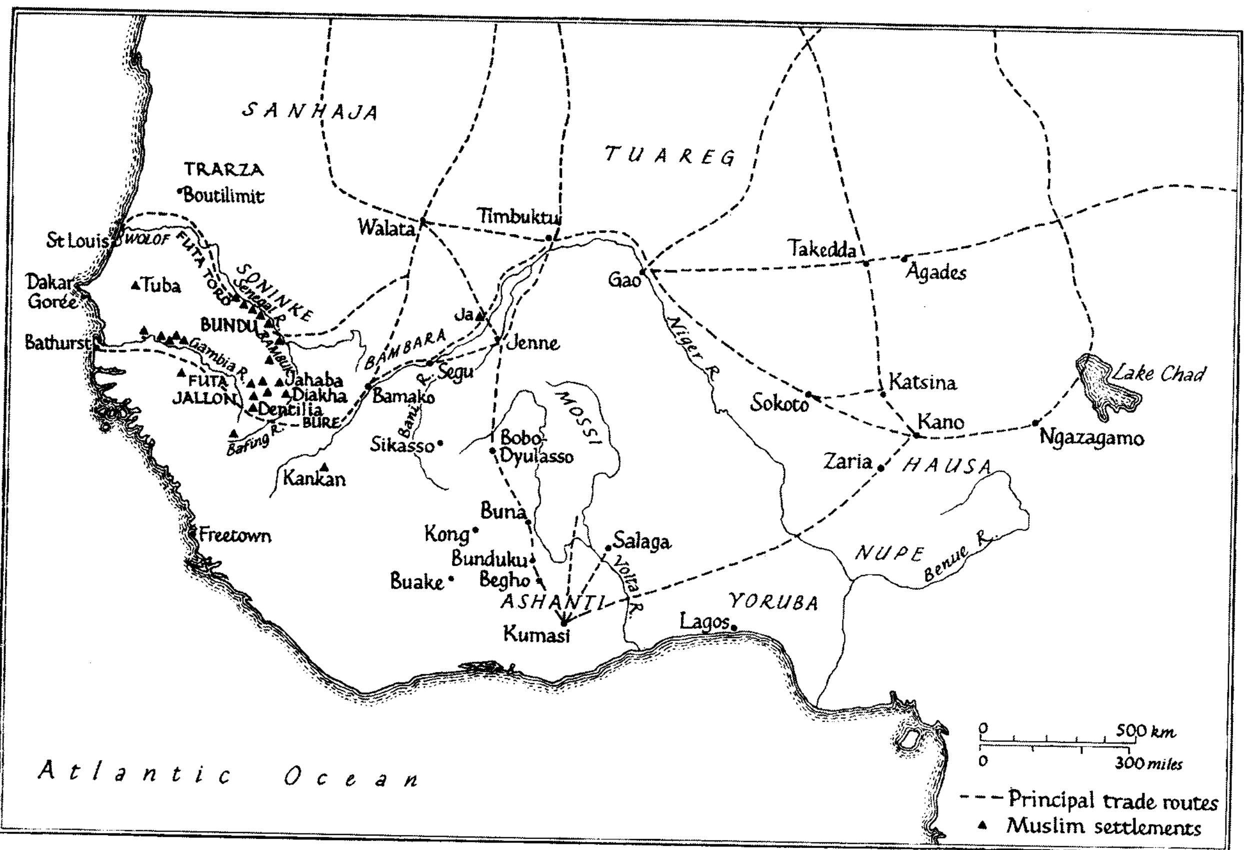
علل و عوامل مهاجرت گروه‌های مختلف مسلمان به این مناطق متفاوت بود. برای مثال آغاز بهره برداری از معادن طلای آکان و فراهم آمدن امکان تجارت طلا، میوهٔ کولا و نمك عواملی بودند که بازرگانان مسلمان را به منطقهٔ ولتا کشاندند. برخی از این بازرگانان مردمان سونینکه زبانی بودند که از تیمبوکتو و جنّه به ولتای علیا آمدند و بعدها لهجهٔ مالینکی پیدا کردند و بهٔ عنوان دیولا شناخته شدند. اینان در شهرهای بوبودیولاسو، کنگ، بوندوکو و دیگر شهرهای طلاخیز ولتای علیا سکنی گزیدند. تجار مسلمان دیگری نیز از کانم، بورنو و دولت شهرهای هوسا به گنجا، داگمبا و دیگر شهرهای منطقهٔ ولتا مهاجرت کردند. بگهو که در لبهٔ جنگل آکان قرار داشت مهمترین مرکز تجاری در منطقهٔ ولتا بود.

این شهر که برای مبادلهٔ طلا و میوهٔ کولا از موقعیت بسیار خوبی برخوردار بود به پایانهٔ مسیرهای تجاری تبدیل شد که بونا، کنگ، بوبودیولاسو و جنّه را به هم متصل می کردند.

لازم به ذکر است که در مناطق مورد بحث (حوزه رود ولتا و جنگل‌های گینه) تجار مسلمان به خوبی با مردمان بومی درهم آمیختند. در بعضی موارد آن‌ها با زنان بومی پیوند ازدواج برقرار کردند و بدین ترتیب خانواده هایی را بوجود آوردند که به واسطهٔ پدر با گروه مسلمانان و به واسطهٔ مادر با بت‌پرستان محلی ارتباط داشتند. فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها اغلب پس از مرگ پدران خود به عنوان رهبران محلی جانشین آن‌ها می‌شدند و باعث گروش مردمان محلی به اسلام می‌شدند. برخی از آن‌ها نیز که پدرانشان رهبری محلی را در دست نداشتند در دربارهای محلی به عنوان پیشگو خدمت می کردند. در اثر همین ازدواج‌ها بود که گروه زبانی مشخصی از مسلمانان در ولتای وسطی پدید نیامد و مسلمانان این منطقه همواره خود را به عنوان بخشی از جوامع پادشاهی‌های داگمبا، گنجا، یا موسی محسوب می کردند.

در پادشاهی‌های گنجا و داگمبا به دلیل اختلاط مسلمانان با غیر مسلمانان، اسلام دارای نفوذ بسیار زیادی بود. حکومت گنجا در اواخر قرن شانزدهم توسط جنگجویان منده و با کمك مشاوران و درباریان مسلمان تشکیل یافته بود. نخبگان حاکم این منطقه اگر چه تحت نفوذ مسلمانان قرار داشتند اما خود هیچ گاه به اسلام نگرویدند. مراسم درباری و فرهنگ حکومتی گنجا نیز آمیزه‌ای از فرهنگ اسلامی با فرهنگ بت‌پرستان محلی بود. نخبگان حاکم همچنین مانند مسلمانان بچه‌های خود را ختنه می کردند (البته آن‌ها این کار را بر طبق سنت بت‌پرستانهٔ خود انجام می‌دادند). جشن‌هایی نیز به مناسبت اعیاد اسلامی در گنجا بر پا می‌شد. این جشن‌ها به هیچ‌وجه چهره و رنگ و بویی اسلامی نداشتند. خلاصه این که نخبگان حاکم گنجا به منظور راضی نگه داشتن مسلمانان و بت‌پرستان مکتب اسلام و آئین بت‌پرستان را توأماً مورد توجه قرار دادند.

نخبگان داگمبا نیز تحت تأثیر حکومت گنجا اسلام را مورد توجه قرار دادند. اولین پادشاهان داگمبایی که به اسلام گرویدند آن‌هایی بودند که از پادشاهان گنجا شکست خورده بودند و تنها برای پیروزی در مقابل گنجا مسلمان شدند تا از حرزها و معجزات مردان مقدس



نقشهٔ ۲۴ . مسیرهای تجاری و محل های اسکان و سکونت مسلمانان در آفریقای غربی: ۱۹۰۰-۱۵۰۰

مسلمان علیه دشمن خود استفاده کنند. به دنبال مسلمان شدن برخی از نخبگان داگمبایی ختنه کردن و استفاده از نام‌های اسلامی در دستگاه سلطنتی مورد توجه قرار گرفت، برپایی جشن در اعیاد اسلامی معمول گشت و همچنین مکتب فقهی مالکی بر عرف این منطقه تأثیر گذاشت. نظام سیاسی خاص داگمبا عامل مهمی در گسترش اسلام در این منطقه بود. به دلیل این که پادشاهی داگمبا به شبه حکومت‌های روستایی و سرزمینی متعددی تقسیم گردیده بود و هر یك از این شبه‌حکومت‌ها به تقلید از دربار سلطنتی سعی در جلب حمایت روحانیون مسلمان داشتند حضور مسلمانان در سراسر این منطقه فراگیر شد. فرزندانی از نخبگان حاکم داگمبا نیز که هیچ امیدی به کسب مناصب حکومتی نداشتند به اسلام گرویدند. به علاوه برخی از نخبگان حاکم نیز به منظور نزدیك شدن بیشتر با مسلمانان دختران خود را به عقد آن‌ها در آوردند.

در داگمبا انجام کارهایی مثل ختنه کردن، شستن مردگان، سرپرستی و ادارهٔ جشن‌ها و ذبح حیوانات تنها به مسلمانان اختصاص داشت. مسلمانانی نیز از سوی حکومت به عنوان امام‌های مناطق مختلف منصوب می‌شدند. امام پایتخت (یندی) به عنوان رهبر جامعهٔ مسلمانان داگمبا محسوب می‌شد. او همچنین وظیفهٔ امامت نمازهای جمعه و اجرای قواعد شریعت را بر عهده داشت. به هر حال اگر چه نخبگان حاکم داگمبا همچنان غیر مسلمان باقی ماندند اما در اواخر قرن نوزدهم خانواده‌های بسیاری در این منطقه دارای اعضای مسلمان بودند. مسلمانان در این زمان به عنوان جزئی از جمعیت داگمبا به حساب می آمدند.

درحالیکه مسلمانان گنجا و داگمبا جذب جامعهٔ محلی شدنددر غرب ولتای سیاه مسلمانان تاجر پیشه در قالب گروه‌های بسته‌ای باقی ماندند و زبان و هویت قومی خود را حفظ کردند. این گروه‌ها در انزوا به سر می‌بردند و بر گرد مساجد یا مدارس خود زندگی می‌کردند. اما در عین حال این گروه‌ها از نفوذ و اهمیت خاصی در منطقهٔ خود برخوردار بودند و بسیاری از اعضای آن‌ها به عنوان تاجر، درباری و یا ساحر در این منطقه فعالیت می‌کردند. مسلمانان این منطقه تمایل چندانی به تبلیغ دین خود نداشتند و هیچ گاه برای مسلمان کردن مردم محلی تلاش نکردند.

جامعهٔ مسلمانان آشانتی، یکی از گروه‌های مسلمان ساکن در ولتای سیاه بود. در اوایل قرن نوزدهم کل جامعهٔ مسلمانان کوماسی (پایتخت آشانتی) بالغ بر ۱۰۰۰ نفر می‌شد که اکثر آن‌ها از دو منطقهٔ مجاور (گنجا و داگمبا) آمده بودند و برخی از آن‌ها نیز دیولاهای سنگال و برخی از عرب‌های شمال آفریقا بودند. رهبر مسلمانان کوماسی محمد گامبا بود. او امام و قاضی این منطقه، مدیر یك مدرسهٔ قرآنی و صاحب کتابخانهٔ بزرگی در این محل بود. مسلمانان کوماسی به عنوان عمال و کارگزاران شاهزاده‌های آشانتی در تجارت طلا، کولا، برده و نمك فعالیت می‌کردند. برخی از آن‌ها نیز در دستگاه پادشاهان آشانتی به عنوان دیپلمات، بوروکرات، درباری، سرباز و یا کارمند امور مذهبی خدمت می‌کردند. علی‌رغم نفوذ و اهمیتی که مسلمانان در آشانتی برخوردار بودند فرهنگ این منطقه چندان تحت تأثیر اسلام قرار نگرفت. در واقع مسلمانان این منطقه جذب جامعهٔ محلی نشدند و غیر مسلمانان نیز اکثراً به دین خود باقی ماندند. البته در اواخر قرن نوزدهم در اثر فعالیت‌های اصلاح‌طلبانه شعر و تاریخ در آشانتی از توجه خاصی در بین مسلمانان برخوردار شدند و حس تعهد به اسلام در بین آن‌ها بیدار شد. در این زمان آثار کلاسیك عربی خاورمیانه و شمال آفریقاو کتاب‌های نگارش یافته در آفریقای غربی به طور گسترده‌ای در آشانتی انتشار یافتند.

گروه‌های دیولای کوماسی دارای سطح علمی بالایی در زمینهٔ علوم اسلامی بودند. هر خانوادهٔ دیولا در این منطقه دارای شرکت خانوادگی خاصی برای خود بود که برپایهٔ «لو» قرار داشت. «لو» واحدی کاری بود که پدر، پسران وی و دیگر وابستگان مرد خانواده را شامل می‌شد. درآمدهای حاصل از این شرکت آن‌قدر بود که پدر می‌توانست برخی از فرزندان خود را به تحصیل علوم اسلامی مشغول بدارد. بدین ترتیب بود که طبقه‌ای از علما در آشانتی شکل گرفت. علمای این منطقه که «کاراموکس» خوانده می‌شدند در زمینه‌های قرآن و تفسیر، حدیث و زندگی پیامبر تحصیل کرده بودند. هر محصل در طی ۵ تا ۳۰ سال نزد استاد واحدی در زمینهٔ این دروس تحصیل می‌کرد و با کار پاره‌وقت بر روی زمین‌های وی مخارج زندگیش را تأمین می‌نمود. او با تکمیل تحصیلاتش در آشانتی اجازه می‌یافت که عبا و عمامه بر سر بگذارد و به تدریس بپردازد. برخی از این افراد به تحصیل در سطوح

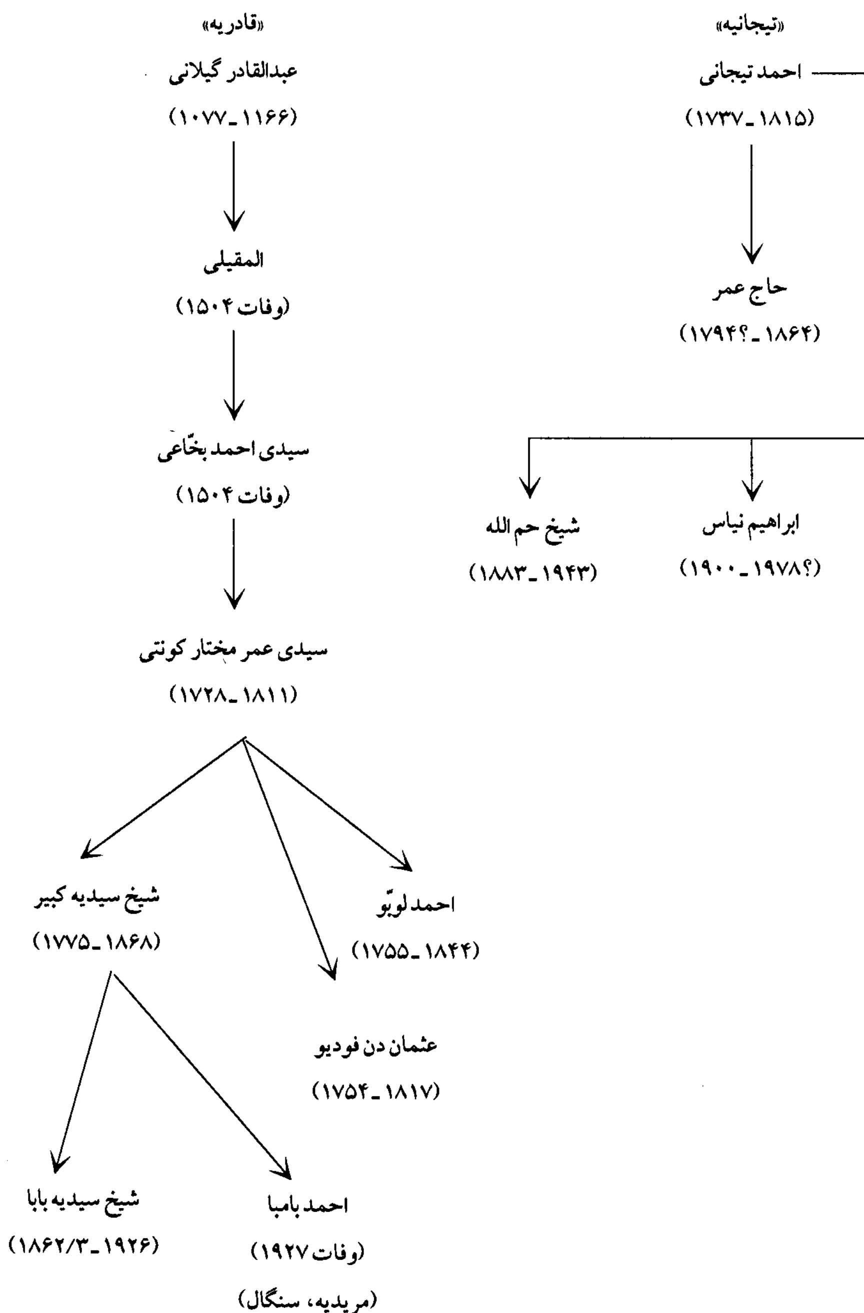
بالاتر می‌پرداختند و برخی دیگر مدارسی را در روستاهای دور افتاده تأسیس می کردند و به تدریس در آن‌ها مشغول می‌شدند. کاراموکس‌هایی که از درجهٔ علمی بالایی برخوردار بودند به عنوان امام یا قاضی محل خود برگزیده می‌شدند. تنها خاندان‌های خاصی در آشانتی بودند که علما از میان آن‌ها بر می‌خاستند. یکی از این خانواده‌ها خاندان «ساقانوقو» بود که در مناطق شمالی و غربی ساحل عاج و در بخش‌هایی از ولتای علیا پراکنده بود. احتمالاً خاندان ساقانوقو از تیمبوکتو به‌این مناطق مهاجرت کرده بود. چهرهٔ مهم این خاندان محمد مصطفی ساقانوقو (امام بوبودیولاسو) بوده است که در سال ۷-۱۷۷۶ وفات یافته است. او مبتکر نظام آموزشی خاصی بود که برپایهٔ سه اثر مهم در زمینهٔ تفسیر قرآن و حدیث قرار داشت. پسران محمد مصطفی راه او را ادامه دادند و تعالیم وی را در سراسر شهرهای غنا و ساحل عاج تبلیغ کردند. آن‌ها مدارس متعددی را در این شهرها احداث کردند و به عنوان امام و قاضی ادارهٔ امور مسلمانان این مناطق را در دست گرفتند.

در مناطق واقع در شمال و غرب غنا و ساحل عاج و در سرتاسر گینه، سیرالئون و سنگامبیا نیز جمعیت‌هایی توسط مسلمانان تشکیل یافتند. در سنگامبیا دولت‌های کوچکی وجود داشتند که تاحدودی میراث امپراتوری‌های تکرور و مالی را به ارث برده بودند. مسلمانان در درون این دولت‌ها جوامع روستایی و محله‌های شهری چندی را که از نظر سیاسی مستقل بودند بوجود آورده بودند. تا قرن هیجدهم نیز کولونی‌های بزرگی از مسلمانان در کنکان، پس کرانه‌های سیرالئون، گامبیا، فوتاجالون و فوتاتورو تشکیل یافته بودند. شهر فری تاون که در نتیجهٔ اسکان بردگان آزاد شدهٔ مسیحی بوجود آمده بود نیز در قرن نوزدهم دارای کولونی‌هایی از مهاجران دیولا و مسلمانان هوسایی و یوروبایی گردید. گروه‌های مختلف قومی مسلمان در فری تاون هریك جمعیت‌های خاصی را برای خود تشکیل داده بودند، دارای مساجد و امام‌های خاص خود بودند و منازعات داخلی خود را با میانجیگری بزرگان جمعیت خود حل و فصل می کردند. در عین حال اعضاء همهٔ این جمعیت‌ها برای تأمین هزینه‌های انجام مراسم مذهبی عمومی و دستگیری از فقرای مسلمان شهری می‌بایست مبالغی را به عنوان مالیات می‌پرداختند. همچنین شورایی متشکل از رهبران مذهبی این جمعیت‌ها ادارهٔ مسجد جامع و مدرسهٔ عالی این شهر را

برعهده داشت. این شورا همچنین وظیفهٔ برگزاری جشن‌ها و مراسم مربوط به سالگرد تولد پیامبر را برعهده داشت. مسلمانان فری تاون با وجود این که دارای قدرت سیاسی بودند اما هیچ گاه نتوانستند با هم متحد شوند و دولتی را در این منطقه تشکیل دهند. آن‌ها همچنان در قالب جمعیت‌های متعدد باقی ماندند و به سبک زندگی خاص جمعیت خود ادامه دادند.

به طور کلی در مناطق واقع در شمال و غرب غنا و ساحل عاج، گینه، سیرالئون و سنگامبیا خانواده‌های علما از اهمیت و نفوذ خاصی برخوردار بودند. خانوادهٔ جاخانکه نمونهٔ خوبی در این خصوص می‌باشد. این خانواده در شهرها و روستاهایی در فوتاجالون، بوندو، دنتیلیه، بامبوك و دیگر مناطق سنگامبیا پراکنده بود. جاخانکه‌ها که از منطقهٔ «جا» در کنار رود نیجر و منطقهٔ «جاهابا» در کنار رود بافینگ به این مناطق مهاجرت کرده بودند در قالب جمعیت‌های کشاورزی کوچکی زندگی می‌کردند و هیچگونه فعالیتی در زمینهٔ تجارت نداشتند. روستاهای مختلفی که توسط جاخانکه‌ها تشکیل یافته بودند از یکدیگر و از حکام محلی مستقل بودند. یکی از اصولی که این خانواده همواره آن‌را مدنظر قرار می‌داد دوری از سیاست بود. جاخانکه‌ها خواستار همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران بودند و از هرگونه مشارکتی در سیاست و یا جنگ امتناع می‌کردند. لذا آن‌ها هنگامی نیز که مورد حملهٔ دیگران قرار می‌گرفتند روستاهای خود را ترك می‌کردند و به مناطق امن پناه می‌بردند. روستاهای جاخانکه‌ها اغلب در زمینهٔ امور قضایی استقلال داشتند و از ارائهٔ خدمات نظامی به دولت نیز معاف بودند.

خانوادهٔ جاخانکه از نظر علمی در سطح بالایی قرار داشت و به این دلیل مورد توجه مسلمانان بود. جدّ معنوی این خانواده حاج سلیم سواری (وفات در اواخر قرن پانزدهم) بوده است. این خانواده پیرو مکتب مالکی بود اما نسبت به قواعد عرفی نیز موضع متعادلی داشت. خانوادهٔ مذکور همچنین بر لزوم اطاعت از «مرشد» یا صوفی بزرگ تأکید می‌کرد. برخی از اعضای این خانواده خواب‌ها را تعبیر می‌کردند و دعاها و حرزهایی را برای نیازمندان تهیه می‌کردند. خانوادهٔ جاخانکه همچنین در سالگرد تولد پیامبر، پایان ماه رمضان و دیگر روزهای مقدس اسلامی جشن‌هایی را به پا می‌داشت. به علاوه با وجود این که پرستش و تکریم و تقدیس مردان مقدس در آفریقای غربی معمول نبود جاخانکه‌ها معتقد



نمودار ۸. قادریه و تیجانیه در غرب آفریقا

بودند که روح این افراد از پیروان و طرفدارانشان حمایت می کنند و برای آن‌ها در نزد خدا طلب شفاعت می کنند؛ از این‌رو به‌طور کلی می توان گفت برخلاف آن‌چه که به‌نظر می‌رسد این خانواده یك خانوادهٔ صوفی مسلك بوده است.

به هر حال تا پایان قرن هیجدهم اسلام در غرب آفریقا به خوبی گسترش یافته بود. برخی از مردمان توکولوری و سنغایی، کولونی‌های تجاردیولا، برخی از شهرهای هوسانشین و همچنین طبقات حاکم دولت‌های سودان مرکزی مسلمانان این منطقه را تشکیل می‌دادند. اسلام تا این زمان همچنین جای پایی در بین ساکنین ولوف، یوروباو موسی پیدا کرده بود. گسترش اسلام در بین مردمان آفریقای غربی تا حدودی نتیجهٔ از هم پاشیده شدن جمعیت‌های کشاورزپیشهٔ سنتی این منطقه‌و تشکیل واحدهای اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی بزرگتر توسط اعضای این جمعیت‌هابود. تجارت برده و تشکیل دولت در این منطقه نیز تأثیر مثبتی در روند گسترش اسلام در این منطقه داشت. جمعیت‌هایی که دارای ارتباطات گستردهٔ تجاری بودند و یا از تمرکز سیاسی در درون خود برخوردار بودند به‌سرعت از هویتی اسلامی برخوردار شدند اما درعین حال به دلیل برخورداری نهادهای خانوادگی و روستایی از ثبات و دوام، عمیق بودن فرهنگ مذهبی مردم و برخورداری مقامات سنتی از نفوذ و قدرت بسیار اکثریت مردم آفریقای غربی همچنان غیرمسلمان باقی ماندند.

مناطق مسلمان نشین در آفریقای غربی به عنوان مراکزی برای گسترش فرهنگ اسلامی و عربی در این ناحیه عمل کردند. با ترجمهٔ متون مذهبی به زبان‌های سواحلی، ولوفی، هوسایی، سومالیایی و زناگایی در این منطقه مردم محلی با قرآن، گفته‌های پیامبر و فقه اسلامی آشنا شدند. زبان عربی نیز نفوذ خوبی بر روی زبان‌های غیرعربی آفریقای غربی برجای گذاشت. الفبای عربی به عنوان الفبای نوشتاری بسیاری از زبان‌های محلی این منطقه در آمد و لغات و کلمات بسیاری از زبان عربی وارد این زبان‌ها شدند. به علاوه زبان عربی به‌عنوان تنها زبان برای نگارش تاریخ‌های خانوادگی و ثبت حساب‌های بازرگانان، اطلاعات مربوط به مسیرهای تجاری و غیره در این منطقه تبدیل شد. این زبان همچنین به زبان تکلم نخبگان حاکم و تجار تبدیل شد و بدین ترتیب از اهمیتی بیش از پیش

برخوردار شد.

خاندان‌های کونتا، ساقانوقو، جاخانکه و دیگر خاندان‌های آفریقای غربی از طریق شبکه‌های تجاری با یکدیگر مرتبط بودند و به دلیل عضویت در انجمن قادریه و دارا بودن سنت‌های فکری ـ مذهبی مشترك روابط نزدیکی با هم داشتند. آن‌ها در عین این که دارای رژیمی سیاسی یا هویت سرزمینی مشخصی نبودند اما به‌طور کلی جامعه‌ای اسلامی را در غرب آفریقا تشکیل می‌دادند. تشکیل این جامعه به خوبی نشان داد که حتی در شرایط بی‌دولتی نیز گروه‌های مختلف اسلامی (گروه‌هایی که برپایهٔ روابط مذهبی و خویشاوندی تشکیل شده باشند) می‌توانند به هم بپیوندند و جامعهٔ اسلامی خود کفایی را بوجود بیاورند.

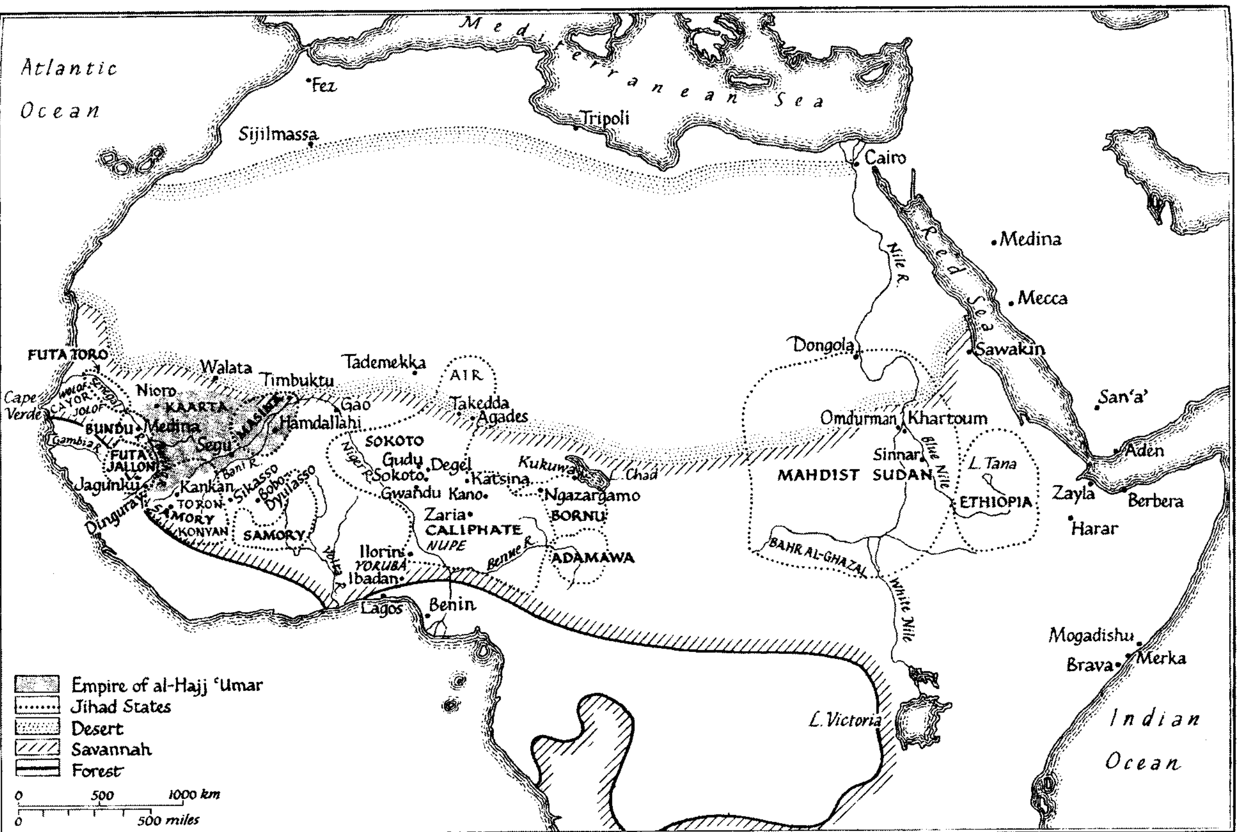
جهادهای آفریقای غربی

در حالی که تقدیر باوری در گسترش اسلام در آفریقای غربی نقش مهمی داشت جهادهای مسلمانان نیز در گسترش اسلام در این بخش از آفریقا بی تأثیر نبودند[1]. در کنار گروه‌هایی از مسلمانان که به‌طور مسالمت آمیز در این منطقه زندگی می‌کردند گروه‌های دیگری نیز وجود داشتند که سعی می‌کردند تا از طریق اقدام‌های نظامی و سرنگون کردن پادشاهان فاسد مسلمان یا غلبه یافتن بر مردمان بت پرست دولت‌های کاملاً اسلامی را بوجود بیاورند. جهادهایی که در طی دو قرن هیجدهم و نوزدهم در آفریقای غربی بوجود آمدند توسط دانشمندان و معلمان مسلمان، مبلّغان خانه‌به‌دوش و شاگردان آن‌ها، و یا توسط رهبران مذهبی جمعیت‌های تاجر پیشه و کشاورز پیشه رهبری می‌شدند. رهبران این جهادها از اصلاح طلبان مبارز قرن پانزدهم مثل مقیلی و همچنین از ادبیات اسلامی الهام گرفته بودند. البته مسافرت‌های این افراد به مکه و مدینه که باعث آشنایی آن‌ها با گروه‌های اصلاح طلب صوفیان شدند نیز نقش مهمی در روی آوردن این افراد به اقدامات نظامی داشتند.

جهادهای اسلامی غرب آفریقا از قرن شانزدهم آغاز شدند. در این قرن از موریتانی

---

۱. جهادهایی که در آفریقای غربی بوجود آمدند همه از ساختارهای اجتماعی و سنت‌های فکری مشابهی نشأت می‌گرفتند.



نقشهٔ ۲۵ . دولت‌های جهادی قرن نوزدهم

تا چاد شورش‌هایی توسط اصلاح طلبان مسلمان بوجود آمدند. در ابتدا جهادهای اسلامی به صورت پراکنده و متفرق از هم انجام می گرفتند اما به تدریج این جنبش‌ها یکدیگر را تحت تأثیر قرار دادند و به جنبش منطقه‌ای واحدی برای تشکیل دولت‌های اسلامی تبدیل شدند. جهادهای آفریقای غربی نهایتاً در اواخر قرن نوردهم توسط بریتانیایی‌ها و فرانسوی‌ها سرکوب شدند و پایان یافتند.

اولین جهادهای مهم آفریقای غربی در موریتانی و سنگامبیا (در محدودهٔ زمانی اواخر قرن هفدهم و قرن هیجدهم) به وقوع پیوستند. نخستین جهاد در موریتانی توسط مردمان بربر و علیه سلطهٔ عرب‌های بنومعقل انجام گرفت. رهبر مردمان بربر به نام ناصرالدین با محکوم کردن پادشاهان بنومعقل به خاطر قصور در انجام عبادات، معاشرت با نوازندگان و تردستان و غارت و چپاول مردم در این منطقه دست به جهاد زد. او مدعی بود از سوی خدا فرستاده شده است تا ریشهٔ ظلم را بر کند. وی که خود را امام و امیرالمؤمنین (لقب سنتی خلفای مسلمان) می نامید، از پایان جهان و ظهور مهدی خبر می‌داد و خواستار پیروی کامل طرفدارانش از تعالیم قرآن بود. ناصرالدین شورش خود را در سال ۱۶۷۳ از موریتانی جنوبی آغاز کرد اما در سال ۱۶۷۴ کشته شد و جنبش او نیز در سال ۱۶۷۷ با شکست مواجه شد. به طور کلی حاصل و ثمرهٔ جهادهای بربرهای موریتانی چیزی نبود بجز استمرار سلطهٔ نظامی قبایل عرب بر آن‌ها؛ مردمان بربر این منطقه همچنان از صحنهٔ سیاست دور نگه داشته شدند و تنها اجازه یافتند که به فعالیت‌های صرفاً مذهبی و اقتصادی بپردازند. برای مثال بربرهایی که تحت سلطهٔ عرب‌های حسانی قرار داشتند عهده دار مناسب قضاوت، معلمی و مشاوره در امور معنوی بودند و در صحنهٔ اقتصاد نیز در استخراج و عرضه نمك و صمغ، نگهداری چاه‌ها، تشکیل کاروان‌ها و پرورش دام فعالیت داشتند. درعین حال این جهادها بعدها باعث ظهور جنبش‌های تبلیغی صلح جویانه و جهادهای اسلامی در سنگال شدند.

جهادهای اسلامی سنگامبیا توسط جماعت‌های مسلمان محلی و با هدف سرنگونی پادشاهان حاکم برای تشکیل دولت‌های جدید بوجود آمدند. بنابراین جهادهای این منطقه تنها شورش‌هایی علیه فرمانروایان بت پرست نبودند. به‌طور کلی جامعهٔ سنگامبیا به سه

کاست تقسیم می گردید: اشراف حاکم که قدرتشان برپایهٔ نیروی نظامیشان قرار داشت، جمعیت‌های مسلمان، و مردمانی که در بخش کشاورزی و صنایع دستی مشغول بودند. هیچ گاه دو نفر از دو کاست مختلف نمی توانستند با هم ازدواج کنند اما با این حال اشراف حاکم و کشاورزان این اجازه را داشتند که به کاست مسلمانان بپیوندند. موضوع مهمی که همیشه در این جامعه وجود داشت تضاد و کشمکش اشراف نظامی و روحانیون مسلمان برای تصاحب رهبری سیاسی بود. اشراف با اشاره به تجارب و توانایی‌های نظامی خود مدعی رهبری بودند و نخبگان مسلمان نیز با توجه به دارا بودن علم بیشتر ادعای رهبری سیاسی را داشتند. تضاد و کشمکش بین اشراف و مسلمانان این منطقه در مصرف الکل توسط گروه اول و منع آن توسط گروه دوم نمایان بود.

افرادی که رهبری جهادهای اسلامی سنگامبیا را در دست داشتند از قشری بودند که تورودبه نامیده می‌شد. تورودبه نه یك طبقه بود و نه یك گروه قومی بلکه مجموعهٔ علما، دانشمندان، معلمان و محصلان مسلمان را در بر می گرفت. این گروه اگر چه همه به زبان فولبه سخن می گفتند اما هویت قومی یا قبیله‌ای واحدی نداشتند. برخی از افراد این گروه از طریق دسترنج شاگردان و غلامان خود و یا کمك‌های صنعتگران امرار معاش می کردند، اما بسیاری از آن‌ها درویش‌های خانه به‌دوشی بودند که از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر می‌رفتند و با کمك‌های مختصر مردم زندگی می کردند. قانون شکنان، آوارگان، و بردگان فراری نیز گاهی جذب این گروه می‌شدند و به‌عنوان عضوی از آن در می آمدند.

اولین جهادی که به رهبری تورودبه‌ها در سنگامبیا انجام شد جهاد ملك دوداسی در بوندو (در اواخر قرن هفدهم) بود که به تشکیل رژیمی اسلامی در این منطقه منجر گردید. دولتی که ملك دوداسی بوجود آورد چنان قدرتی یافت که توانست عزل و نصب رهبران روستایی را در دست بگیرد.

جهادهایی که در فوتا جالون برپا شدند کار جمعیت‌های یکجانشین مسلمانی بودند که با شبانکارگان فولانی پیوند اتحاد بسته بودند. مسلمانان و فولانی‌های فوتا جالون هر دو در قرن سیزدهم به این منطقه مهاجرت کرده بودند. هر دو گروه فوق تحت سلطهٔ زمینداران جالونکه قرار داشتند و مجبور به پرداخت مالیات‌هایی به آن‌ها بودند. لذا در قرن هیجدهم

این دو گروه که به دلیل رشد تجارت دام و پوست با اروپا ثروت خوبی کسب کرده بودند علیه زمینداران جالونکه با یکدیگر متحد شدند؛ آنان اسلام را به عنوان پرچم اتحاد و مقاومت خود علیه نخبگان جالونکه برگزیدند. بدین ترتیب در سال ۱۷۲۶ ابراهیم موسی معروف به کاراموکو آلفا (وفات ۱۷۵۱) در این منطقه دست به جهاد زد و عنوان المامی (امام) را به خود گرفت. او حمایت تبهکاران، شورشیان و بردگان جوان را جلب کرده و به جنگی طولانی علیه نخبگان حاکم دست زد. ابراهیم موسی نتوانست خود به پیروزی برسد اما جنبشی که وی به راه انداخته بود نهایتاً در سال ۱۷۷۶ تحت رهبری ابراهیم سُری (۹۳-۱۷۷۶) به پیروزی رسید. ابراهیم سُری که همانند ابراهیم موسی المامی نامیده می‌شد حکومت جدیدی را در این منطقه بوجود آورد. این حکومت به ایالت‌هایی تقسیم می‌شد و شورایی از نمایندگان این ایالت‌ها وظیفهٔ تعیین پادشاه (المامی) را برعهده داشت. المامی ازبین اخلاف ابراهیم موسی و ابراهیم سُری انتخاب می‌شد. اخلاف ابراهیم موسی اسلامی صلح طلب را ارائه می‌دادند اما اخلاف ابراهیم سُری بیشتر از سنت جهاد و تجاوز حمایت می‌کردند. این حکومت توسط فرمانداران منصوب از سوی المامی و آبادی‌های خانوادگی منطقه توسط رهبران محلی و شوراهای رئیس سفیدان اداره می‌شدند. مهمترین فعالیت حکومت مذکور جهاد بود. ازطریق جهاد، بردگان بسیاری نصیب این حکومت می‌شدند که برخی از آن‌ها صادر می‌شدند و برخی دیگر در زمین‌های کشاورزی به کار گماشته می‌شدند. نهایتاً در اثر ظهور طبقهٔ زمینداری که از اخلاف جهادگران نخستین بود و همچنین در اثر بروز کشمکش‌های شدید بین اخلاف ابراهیم موسی و اخلاف ابراهیم سُری (این کشمکش‌هابر سر جانشینی بودند) حکومت مذکورباضعف شدیدی روبرو گردیدولذادرسال ۱۸۸۱ تحت الحمایهٔ فرانسه قرار داده شد. این حکومت در سال ۱۸۹۶/۷ سلطهٔ فرانسوی‌ها بر خود را به رسمیت شناخت.

منطقه فوتاتورو، واقع در درهٔ رود سنگال، نیز کانون دیگری برای ظهور جهادهای اسلامی بود. جنبش اسلامی این منطقه که با بوندو ارتباط نزدیکی داشت کار معلمان مذهبی و درویش‌های خانه به‌دوش تورودبه بود. آن‌ها در اعتراض به اخذ مالیات‌های سنگین توسط حکومت و عدم برخورداری از امنیت در مقابل تهاجمات موریتانیایی‌ها علیه

سلسلهٔ حاکم دست به جهاد زدند. سلیمان بال (وفات ۱۷۷۶) که یکی از این افراد بود توانست حکومت مستقلی را بوجود بیاورد. پس از وی عبدالقادر (۱۸۰۶-۱۷۷۶) در رأس این حکومت قرار گرفت. عبدالقادر معلم و قاضی باسوادی بود که در ایالت کایور تحصیل کرده بود و لذا با علما و معلمان مسلمان سنگامبیا و گینه ارتباط نزدیکی داشت. دولت او موضع تهاجمی تری را در پیش گرفت و همچنین از ساخت مساجد و اسکان تورودبه ها در کنار رودخانه‌های واقع در مرز موریتانی حمایت کرد. عبدالقادر همچنین در سال ۱۷۸۶ به جهادی علیه مورها دست زد و تا سال ۱۷۹۰ مناطق والو، جولوف، و کایو را مورد حمله خود قرار داد. به علاوه وی با پیروزی در این جبهه‌ها به سنگال علیا حمله کرد و آن‌جا را نیز متصرف شد. حکومت اسلامی عبدالقادر به دنبال شکست وی در سال ۱۷۹۰ تدریجاً رو به ضعف نهاد. از این زمان به بعد تورودبه‌ها با پادشاهان پیشین این منطقه پیوند ازدواج برقرار کردند، زمین‌هایی را به تملك خود درآوردند، و تمرکز قدرت را از دست حکومت مرکزی خارج کردند. بدین ترتیب قدرت سیاسی به‌تدریج از دست المامی‌ها خارج گردید و آن‌ها فقط به‌طور صوری و اسمی در رأس حکومت باقی ماندند. در سال‌های پایانی قرن نوزدهم خاطرات پیروزی‌های اولیه باعث برانگیخته شدن جهادهای اسلامی دیگری در این منطقه خواهد شد.

سودان مرکزی نیز کانون ظهور جهادهای متعددی بود. در این منطقه نیز روحانیون و اصلاح طلبان مسلمان در آرزوی تشکیل جامعه‌ای اسلامی بر اساس زندگی پیامبر و خلفای نخستین بودند. در اواخر قرن هیجدهم و در طول قرن نوزدهم معلمان خانه‌به دوش سودان مرکزی تلاش‌های بسیاری را برای اصلاح زندگی مسلمانان و ایجاد یك جامعهٔ اسلامی واقعی در این منطقه انجام دادند. این افراد که جبرئیل بن عمر از جملهٔ آن‌ها بود با سفر به مکه و مدینه تحت تأثیر افکار اصلاح طلبانهٔ صوفیان این دو شهر قرار می گرفتند و در هنگام بازگشت به موطن خود به ترویج و تبلیغ اصول قرآن و سنت پیامبر می‌پرداختند، از حاکمیت شریعت بر جامعه حمایت می کردند، و مردم را به تلاش جهت دستیابی به صفا و پاکی درونی تشویق می‌نمودند. آن‌ها همچنین نظریهٔ جهاد دوگانه را مورد تبلیغ و ترویج قرار می دادند: یکی جهاد درونی یعنی جهاد علیه فساد و زشتی‌های درون، و دیگری جهاد

بیرونی، یعنی جهاد علیه شاهان بت پرست، حکام مسلمان فاسد، و علمای سرسپرده؛ جهاد درونی باید مقدم بر جهاد بیرونی باشد. معلمان مسلمان این منطقه همچنین مسألهٔ «هجرت» را مطرح کردند و مهاجرت به یك جامعه اسلامی راستین و جهاد با نام خدا را به‌عنوان دو وظیفهٔ اولیهٔ هر مسلمان معرفی کردند. آن‌ها همچنین قرائتی مطلق گرایانه و حکومت مدارانه از اسلام را ارائه دادند. از نظر آن‌ها اسلام به عنوان تنها پدیدهٔ حاکم بر زندگی اجتماعی و فردی مسلمانان تلقی می‌شد و دینی منحصر به فرد و غیر قابل قیاس با فرقه‌ها و ادیان آفریقایی تلقی می‌شد. به‌علاوه مسلمانان غرب و مرکز آفریقا بر این باور بودند که قرن سیزدهم هجری قمری (مطابق با قرن نوزدهم میلادی) قرن پیروزی اسلام بر جهان کفر خواهد بود. آن‌ها اعتقاد داشتند این قرن عصر حکومت آخرین خلیفهٔ تکرور ـ خلیفه دوازدهم که پس از وی مهدی خواهد آمد می‌باشد. این قرن، قرن ظهور پیام آوران مهدی و خود مهدی تلقی می‌شد.

عثمان دن فودیو (۱۸۱۷ـ۱۷۵۴) مهمترین رهبر اصلاح طلب آفریقای غربی بود. او که در یکی از خانواده‌های توروده به دنیا آمده بود در منطقهٔ هوسا از موقعیت و نفوذ خوبی برخوردار بود. او در برابر فساد شدیداً از خود مخالفت نشان می‌داد و از جهاد علیه ظلم و فساد حمایت می‌کرد. وی نزد جبرئیل بن عمر به تحصیل پرداخت و در سال ۱۷۷۴/۵ فعالیت‌های تبلیغی خود را در آفریقا آغاز کرد. او از محلی به محل دیگر می‌رفت و به عنوان یك «ملاّم» (دانشمند مذهبی) خانه به دوش افکار خود را تبلیغ می‌کرد. عثمان برای مدتی در قلمرو دولت هوسایی گوبیر و تحت حمایت آن زندگی کرد اما نهایتاً با اعلام سرخوردگی خود و ناتوانی در وادار کردن پادشاهان هوسایی برای عمل به اسلام از دربار این حاکم بیرون آمد و با ناامیدی به جمع پیروان خود در دگل پیوست.

سنت اصلاح طلبی عثمان تا حدودی از افکار علمای متقدم آفریقایی نشأت می‌گرفت. یکی از این افراد مقیلی بود. مقیلی که در قرن پانزدهم می‌زیست فساد و اعمال غیر اسلامی دولت‌های اسلامی آفریقای غربی را شدیداً به باد انتقاد می‌گرفت. او با أخذ مالیات‌های غیر قانونی و مصادرهٔ اموال شخصی توسط این دولت‌ها مخالفت می‌کرد و از مجاز بودن بت‌پرستان برای انجام آئین‌های دینی خود و همچنین از حضور ملام‌های

رشوه گیر و کم سواد در دربارها ناراضی بود. مقیلی همچنین خواستار اجرای قواعد فقه اسلامی توسط این پادشاهی‌ها بود. او به علاوه مفهوم «مجدد» را در آفریقای غربی ارائه کرد. عثمان نیز به تقلید از وی پادشاهان هوسایی را به دلیل أخذ مالیات‌های غیر عادلانه، مصادرهٔ اموال، خدمت اجباری افراد در ارتش، رشوه خواری و هدیه گیری به باد انتقاد گرفت. او همچنین از آن‌ها به دلیل مجاز شمردن چندگانه پرستی و پرستش بت‌ها انتقاد کرد. اعتقاد پادشاهان هوسایی به طلسم، پیشگویی و تردستی نیز از دیگر ایرادهایی بود که عثمان به آن‌ها می گرفت. سنت اصلاح طلبی عثمان همچنین تا حدودی از فقه مالکی مایه می گرفت؛ فقه مالکی از تیمبوکتو و بورنو به سودان مرکزی رسیده بود. مخالفت عثمان با آداب و رسوم بت‌پرستان، معاشرت آزادانهٔ زن و مرد، رقصیدن در مراسم‌های عروسی و روال معمول تقسیم میراث در بین ورثه همه ناشی از پیروی وی از فقه مالکی بودند.

عثمان به دلیل آشنایی عمیق با فقه اسلامی و دارا بودن تألیفات متعدد (به زبان‌های عربی و فولبه‌ای) در پادشاهی گوبیر از نفوذ خوبی برخوردار بود. وی دارای دستاوردهای عرفانی متعددی نیز بود. او در سال ۱۷۸۹ به بینش عرفانی دست یافت و به دنبال آن از توانایی انجام معجزه برخوردار شد (به ادعای خودش) و صاحب ورد عرفانی خاص خود گردید. بعدها نیز وی مدعی شد که به بینش‌های عرفانی عبدالقادر گیلانی، مؤسس فرقهٔ قادریه دست یافته است و عروج به آسمان را نیز تجربه کرده است. از آن پس وی امام اولیاء نامیده شد و به شمشیر حقیقت معروف شد. تألیفات دینی عثمان به‌طور کلی دربارهٔ دو مفهوم «مجدد» و «هجرت»، دربارهٔ نقش علما در آموزش اسلام راستین و یا دربارهٔ نقش عقل و اجماع در استخراج قواعد فقهی بودند. وی همچنین رساله‌های متعددی را در خصوص نظریات سیاسی، زندگینامه‌ها، تاریخ‌ها و غیره به نگارش درآورد. بسیاری از مردم او را به عنوان مهدی و کامل کنندهٔ کار پیامبران تلقی می کردند.

عثمان به دلیل تأکید بر اجرای عدالت و اصول اخلاقی سخت مورد توجه افراد رانده شده از جامعهٔ هوسا قرار داشت. در عین حال بیشتر حامیان وی در بین مردمان شبانکارهٔ فولانی قرار داشتند. فولانی‌ها که پرورش دهندهٔ حیوانات اهلی بودند در قبال استفاده از رودخانه‌ها و زمین‌های چراگاهی که در کنترل کشاورزان بودند مبالغی را به عنوان مالیات به

آن‌ها پرداخت می کردند. کشاورزان هوسا، بردگان فراری و مبلّغان خانه به دوش نیز از جمله دیگر حامیان عثمان و تعالیم وی بودند.

در سال ۱۸۰۴ تضاد بین عثمان و پادشاهان گوبیر جنبهٔ عملی به خود گرفت. در این سال پادشاهان گوبیر مسلمانان را از بر سر گذاشتن عمامه و استفاده از روبنده (توسط زنان) منع کردند، گروش به اسلام را ممنوع اعلام کردند، و دستور دادند که تازه مسلمانان به دین پیشین خود بازگردند. لذا عثمان اعلان هجرت کرد و از دگل به گودو مهاجرت نمود. او در گودو به عنوان امام، امیرالمؤمنین و «سارکین موسولمی» - رهبر جامعهٔ مسلمانان - برگزیده شد. عثمان در آن‌جا اعلام جهاد کرد و با جنگ‌هایی که علاوه بر مسلمانان فولانی‌ها نیز در آن مشارکت داشتند توانست تا سال ۱۸۰۸ پادشاهی‌های گوبیر، کانو، کتسینا و دیگر دولت‌های هوسا را به تصرف خود درآورد. او سپس مناطق جنوبی دریاچهٔ چاد، نوپه و یوروبالند را متصرف شد. خلاصه این که تا سال ۱۸۳۰ بیشتر مناطق نیجریهٔ شمالی و کامرون شمالی تحت کنترل جهادگران پیرو عثمان درآمدند.

رژیمی که عثمان در مناطق تحت تصرف خود پایه گذاری کرد به عنوان رژیم خلافتی سوکوتو شناخته می‌شود. عثمان در این رژیم خلیفه و فرزندش محمد بلّو (مستقر در سوکوتو) به همراه برادرش عبداللّه (مستقر در گواندو) نایبان وی محسوب می‌شدند. عثمان پس از مدتی صرفاً به تدریس و تألیف روی آورد و در سال ۱۸۱۷ محمد بلّو جانشین وی شد.

رژیم سوکوتو در حقیقت آمیزه‌ای از حکومت اسلامی و نظام سلطنتی هوسایی بود. با بر تخت نشستن محمد بلّو بُعد اسلامی رژیم سوکوتو تقویت شد. او افرادی را به عنوان قاضی، بازرس بازار و امام جماعت منصوب کرد و نظام مالیاتی دوران کلاسیك اسلامی را پیاده کرد (أخذ خراج یعنی مالیات بر درآمدهای حاصل از زمین و أخذ جزیه یعنی مالیات سرانه از غیر مسلمانان). او همچنین در تلاش برای شهر نشین کردن چادر نشینان گاوچران فولانی و اجرای قواعد فقه اسلامی در خصوص آن‌ها این افراد را یکجا نشین کرد و آن‌ها را به پرورش گوسفند و بز وادار نمود. در زمان محمّد بلّو همچنین مدارس و مساجدی احداث شدند تا اسلام را به توده‌های مردم آموزش دهند. دولت سوکوتو همچنین در دوران

محمّد بلّو و جانشینانش از دانشمندان دینی (ملام‌ها) حمایت می کرد. برخی از ملام‌ها به عنوان مدیر و مشاور در دستگاه سلطنتی خدمت می کردند اما برخی دیگر از پذیرش هر گونه قدرت و مقام دنیوی اجتناب می کردند و در بین مردم عادی مشغول زندگی بودند. تقویت موقعیت فقه اسلامی در سرزمین هوسا و خلق آثار متعدد در خصوص کلام، حقوق، طالع‌بینی و شعر به زبان هوسایی از جملهٔ نتایج تشکیل رژیم سوکوتو بودند. در دوران این رژیم، صوفیگری نیز در سرزمین هوسا گسترش یافت و جامعهٔ هوسا به عنوان عضوی از جهان اسلام در آمد. در این دوران کانو به مرکزی برای تدریس فقه اسلامی، زاریا به مرکز مهم آموزش صرف و نحو عربی، و سوکوتو نیز به مرکز مهم آموزش عرفان اسلامی تبدیل شد. علمای سوکوتو عمدتاً پیرو فرقهٔ قادریه بودند. البته در دهه ۱۸۳۰ فرقهٔ تیجانیه نیز توسط حاج عمر وارد این منطقه شد و طرفدارانی پیدا کرد.

سوکوتو در قالب چند امارت که هر کدام تحت کنترل یك «امیر» قرار داشتند اداره می‌شد. امیرها از سوی خلیفه منصوب می‌شدند و در برابر او مسؤول و پاسخگو بودند. بسیاری از امارت‌های سوکوتو شبیه دولت‌های پیشین هوسایی بودند. درواقع نظام اداری و تشکیلاتی این امارت‌ها شبیه نظام اداری و تشکیلاتی دولت‌های هوسایی بود. قدرت امیرهای سوکوتو برپایهٔ نیروهای نظامی آن‌ها قرار داشت. اما درعین حال خانواده‌های فولانی و ملام‌ها نیز امیرها را در ادارهٔ قلمروشان یاری می‌دادند. مناطق روستایی امارت‌ها به فیف‌هایی تقسیم می‌شدند که برخی تحت کنترل امیر و برخی دیگر تحت کنترل رهبران محلی فولانی قرارداشتند. رهبران محلی فولانی به وسیلهٔ نایبان و گماشتگان خود و یا از طریق رهبران صنعتگران روستایی بر فیف‌های خود کنترل داشتند. به‌طور کلی بیشتر قسمت‌های پادشاهی سوکوتو تحت کنترل فیفداران و رهبران محلی قرار داشتند. این بدان معنا بود که قوانین و دستورات اسلامی در اکثر امارات ندرتاً به اجرا در می آمدند و حتی در اماراتی اصول اسلامی نیز زیر پا گذاشته می‌شدند. از این‌رو می‌توان گفت که امارت‌های سوکوتو اشکال تعدیل شده‌ای از دولت‌های هوسایی پیشین بودند.

اقتصاد حکومت سوکوتو برپایهٔ مزارع و کشتزارهایی قرار داشت که بردگان در آن‌ها کار می کردند. کشتزارهای حکومتی که بعد از سال ۱۷۶۰ (و مجدداً بعداز جهاد سال‌های

۱۸۰۴ـ۸) بیش از پیش گسترش یافتند مجموعاً به‌عنوان پایگاهی کشاورزی و صنعتی برای رژیم عمل می کردند. کتان، نیل، غلات، برنج، توتون و تنباکو، و کولا از جمله محصولاتی بودند که در این کشتزارها تولید می‌شدند. صنایع تولید منسوجات و نیل نیز در این کشتزارها یافت می‌شدند. کشتزارهای مذکور تا قرن نوزدهم درآمدهای سرشاری را عاید حکومت می کردند اما در این قرن با برقراری سلطهٔ استعمار بر سوکوتو و مبارزهٔ جهانی با برده‌داری اقتصاد کشاورزی این منطقه از هم متلاشی شد.

جهاد عثمان تنها محدود به دولت سوکوتو نبود بلکه از این منطقه به بورنو، حوزهٔ دریاچهٔ چاد، نیجریهٔ جنوبی نیز سرایت کرد و همچنین باعث ظهور جهادهایی در سودان غربی و سنگامبیا شد. در قرن هفدهم بورنو شاهد شورش فولانی‌هایی بود که از ظلم و ستم‌های زمینداران به تنگ آمده بودند. آنان در این قرن تحت تأثیر نهضت عثمان علیه حکومت بورنو به پاخاستند اما نهایتاً پادشاهان این منطقه با احیای هویت اسلامی خود توانستند آن‌ها را ناکام بگذارند. کانمی که یکی از ملام‌های نگالا بود نقش مهمی در پیروزی حکومت بورنو بر فولانی‌ها داشت. او پس از این واقعه به قدرتمندترین فرد در بورنو تبدیل شد. کانمی در سال ۱۸۱۴ شهری را با نام «کوکاوا» احداث کرد و ادارهٔ آن‌را در دست گرفت. وی سپس قلمرو خود را گسترش داد، گماشتگانی را برای خود منصوب کرد، و مدعی پادشاهی بورنو شد. بااین حال وی نتوانست حکومت بورنو را سرنگون کند و این کار توسط پسرش انجام گرفت. کانمی معتقد بود جهاد علیه دیگر مسلمانان چه خوب و چه بد درست نمی‌باشد.

هنگامی که کانمی از دنیا رفت (۱۸۳۷) پسرش «عمر» جانشین وی شد. عمر توانست کنترل مستقیم پادشاهی بورنو را در دست بگیرد و بدین ترتیب سلسله و دولت اسلامی جدیدی را در این منطقه پدید بیاورد. این رژیم برپایهٔ طبقه‌ای متشکل از خانوادهٔ سلطنتی، درباریان، و اشراف تشکیل شده بود. این رژیم که افرادی را به‌عنوان قاضی و امام برای ادارهٔ امور قضایی و عبادی مردم منصوب می کرد مدعی بود همانند رژیم خلافتی سوکوتو رژیمی اسلامی می‌باشد. رژیم عمر دارای یك نظام اداری دوگانه بود: نظامی برای کنترل گروه‌های طایفه‌ای و انجمن‌های قومی و شغلی، و نظامی دیگر برای کنترل قلمرو

حکومت. وجود دو نظام گروهی و سرزمینی در کنار هم دلالت بر در حال گذر بودن جامعهٔ بورنو از جامعه‌ای طایفه‌ای ـ خانوادگی به یك جامعهٔ یك‌پارچه داشت.

در منطقهٔ جنوب دریاچهٔ چاد «مودیبو آداما» (وفات ۱۸۴۷) با کسب مشروعیت از عثمان، توانست دولتی اسلامی را در فومبینا پایه گذاری کند. این رژیم علاوه بر برخورداری از حمایت رژیم سوکوتو مورد حمایت شبانکارگان فولانی که به اسلام گرویده بودند نیز قرار داشت. آداما با دعوت از علمای مسلمان به این منطقه و اعطای مناصب اداری به آن‌ها موقعیت حکومت خود را بیش از پیش تقویت کرد. پادشاهان پس از وی نیز بر برتری فقه اسلامی در برابر همه چیز تأکید کردند و نظام قضایی خاصی را پدید آوردند که در آن احکام صادره از سوی دادگاه‌های محلی توسط پادشاه، و احکام صادره توسط پادشاه در سوکوتو قابل استیناف و تجدید نظر بودند.

نهضت عثمان همچنین به گسترش اسلام در نیجریهٔ جنوبی و افزایش نفوذ مسلمانان در این منطقه کمك شایانی کرد. قبلاً در جریان دو قرن شانزدهم و هفدهم تجار مسلمانی از بورنو، سنغای، و سرزمین هوسا به یوروبالند (واقع در نیجریهٔ جنوبی) مهاجرت کرده بودند و با تلاش‌های خود برخی از یوروباهای این شهر را مسلمان کرده بودند. با کمك رژیم سوکوتو مسلمانان این شهر توانستند کنترل ایلورین را که مرکز مهم سکونت مسلمانان در نیجریهٔ جنوبی بود در دست بگیرند. در دیگر شهرهای نیجریهٔ جنوبی نیز مسلمانان توانستند با جلب نظر نخبگان این شهرها محله‌های مسلمان نشینی را پدید بیاورند. بردگان آزاد شدهٔ سیرالئونی وبرزیلی نیز که در لاگوس زندگی می کردند به اسلام گرویدند ویك جمعیت اسلامی را دراین منطقه تشکیل دادند. جمعیت‌های مسلمان در نیجریهٔ جنوبی تحت رهبری امامان قرار داشتند؛ امامان در این منطقه امامت نمازهای جماعت، ادارهٔ جشن‌ها، و میانجیگری در هنگام بروز اختلافات را بر عهده داشتند.

در منطقهٔ آیر، واقع در شمال سوکوتو نیز رژیم سوکوتو از جهاد محمد جیلانی (۱۸۴۰ـ۱۷۷۷)، عضو یکی از خانواده‌های مذهبی طوارق در این منطقه حمایت کرد. محمد اصلاح طلبی بود که آثار مقیلی را مطالعه کرده بود و تشکیل دولتی اسلامی را در آیر در سر می‌پروراند. به‌طور کلی نهضت عثمان باعث برانگیخته شدن تمایل شدیدی در بین

خانواده‌های مذهبی طوارق برای ایجاد یك دولت اسلامی مستقل در این منطقه گردیده بود: دولتی که طوارق را یکجانشین و شهرنشین کند، زندگی آن‌ها را بر طبق و اساس قرآن قرار دهد، عدالت و برابری را در بین قبایل برقرار کند، زنان را به خانه‌ها ببرد، و آواز خواندن و طبل زدن را ممنوع کند.

در ماسینا نیز عثمان، احمد لوبّو را که یك دانشمند فولانی بود به جهاد علیه رهبران روح باور این منطقه بر انگیخت. احمد لوبّو مورد حمایت دانشمندان طایفهٔ خود، بردگان، و ماراکا (یك طایفهٔ محلی تاجر پیشه) قرار داشت. وی با رهبری نیروهای فولانی توانست در سال ۱۸۱۶ رژیم بامبارا را سرنگون کند و حکومتی اسلامی را در منطقهٔ ماسینا بوجود بیاورد. این حکومت که پایتخت آن در شهر «حمداللهی» (احداث در سال ۱۸۲۱) قرار داشت تا سال ۱۸۶۲ بیشتر دوام نیاورد. احمد در این حکومت امیرالمؤمنین نامیده می‌شد. او برای هر ایالت فردی رابه عنوان فرماندار وفرددیگری را به عنوان قاضی منصوب می‌کرد. قدرت رژیم احمد برپایهٔ ارتش شدیداً سازمان‌یافته‌ای قرار داشت که دارای انبارهای غله مخصوص به خود بود. احداث این انبارها باهدف تأمین آذوقهٔ سربازان و پیشگیری از دست اندازی آن‌هابه اموال و املاك مردم انجام گرفته بود. شورایی از معلمان مذهبی نیز در این حکومت وجود داشت که طرف شور پادشاه در هنگام تصمیم گیری‌ها قرار می‌گرفت. اعضای این شورا اگرچه خود از هیچ قدرت و مقام اجرایی برخوردار نبودند اما وابستگان و خویشاوندان آن‌ها در دستگاه‌های اجرایی محلی حضور پررنگی داشتند. احمد لوبّو سعی کرد جامعه‌ای اسلامی را در ماسینا بوجود بیاورد. در راستای همین هدف وی فولانی‌های بت‌پرست را ملزم به پذیرش اسلام کرد و مجموعهٔ قوانین جدیدی را ارائه کرد که در آن محدودیت‌های بیشتری برای زنان در نظر گرفته شده بود و طالع‌بینی، استعمال توتون و تنباکو، و روسپیگری ممنوع اعلام گردیده بود.

جهادهایی که در سودان مرکزی به وقوع پیوستند به‌طور غیر مستقیم باعث ایجاد موج جدیدی از جهادهای اسلامی در سنگامبیا شدند. حاج عمر (۱۸۶۴-۱۷۹۴؟) در قرن نوزدهم تحت تأثیر فوتاتورو و سوکوتو به جهادی در سنگامبیا دست زد. وی در فوتاتورو دیده به جهان گشود، در سال ۱۸۲۶ به مکه سفر کرد، در آن‌جا به عضویت فرقهٔ تیجانیه

در آمد، و باعنوان خلیفهٔ این فرقه به محل تولد خود باز گشت. او سپس از سال ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۷ در سوکوتو زندگی کرد و با یکی از دختران محمد بلّو ازدواج کرد. در سال ۱۸۴۰ نیز حاج عمر به جاگونکو، واقع در مرزهای فوتاجالون مهاجرت کرد و به تبلیغ در بین مردم محلی این منطقه پرداخت. با این حال در سال ۱۸۵۱ در اثر تشدید تنش بین رهبران فوتاجالون حاج عمر جاگونکو را نیز ترك کرد و در دینگیری اقامت گزید. وی در دینگیری دورهٔ مبارزاتی زندگی خود را آغاز کرد. او در این منطقه طرفداران خود را در قالب ارتشی حرفه‌ای، مجهز به سلاح‌های فرانسوی سازماندهی کرد و بالاخره در سال ۱۸۵۲ به جهادی همه گیر علیه مردمان بت پرست، مسلمانان خطاکار، و متجاوزان اروپایی دست زد.

حاج عمر مدعی بود که دارای نیروهای شخصی فراطبیعی می‌باشد. او معتقد به لزوم پیروی از یك مکتب فقهی خاصی نبود بلکه وی از اجتهاد شخصی در احکام اسلامی طرفداری می کرد. حاج عمر تأکید داشت که لزومی ندارد انسان مسلمان عضو یك مکتب فقهی باشد بلکه او باید از هدایت‌ها و ارشادهای شیخ صوفیگری پیروی و مطاوعت کند (از نظر او تعالیم این افراد کاملاً با فقه اسلامی مطابقت داشت). حاج عمر همچنین القاب امیرالمؤمنین، خلیفه (جانشین پیامبر)، مجدد (احیاگر اسلام)، قطب، و وزیر مهدی را به خود نسبت می داد. به علاوه وی مدعی بود که از «استخاره» یعنی هدایت‌های الهی در هنگام رویاروئی با مشکلات برخوردار است. حاج عمر همچنین ادعا داشت امور معنوی و دنیوی مردم باید تماماً در دست وی باشد. او که عضو فرقهٔ تیجانیه بود همهٔ رژیم‌های اسلامی موجود را نامشروع تلقی می کرد و خود را به‌عنوان شیخ و ناجی مسلمانان معرفی می نمود.

حاج عمر در فوتاتورو (محلی که قبلاً تلاش‌های مسلمانان برای تشکیل دولت اسلامی در آن عقیم گذاشته شده بود) مورد توجه خاصی قرار داشت. اولین دلیل توجه مردم به وی نارضایتی آن‌ها از نخبگان نظامی بود. طرفداران حاج عمر او را المامی (امام) و زنده کنندهٔ انقلاب‌های قرن هیجدهم تلقی می کردند. اشخاصی که فاقد طایفه و خانوادهٔ مشخصی بودند نیز در جستجوی هویتی اجتماعی و دستیابی به فرصتی برای پیروزی علیه نخبگان حاکم به گروه حاج عمر پیوسته بودند.

جهاد حاج عمر با فتح فوتاتورو در سال ۱۸۵۶ آغاز گردید. پس از فتح فوتاتورو او با

فرانسوی‌ها که تلاش می‌کردند سلطهٔ تجاری خود بر رود سنگال را برقرار کنند درگیر شد. اما در سال ۱۸۵۷ فرانسوی‌ها توانستند نیروهای حاج عمر را در منطقهٔ مدینه شکست دهند و درهٔ سنگال را به روی آن‌ها ببندند. از این‌رو نهایتاً حاج عمر در سال ۱۸۶۰ مجبور به امضای پیمانی با فرانسوی‌ها شد که بر اساس آن حوزهٔ نفوذ فرانسوی‌ها در فوتاتورو را به رسمیت شناخت و در عوض فرانسوی‌ها نیز با حملهٔ وی به دولت‌های بامبارایی «کاآرتا» و «سگو» موافقت کردند. پس از آن حاج عمر و طرفدارانش برای گسترش قلمرو خود به منطقهٔ مسلمان نشین ماسینا، واقع در کنار خم رود نیجر حمله کردند. دشمنان وی به رهبری احمد کونتا بخّاعی (از فرقهٔ قادریه) این جنگ را به عنوان جنگ مسلمان علیه مسلمان محکوم کردند و برای مقابله با وی دولت‌های محلی از جمله دولت ماسینا و دولت تیمبوکتو را با هم متحد کردند. نهایتاً حاج عمر در سال ۱۸۶۴ از این اتحاد شکست خورد و در همین سال نیز کشته شد، اما طرفدارانش حمداللهی را به تصرف خود در آوردند و مقرّ دولت وی را به این منطقه منتقل کردند.

دولت حاج عمر رسماً دولتی اسلامی بود و رقص، استفاده از توتون و تنباکو، سحر، بت پرستی، و اجرای آئین‌های مذهبی مشرکان در آن ممنوع اعلان شده بود. حاج عمر و پیروانش نه تنها تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاح طلبانهٔ آفریقای غربی قرار گرفته بودند بلکه همچنین از تعالیم و نهضت‌های اصلاح طلبی که بر اهمیت اطاعت از احکام اسلامی تأکید می‌کردند نیز تأثیر شدیدی پذیرفته بودند. علی‌رغم این، دولت حاج عمر در دنیای عمل چندان اسلامی نبود. انجام حملات تجاوزگرانه و به بردگی کشیدن افراد مهمترین کار ویژهٔ این دولت بود. سنت جهاد در این دولت به ابزاری برای به استثمار کشیدن ساکنان نواحی اطراف تبدیل شده بود. این دولت نهایتاً در سال ۱۹۸۳ سرنگون گردید و جذب امپراتوری در حال گسترش فرانسه در آفریقای غربی شد.

بعد از کشته شدن حاج عمر جهادهای دیگری در سایر بخش‌های سنگامبیا شعله‌ور شدند. از اواسط قرن نوزدهم تا اواخر این قرن ولوفهای مسلمان سنگال به جهادهای متعددی دست زدند که هر کدام منشأ تحولاتی گردیدند. معلمان مسلمان بربر و توکولور در قرن هیجدهم فعالیت‌های تبلیغی خود در ایالت‌های «والو» و «کایور» را آغاز کردند.

آن‌ها به دلیل داشتن سواد و حرزهای سحرآمیز مورد احترام مردم این مناطق قرار داشتند. در قرن نوزدهم نیز در اثر مبارزه با تجارت برده و رشد صنایع تولید روغن بادام زمینی و صابون نفوذ مسلمانان در این مناطق بیش از پیش افزایش یافت. در اثر توسعهٔ این صنایع قدرت سیاسی و اقتصادی کشاورزان مسلمان در برابر نخبگان نظامی حاکم (تیئدوها) افزایش پیدا کرد و در نتیجه اسلام به پرچم مقاومت کشاورزان علیه تیئدوها و محور اتحاد کشاورزان با تجار تبدیل شد.

بزرگترین جهاد سنگامبیا در قرن نوزدهم جهادی بود که توسط «مابا» (۱۸۰۹-۶۷) رهبری می‌شد. پیروان مابا با شورش علیه سلطهٔ تیئدوها در سراسر سنگامبیا به راه افتادند، روستاهایی را سوزاندند، بت‌پرستان بسیاری را کشتند، و تعدادی از دشمنان خود را نیز به بردگی کشیدند. البته «مابا» هیچگاه خودش مشارکت فعالانه‌ای در این تجاوزات نداشت و نهایتاً نیز از فعالیت‌های سیاسی کناره گرفت. پیروزی‌های نیروهای مابا باعث برانگیخته شدن شورش‌های اسلامی دیگری در سنگامبیا شدند. مناطقی که مابا تصرف کرده بود پس از وی بین رهبران نظامی وی تقسیم شدند. یکی از این افراد «لات دیور» پادشاه مسلمان کایور بود که از سال ۱۸۷۱ تا سال ۱۸۸۳ تلاش‌هایی را برای تشکیل دولتی اسلامی در سنگامبیا انجام داد اما در برابر فرانسوی‌ها شکست خورد و در سال ۱۸۸۶ توسط آن‌ها کشته شد. به طور کلی جهادهایی که از اواسط قرن نوزدهم تا اواخر این قرن در سنگامبیا به وقوع پیوستند منجر به تشکیل دولت اسلامی فراگیری در این منطقه نشدند اما در نتیجهٔ این جهادها ولوف‌های بت پرست بسیاری به اسلام گرویدند.

در قرن نوزدهم همچنین اسلام در مناطق بدون دولت ولتای شمالی، ساحل عاج، و گینه گسترش یافت. جهادی که توسط «موری-اوله سیسه» در گینه برپا شد مهمترین جهاد در این بخش از آفریقا بود. موری-اوله که در فوتاجالون تحصیل کرده بود راهزنان، ولگردها، و دیگر افراد بی اصل و نسب را گرد هم جمع کرد، باکمك آن‌ها شهر «مدینه» را احداث کرد، دولتی را در این شهر تشکیل داد، و در سال ۱۸۳۵ به جهادی در منطقهٔ تورون و کونیان دست زد. او نهایتاً در سال ۱۸۴۵ کشته شد و یك ماجراجوی محلی به نام ساموری توره جانشین وی شد. ساموری که در سال ۱۸۳۰ در یك خانوادهٔ دیولا متولد شده بود

سال‌ها در دولت مدینه خدمت کرده بود و در طی این مدت همواره سعی می کرد تا قدرت نظامی خود را افزایش دهد. او در سال ۱۸۷۱ کنترل درهٔ رودخانهٔ میلو را در دست گرفت، در سال ۱۸۸۱ کنکان را متصرف شد، و تا سال ۱۸۸۳ توانست کلیهٔ رهبران محلی مناطق واقع در جنوب غربی دولت حاج عمر را تحت کنترل خود درآورد. به دنبال این پیروزی‌ها ساموری حکومت جدیدی را با نام حکومت پادشاهی واسولو بوجود آورد.

این دولت جدید توسط خود ساموری و گروهی از خویشاوندان و وابستگانش اداره می‌شد. سرپرستی دو دستگاه بایگانی و خزانه داری و همچنین ادارهٔ امور قضایی، مذهبی، و روابط خارجی در این دولت همه در دست خویشاوندان و وابستگان ساموری قرار داشتند. ارتش در این دولت نهاد مهمی محسوب می‌شد و ساموری برای تجهیز آن اسب‌ها و سلاح‌های بسیاری را خریداری کرد و تلاش نمود تا این دستگاه را همواره مدرن نگه دارد. ساموری در ابتدا رهبران محلی را به‌عنوان خراجگزاران خود در قدرت باقی گذاشت اما بعد از سال ۱۸۷۸ آن‌ها را از صحنهٔ قدرت کنار گذاشت و به جای آن‌ها فرمانداران منصوب از سوی خود را قرار داد؛ اینان که فرماندهان نظامی ارتش بودند از طریق أخذ مالیات از مردم، هزینه‌های اجرایی منطقهٔ تحت ادارهٔ خود را تأمین می کردند. در دههٔ ۱۸۸۰ ساموری همچنین تلاش کرد تا رژیم خود را به رژیمی اسلامی تبدیل کند. وی در سال ۱۸۸۴ لقب المامی را برای خود برگزید، مدارسی را احداث کرد، مصرف الکل را ممنوع اعلان کرد، و طرفداران خود را به خواندن نماز ملزم نمود. به‌علاوه او باغ‌های مقدس بت‌پرستان و نمادهای فرقه‌ای آن‌ها را از بین برد و پرستش بت‌ها را ممنوع اعلان نمود. همچنین وی معلمان و مردان مقدس مسلمان را به مناصبی در مناطق غیرمسلمان‌نشین منصوب کرد تا در کنار انجام وظایف اجرایی خود به ترویج اسلام و تقویت موقعیت شریعت در آن مناطق بپردازند. نهایتاً نیز وی مردمان بت پرست را به پذیرش اسلام ملزم کرد. تجار دیولا از جمله حامیان ساموری بودند. آن‌ها اگرچه نقش مهمی در تشکیل رژیم ساموری نداشتند اما پس از بوجود آمدن این رژیم و بذل توجه آن به تجارت به حامیان مهم آن تبدیل شدند. در عین حال سیاست‌های مذهبی ساموری منجر به بروز شورش‌هایی در سال ۱۸۸۸ گردیدند که در نتیجهٔ آن‌ها وی اجباراً به انجمن‌ها و

فرقه‌های مختلف بت‌پرستان مجدداً اجازه فعالیت داد.

ساموری نهایتاً با شکست در مقابل فرانسوی‌ها مجبور به ترك امپراتوری خود شد و در ولتای علیا و ساحل عاج مستقر گردید و دولت جدیدی را در این منطقه تشکیل داد. وی در این منطقه نیز با حملات فرانسوی‌ها و بریتانیایی‌ها مواجه شد و بالاخره نیز با شکست از نیروهای فرانسه در سال ۱۸۹۸ اسیر و به دنبال آن تبعید گردید. وی در سال ۱۹۰۰ در تبعید از دنیا رفت.

با شکست ساموری عصر جهادهای آفریقای غربی (قرون هیجدهم و نوزدهم) نیز پایان یافت. موج جهادهای آفریقای غربی از موریتانی و سنگامبیا در قرن هفدهم آغاز شد و به سراسر گینه و آفریقای سودانی سرایت کرد. جهادهای آفریقای غربی در واقع شورش‌هایی بودند که توسط معلمان مسلمان و پیروان آن‌ها علیه نخبگان نظامی حاکم بوجود آمدند. فراگیرترین این شورش‌ها شورش مسلمانان فولانی علیه نخبگان زمیندار بوندو، فوتاجالون، هوسا، بورنو، فومبینا، و دیگر مناطق بود. گاهی نیز جهادهای آفریقای غربی شورش‌هایی بودند که توسط کشاورزان بوجود می آمدند. به هر حال در نتیجهٔ این جهادها در سنگامبیا مسلمانان توانستند نخبگان نظامی حاکم (تیئدوها) را سرنگون کنند؛ در مناطق ولوف نشین سنگال مردمان مسلمان نظم اجتماعی موجود را برچیدند و راه را برای گروش توده‌ای مردم این مناطق به اسلام هموار کردند. و در مناطق ولتا، ساحل عاج، و گینه نیز مردمان دیولا دولت‌های مستقلی را بوجود آوردند.

جهادهای آفریقای غربی از حمایت مسلمانان مناطق مختلف برخوردار شدند. برای مثال جهاد عثمان از حمایت مسلمانان چاد و نیجریهٔ جنوبی برخوردار گردید. جهاد حاج عمر نیز از فوتاتورو به سودان غربی سرایت کرد و مورد حمایت مسلمانان این منطقه قرار گرفت. به همین ترتیب مسلمانان گینه نیز نهضت ساموری توره را مورد حمایت خود قرار دادند. بنابراین به طور کلی می توان گفت که ساکنان مسلمان آفریقای غربی نیز در جنگ‌های قدرت‌طلبانهٔ گروه‌های جهادی این منطقه مشارکت داشتند. همهٔ نهضت‌های اسلامی این منطقه با هدف ایجاد يك امپراتوری سرزمینی بوجود آمدند که در عین حال انجام برخی اصلاحات و گسترش اسلام را نیز مدنظر قرار دادند.

همهٔ این نهضت‌ها از اسلام برای رسیدن به اهداف خود استفاده کردند. در موارد بسیاری این دین برای متحد کردن مردمان مختلف و ایجاد رژیم‌های قدرتمند مورد استفاده قرار گرفت. بسیاری از رهبران جهادگر با نام اسلام و تشکیل دولت‌های اسلامی دست به جهاد زدند. عثمان با نام اصلاح طلبی مذهبی دست به جهاد زد. حاج عمر نیز با تکیه بر آگاهی خود نسبت به افکار اصلاح طلبانهٔ مکه و مدینه و با مشیی صوفیانه به جهاد روی آورد.

به هر حال در نتیجهٔ جهادهای آفریقای غربی سرزمین هوسا و مناطق پیرامونی بورنو و چاد تحت کنترل رژیم سوکوتو در آمدند؛ موقعیت جوامع مسلمان در نیجریهٔ شمالی، چاد، و کامرون تثبیت شد؛ و دولت‌های جدیدی در ماسینا، بخش‌هایی از گینه، و سنگامبیا تشکیل یافتند. در نتیجهٔ این جهادها همچنین اسلام در بین مردم محلی گسترش یافت و لذا فولانی‌ها، سونینکه‌ها، و ولوف‌های بسیاری مسلمان شدند. گسترش اسلام در آفریقای غربی به نوبهٔ خود باعث از بین رفتن نظم اجتماعی موجود و تشکیل جوامع جدیدی برپایهٔ اسلام گردید. دولت‌های اسلامی که توسط جهادگران آفریقای غربی در قرن نوزدهم پدید آمدند همه درصدد بودند تا تمام افراد ساکن در قلمرو خود را مسلمان کنند و گروه‌های نژادی، قومی، و زبانی مختلف را در کنار هم قرار داده، جامعهٔ واحد و یکپارچه‌ای را بوجود بیاورند.

اگر چه مردمان بسیاری در آفریقای غربی به اسلام گرویدند اما جریان گروش به اسلام در این منطقه به طور کلی کند بود و به علاوه تأثیر اسلام بر نهادها و اعتقادات محلی در مناطق مختلف متفاوت بود. از همین رو فرهنگ اسلامی واحدی در این منطقه شکل نگرفت. در سودان غربی اسلام تنها در جشن‌های خانوادگی، مراسم روحانی، و افسانه‌ها نمود و ظهور داشت. در سودان مرکزی نیز اسلام تنها دین اشراف و گروه‌های متخصص جامعه بود.

به طور کلی فرآیند اسلامیزه شدن آفریقا طی سه مرحله انجام گرفت. در اولین مرحله مردمان آفریقا تنها عناصر فرهنگ اسلامی را پذیرفتند، بدون این که به هویتی اسلامی دست یابند. در این مرحله عناصر فرهنگ اسلامی مثل زیورآلات، لباس، غذا،

طلسم‌ها، و برخی از مفاهیم دینی و اسطوره‌ای به میراث فرهنگی مردمان آفریقا افزوده شدند. مرحلهٔ دوم مرحلهٔ گروش رسمی به اسلام بود. در این مرحله علما به عنوان تنها نمایندگان خدا شناخته شدند، قدرت و نفوذ فرقه‌های گروهی رو به زوال گذاشت، و پرستش خدا بر هر چیز مقدم داشته شد. در مرحلهٔ سوم نیز تغییراتی در اخلاق و آداب و رسوم مردم منطقه پدید آمد. در این مرحله مسلمانان به برتری فقه اسلامی در مقابل هر چیز اعتقاد پیدا کردند، اصول پنجگانهٔ دین را پذیرفتند، و دستورات اسلامی در خصوص ازدواج، مرگ، و ختنه کردن را به اجرا گذاشتند. در این مرحله همچنین آداب و رسوم سنتی جامعه با اصطلاحات و مفاهیم اسلامی از نو تعبیر و تفسیر شدند. همچنین به نظر می‌رسد که در این مرحله مادرسالاری جای خود را به پدرسالاری داده و مالکیت اشتراکی نیز جای خود را به مالکیت خصوصی بخشیده باشد.

درست همان هنگامی که اسلام در بین توده‌های مردم آفریقای غربی در حال گسترش بود اروپاییان درجهت جلوگیری از توسعهٔ دولت‌های اسلامی در این منطقه تلاش می‌کردند. در اواخر قرن نوزدهم نیز دولت‌های فرانسه و بریتانیا درصدد برآمدند تا سلطهٔ مستقیم خود بر این منطقه را برقرار کنند. فرانسوی‌ها در این زمان سنگال را تصرف کردند و در سال ۱۸۹۳ قلمرو دولت حاج عمر را متصرف شدند. آن‌ها همچنین در سال ۱۸۹۸ باشکست ساموری کنترل قلمرو وی را در دست گرفتند. بریتانیا نیز در سال ۱۹۰۳ با شکست رژیم سوکوتو بر قلمرو این رژیم تسلط یافت. به طور کلی تمامی دولت‌های اسلامی آفریقای غربی نهایتاً از قدرت‌های اروپایی شکست خوردند و جذب امپراتوری‌های مستعمراتی این قدرت‌ها شدند. باوقوع این پدیده عصر جهادهای آفریقای غربی نیز پایان یافت.

فصل بیست و یکم

اسلام در آفریقای شرقی و ظهور امپراتوری های مستعمراتی اروپایی در آفریقا

پس از آفریقای سودانی و منطقهٔ گینه، سومین ناحیهٔ مهم مسلمان نشین در آفریقا شامل مناطق سودان شرقی، سواحل آفریقای شرقی، و پس کرانه‌های اتیوپی، سومالی، و کنیا می شود. فرآیند گسترش اسلام و شکل گیری جوامع اسلامی در این مناطق شبیه این فرآیند در آفریقای غربی می باشد اما بر خلاف آفریقای غربی که تنها از طریق شمال آفریقا با اسلام آشنا شد این مناطق عمدتاً تحت تأثیر مصر، شبه جزیرهٔ عربستان، و اقیانوس هند به مناطقی اسلامی تبدیل شدند. به علاوه شرایطی که جوامع اسلامی آفریقای شرقی در طی آن شکل گرفتند با شرایطی که در هنگام شکل گیری جوامع اسلامی در آفریقای غربی وجود داشت متفاوت می باشد. این فصل با مروری بر ظهور امپراتوری های مستعمراتی اروپایی در آفریقا و تقسیم و تجزیهٔ آفریقای اسلامی پایان می یابد.

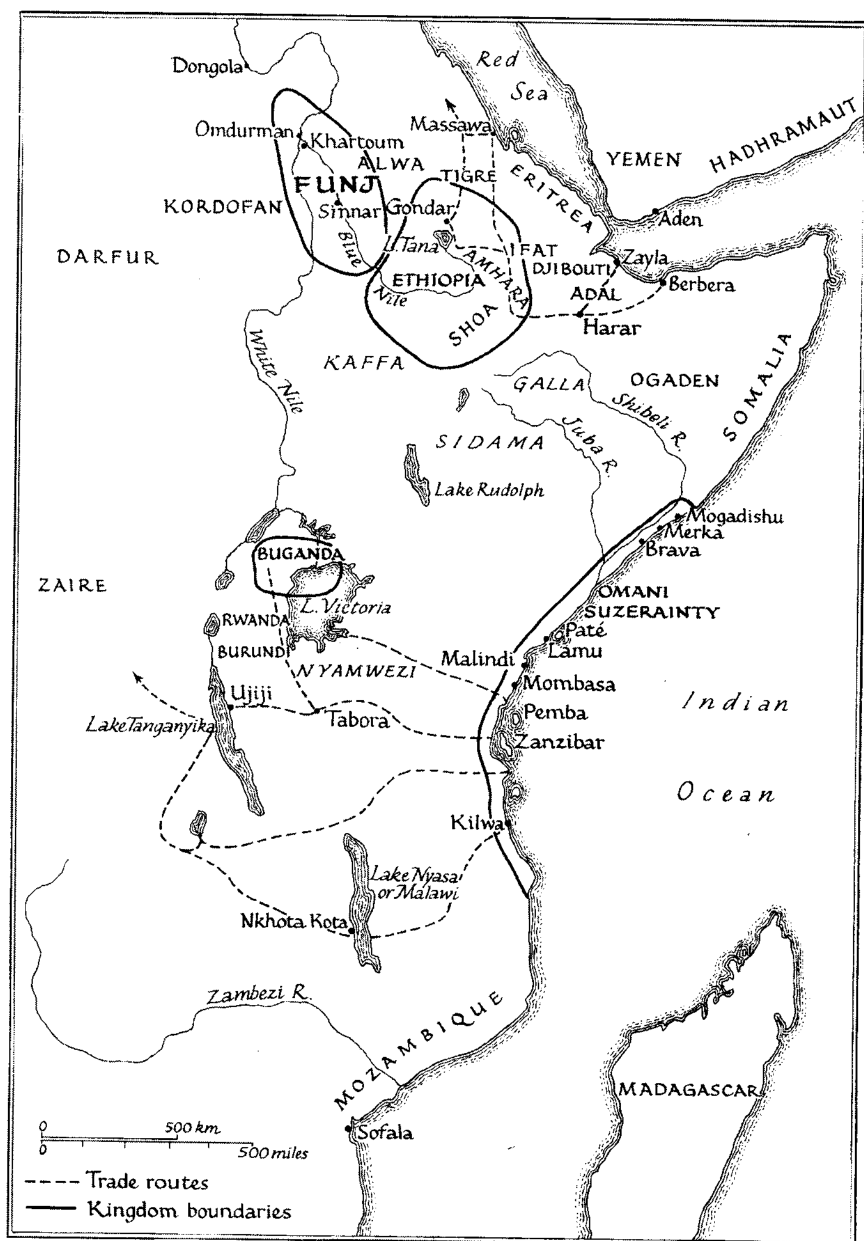
سودان

با توجه به این حقیقت که اسلام بر خلاف سودان غربی و مرکزی از طریق مصر وارد سودان شرقی (منطقه‌ای که در حال حاضر کشور سودان نام دارد) شد می توان گفت که تاریخ سودان شرقی جدا از تاریخ سودان غربی و مرکزی شکل گرفته است. در سودان شرقی ما

شاهد شکل گیری یك جامعهٔ اسلامی توده‌ای در همان سال‌های اولیهٔ ورود اسلام به این منطقه می باشیم.

فاتحان عرب در سال ۶۴۱ مصر را به تصرف خود در آوردند. پس از گذشت چند قرن از این واقعه مسلمانان به مناطق جنوبی مصر یعنی صحرای نوبیا(نوبیه) و کمربند سودانی قدم گذاشتند. اولین مهاجرت توده‌ای عرب‌ها از مصر به جنوب در قرن نهم انجام گرفت. در این قرن با کشف معادن طلای آلاقی، واقع در بین رود نیل و دریای سرخ، عرب‌های بسیاری از مصر به صحرای نوبیه مهاجرت کردند. سپس در طی دو قرن دوازدهم و سیزدهم بادیه‌نشینان عرب قدم به نوبیه گذاشتند و حضور مسلمانان را در این قسمت از آفریقا تقویت کردند. عرب‌هایی که به نوبیه مهاجرت کردند با دختران بومی ازدواج کردند و برخی از فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها به خاطر تبار مادری خود به ریاست حکومت‌های محلی نائل شدند. در سال ۱۲۷۵ ممالیك مصر طی حمله‌ای نوبیه را به تصرف خود در آوردند. تبدیل کلیسای دنقله به مسجد یکی از اقداماتی بود که آن‌ها در این منطقه انجام دادند. بااین حال آن‌ها تنها توانستند بر ناحیهٔ محدودی از نوبیه کنترل یابند و بیشتر قسمت‌های این منطقه همچنان در دست رهبران قبایل محلی عرب باقی ماند. این قبایل همواره در حال حرکت به سوی مناطق جنوبی‌تر بودند.

در حالی که قبایل عرب نوبیه به سمت جنوب پیش می‌رفتند مردمان شبانکارهٔ حوزهٔ نیل آبی (فونج) هر چه بیشتر به سمت شمال قدم بر می داشتند. اولین پادشاه منطقهٔ فونج که در تاریخ از آن نام برده شده است عماره دنقاس نام دارد که در سال ۱۵۰۴ رژیم مسیحی آلوا را شکست داد و پادشاهی فونج به پایتختی «سنار» را بنیاد نهاد. پادشاهی فونج از سمت شمال به آبشار بزرگ سوم، از سمت جنوب به تپه‌های اتیوپی و از سمت شرق به بیابان کردفان منتهی می‌شد. پادشاهی مذکور که در سمت شمال با عرب‌های مسلمان همسایه بود به گسترش تجارت با مصر علاقه داشت. پس از مدتی این حکومت اسلام را پذیرفت و زبان عربی را به عنوان زبان میانهٔ تجار این منطقه قرار داد. بااین حال زبان فونجی همچنان به عنوان زبان رسمی دربار باقی ماند و تنها در قرن هیجدهم بود که حکومت دستور داد اسناد دولتی به زبان عربی نوشته شوند.



نقشهٔ ۲۶ . آفریقای شرقی

نظام پادشاهی فونج نظامی موروثی بود. این رژیم خود را به عنوان حکومتی نیمه الهی معرفی می کرد. پادشاهان فونج بسیار کم در بین مردم ظاهر می‌شدند و حضور آن‌ها در بین مردم نیز با تشریفات و مراسم ویژه‌ای همراه بود. پادشاه، در این حکومت قادر مطلق به حساب می آمد. با این وجود پادشاهان فونج عملاً زیر نفوذ وزراء، درباریان و خانوادهٔ خود بودند. فرمانروایان ایالتی نیز در این منطقه از استقلال عمل برخوردار بودند. آن‌ها که در قلعه‌های مخصوص به خود زندگی می کردند از حمایت غلامان باوفای خود برخوردار بودند و به وسیلهٔ غلامان خود بر روستاها کنترل داشتند (معمولاً ادارهٔ هر روستا و مسئوولیت جمع آوری مالیات‌های آن بر عهدهٔ یکی از غلامان با تجربه قرار داشت). فرمانروایان ایالتی برای اعلان وفاداری خود، توضیح دادن در مورد کارهایشان، و تحویل دادن خراج می‌بایست هر سال یکبار در مقابل سلطان حاضر می‌شدند. آنان همچنین می‌بایست یکی از دختران خانوادهٔ سلطنتی را به همسری خود برمی گزیدند تا بدینوسیله کلیهٔ خراجگزاران حکومت با پادشاه ارتباط خانوادگی داشته باشند. بدین ترتیب نخبگان حاکم در پادشاهی فونج گروه کاست مانندی را تشکیل می‌دادند که از برقراری پیوند ازدواج با مردمان محلی خودداری می نمودند.

حیات پادشاهی فونج به تجارت طلا بستگی داشت. کلیهٔ طلاهایی که از زمین‌های پادشاهی فونج استخراج می‌شدند متعلق به پادشاه بودند. تجارت راه دور نیز در انحصار پادشاه قرار داشت؛ البته با گسترش تجارت و افزوده شدن بر جمعیت تجار خارجی ساکن در سنار حفظ این انحصار تجاری مشکل گردید و نهایتاً با آغاز ضرب سکه در سال ۱۷۰۰ کنترل بازار از دست دولت خارج گردید و انحصار دستگاه سلطنتی بر تجارت راه دور برچیده شد.

گسترش اسلام در سلطان نشین فونج نه تنها نتیجهٔ گروش نخبگان حاکم و تجار فونج به این دین بود بلکه تا حدودی نیز حاصل مهاجرت علما و مردان مقدس مسلمان به این منطقه بود. در قرن شانزدهم با حمایت حکومت فونج علما و صوفیانی از مصر علیا، شمال آفریقا، و شبه جزیرهٔ عربستان قدم به خاك این منطقه گذاردند. این افراد که به طور کلی «فقیه» نامیده می‌شدند از نفوذ و قدرت قابل توجهی در سطح منطقه برخوردار بودند،

به‌طوری که می توانستند در نزد پادشاه برای دیگران طلب شفاعت کنند و یا حتی پادشاه را به خاطر انجام کارهای ناپسند خود سرزنش نمایند. به علاوه مردم عادی نیز معتقد بودند این افراد دارای قدرت‌های ماوراء طبیعی هستند و لذا آن‌ها را سخت مورد تکریم و تقدیس قرار می دادند.

«فقهای» مسلمان به هنگام ورود به این منطقه خانواده هایی را برای خود تشکیل دادند و در روستاها سکنی گزیدند. آن‌ها مدارس و زوایایی را احداث کردند و کوشش نمودند مردم را به سمت اسلام هدایت کنند. در زوایا فقها به همراه خانواده، خدمتکاران، و شاگردان خود زندگی می کردند و به برپایی نماز و انجام عبادات می‌پرداختند. در مدارسی هم که توسط فقها احداث شدند به پسران جوان قرآن، فقه، و کلام اسلامی درس داده می‌شد. با گذشت زمان زوایای احداث شده در این منطقه به محله‌ها یا روستاهایی تبدیل شدند که اخلاف مشهور «فقهای» نخستین از نوعی نفوذ و قدرت معنوی یا دنیوی در آن‌ها برخوردار بودند. این افراد در محدودهٔ محله یا روستای تحت کنترل خود قوانین و دستورات فقه مالکی را اجرا می کردند، در منازعات بین افراد و گروه‌ها داوری می نمودند، و سعی می کردند اسلام و دستورات اسلامی را به مردم بشناسانند. برخی از «فقهای» سودان شرقی پیرو انجمن‌های صوفیگری بودند. انجمن شاذلیه در قرن پانزدهم، انجمن قادریه در اواسط قرن شانزدهم، و انجمن مجذوبیه در قرن هیجدهم وارد سودان شرقی گردیدند.

پادشاهی فونج بعد از طی یك دورهٔ طولانی در قرن هیجدهم رو به ضعف گذاشت. در این قرن ازدواج کردن فرمانروایان محلی با دختران سلطان و به گروگان گرفتن شاهزاده‌های محلی که از جمله ابزارهای کنترل سلطان بر ایالات بودند کارآیی خود را از دست دادند و سلسله‌های محلی به خودمختاری و استقلال رسیدند. کنترل تجارت نیز در این قرن از دست سلاطین خارج شد و در دست طبقهٔ متوسط بازرگانان قرار گرفت. همچنین با بروز جنگ‌های داخلی در این قرن کشاورزان برای در امان ماندن از صدمات ناشی از این جنگ‌ها نه به سلاطین بلکه به «فقها» پناه بردند. به طور کلی می توان گفت که استقلال یافتن خراجگزاران ایالتی، گروه‌های تاجر پیشه، «فقها» و حامیان کشاورز آن‌ها از پادشاهی فونج باعث تضعیف پایه‌های این حکومت در قرن هیجدهم شدند. حکومت مذکور که شدیداً

ضعیف شده بود نهایتاً در سال ۲۱ ـ ۱۸۲۰ با حملهٔ مصریان از صحنهٔ روزگار برچیده شد. مصریان پس از ساقط کردن پادشاهی فونج نظام حکومتی جدید را در سودان شرقی برقرار کردند و گرایشات مذهبی ـ اسلامی تازه‌ای را در این منطقه رواج دادند؛ این موضوع در بخش سوم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پس از سقوط پادشاهی فونج با گسترش بیشتر اسلام در سودان شرقی و ظهور پادشاهی‌های دیگر در آن روند عربیزه شدن و اسلامیزه شدن این منطقه ادامه یافت. در اواخر قرن شانزدهم خاندان کیرا(از قوم فور)دولت چند قومهٔ کوچکی را در «دارفور» بوجود آوردند. این دولت نیز همانند دیگر دولت‌های سودانی خود را حکومتی الهی معرفی می کرد. در دوران حکومت سلیمان (۱۶۸۰ ـ ۱۶۶۰) اسلام به عنوان دین دستگاه سلطنتی دارفور قرار داده شد. سلیمان مساجد متعددی را در این منطقه احداث کرد و سعی کرد با استفاده از اصول شریعت مشروعیت خود را افزایش دهد. در زمان وی همچنین زبان عربی به زبان نوشتاری حکومت تبدیل شد اما زبان فوری همچنان به عنوان زبان گفتاری دربار باقی ماند.

در اواخر قرن هیجدهم سلطان وقت دارفور با نام عبدالرحمان رشید (۱۸۰۰/۱ـ۱۷۸۶/۷) مجموعهٔ سلطنتی «الفاشر» را احداث کرد و بدینوسیله باعث تثبیت پادشاهی دارفور شد. این مجموعه ادارات مهم دولتی، مکانی برای آموزش درباریان و افسران، محلی برای توزیع مجدد کالاها، یك دادگاه عالی، و همچنین میدانی برای برگزاری جشن‌ها، تشریفات، و رژه رفتن سربازان را در خود جای داده بود. سلسلهٔ کیرا به وسیلهٔ یك دستگاه اداری متمرکز و سلسله مراتبی بر فورها حکومت می کرد اما مردمان غیرفور که اکثریت جمعیت دارفور را تشکیل می‌دادند در قالب پنج ایالت که تحت ادارهٔ رهبران محلی قرار داشتند زندگی می کردند. در اواخر قرن هیجدهم سلاطین دارفور سعی کردند غلامان و وابستگان خود از جمله بازرگانان و مردان مقدس مسلمان را جایگزین رهبران محلی کنند. اینان نیز هنگامی که در ایالات مستقر شدند زمین‌های واگذار شده به خود از سوی سلطان را موروثی کردند، با خانواده‌های نخبگان محلی پیوند ازدواج برقرار کردند، و به تدریج به اشرافی نیمه مستقل تبدیل شدند. در بین این افراد مردان مقدس مسلمان، در

تثبیت و تحکیم قدرت محلی خود و کسب استقلال هر چه بیشتر از سلطان موفقترین بودند.

گسترش اسلام در دارفور نقش مؤثری در تثبیت رژیم حاکم داشت. در اثر حمایت‌های این رژیم و وجود رابطهٔ تجاری بین دارفور و مصر تجار و صوفیان مسلمان بسیاری از سودان شمالی، مصر، شبه جزیرهٔ عربستان، و غرب آفریقا به دارفور مهاجرت کردند. صوفیانی که در دارفور سکنی گزیدند با زنان محلی ازدواج کردند و مساجد و زوایایی را در این منطقه احداث نمودند. آن‌ها با تشکیل جمعیت‌های فراقبیله‌ای و تهیهٔ شجره‌نامه‌های معتبر برای پادشاهان دارفور کمك شایانی به حفظ رژیم حاکم کردند. با این وجود سلاطین دارفور تلاش چندانی را برای ایجاد یك دستگاه قضایی اسلامی انجام ندادند. به علاوه در قرن نوزدهم آن‌ها تلاش کردند تا صوفیان مسلمان را تحت کنترل دستگاه اداری خود در آورند.

به‌طور کلی فرآیند گسترش اسلام در سودان شرقی با این فرآیند در سودان مرکزی و غربی کاملاً متفاوت بود؛ در حالی که در سودان غربی اسلام به دین دستگاه حکومتی و تجار تبدیل شد در سودان شرقی اسلام تنها در بین مردمان عادی گسترش یافت و به دین عوام تبدیل گردید.

شهرهای ساحلی و اسلام «سواحلی»

در سواحل دریای سرخ و اقیانوس هند برخورد بازرگانان، معلمان و مهاجران مسلمان با مردمان بومی، پدید آورندهٔ تمدن اسلامی دیگری بود. در گذشته دانشمندان تاریخ، جامعهٔ اسلامی سواحلی (مستقر در سواحل آفریقای شرقی) را جامعه‌ای متشکل از عرب‌ها و ایرانی‌های مهاجر و یك گروه بدوی آفریقایی تلقی می کردند. آنان عقیده داشتند که مهاجرت مسلمانان به سواحل آفریقای شرقی و احداث شهرهای جدید توسط آن‌ها در این منطقه نقش مهمی در ظهور تمدن «سواحلی» داشته است. بنابراین به نظر آن‌ها زبان و فرهنگ «سواحلی» حاصل جذب بومیان در جامعهٔ اسلامی مسلمانان مهاجر تلقی می‌شد. اما دانشمندان متأخر تمدن سواحلی را از اساس و بنیان آفریقایی و بومی می دانند.

بررسی‌های باستان‌شناسی که اخیراً انجام گرفته است از وجود یک جامعهٔ شهری بومی در دوران حضور اسلام در این منطقه خبر می‌دهد. بر اساس این تحقیقات در این دوران بیشتر شهرهای ساحلی آفریقای شرقی کشاورزی (تولیدکنندهٔ میوه، برنج، ارزن، کتان) و پرورش دهندهٔ دام بوده‌اند. تعداد کمی از آن‌ها نیز که در جزایر قرار داشته‌اند مناطقی تجاری بوده‌اند. برخی از شهرهای جنوبی مثل کیلوا نیز تحت ادارهٔ رهبران بومی قرار داشته‌اند و از طریق اقیانوس هند تجارت می‌کرده‌اند. بنابراین ظهور تمدنی اسلامی در سواحل آفریقای شرقی عمدتاً ناشی از تماس بازرگانان با یکدیگر و انتقال افکار و عقاید، بازرگانان مسلمان و نهایتاً اسکان آن‌ها در این منطقه بوده است. لذا دو پدیدهٔ مهاجرت و احداث شهرهای جدید نقش چندانی در ظهور تمدن سواحلی نداشته‌اند.

مسلمانان برای نخستین بار در سواحل شمالی آفریقای شرقی سکنی گزیدند. آنان در جریان دو قرن نهم و دهم به سواحل شمالی این منطقه آمدند و در شهرهایی مثل موگادیشو، مرکا، و براوا جمعیت‌هایی را تشکیل دادند. با این حال تا سال ۱۱۰۰ هیچ جمعیتی از مسلمانان در سواحل جنوبی آفریقای شرقی تشکیل نشده بود و تنها بعد از این سال بود که در نتیجهٔ گسترش تجارت در آفریقای شرقی و افزایش حضور مسلمانان در هند و اقیانوس هند جمعیت‌های مسلمانی در این منطقه پدید آمدند. در قرن دوازدهم اولین مساجد در سواحل جنوبی احداث گردیدند و دو شهر زنگبار و پمبا به مهمترین مراکز اسکان مسلمانان در آفریقای شرقی تبدیل شدند. در جریان این قرن همچنین مسلمانان بسیاری از سواحل شمالی، عمان، و ایران به سواحل جنوبی مهاجرت کردند. در اوایل قرن سیزدهم نیز مهاجرانی از یمن و حضرموت به این منطقه آمدند. مهاجرانی که به سواحل جنوبی قدم گذاشتند اسلام‌های مختلف و دو فرهنگ عربی و ایرانی را با خود به همراه آوردند.

در قرن سیزدهم در سواحل جنوبی آفریقای شرقی حدود سی‌وشش شهر وجود داشتند که مهمترین آن‌ها موگادیشو، کیلوا، مالیندی، مومباسا، زنگبار و سوفالا بودند. این شهرها با عربستان، مناطق واقع در حوزهٔ خلیج فارس، و چین (باواسطهٔ اندونزی) دارای روابط تجاری بودند. کیلوا صادرکنندهٔ مس، مالیندی و مومباسا صادرکنندهٔ آهن و

موگادیشو صادر کنندهٔ پارچه بودند. لاك پشت، شاخ کرگدن، کهربا، پوست پلنگ، برده، عاج، طلا، و تولیدات کشاورزی مثل نارگیل، پرتقال، شکر، برنج، و کنجد نیز از دیگر کالاهای صادراتی این مناطق بودند. در قرن سیزدهم کیلوا به عنوان مهمترین شهر تجاری سواحل جنوبی جایگزین موگادیشو شد. با رونق گرفتن تجارت در کیلوا کاخ‌های سنگی باشکوهی در این شهر ساخته شدند، دیواری برگرد شهر احداث گردید، یك مسجد جامع در داخل شهر بنیان نهاده شد، و برای اولین بار ضرب سکه‌های مسی در این شهر آغاز گردید. همچنین تا پایان این قرن مسجد سنگی باشکوهی در کیلوا احداث شد؛ این مسجد دارای گنبدهایی بود که به سبك معماری هندی ساخته شده بودند.

از نظام سیاسی این شهرها اطلاعات چندانی در دسترس نیست اما می‌توان حدس زد که این نظام نظامی «خان‌خانی» بوده است. به نظر می‌رسد که هر یك از این شهرها توسط شورایی متشکل از سران خاندان‌های مختلف اداره می‌شده‌اند. البته مثل این که گاهی نیز خانواده یا فردی در این شهرها به قدرت غالب تبدیل می‌شده و دولتی را برای خود تشکیل می‌داده است.

اسلام در این شهرها به‌خوبی گسترش یافت. ازدواج مهاجران عرب و ایرانی با دختران محلی و همچنین ظهور یك فرهنگ عربی ـ آفریقایی از جمله عوامل گسترش و تثبیت موقعیت اسلام در این مناطق بودند. ابن بطوطه که در سال ۱۳۳۲ از این شهرها دیدن کرده است از فرهنگ بالای آن‌ها و رونق اقتصادیشان در آن زمان خبر می‌دهد. او موگادیشو را جامعه‌ای اسلامی معرفی می‌کند و از وجود علمای فقه شافعی، گروهی از اخلاف پیامبر، و یك مدرسه در این شهر سخن به میان می‌آورد. این شهر توسط دولتی متشکل از چند وزیر و امیر اداره می‌گردیده است. کیلوا نیز مانند موگادیشو منطقه‌ای شافعی نشین بوده است.

مناطق ساحلی آفریقای شرقی نهایتاً به تصرف پرتغالی‌ها در آمدند. «واسکو دا گاما» در سال ۱۴۹۸ این مناطق را کشف کرد که به دنبال آن مبارزهٔ شدیدی بین قدرت‌های مختلف برای تصرف این مناطق آغاز گردید. پرتغالی‌ها تا سال ۱۵۳۰ توانستند کلیهٔ این مناطق را به تصرف خود در آورند و پایگاه‌های مستحکمی را در زنگبار، پمبا، و دیگر مناطق

برای خود بوجود بیاورند. بااین وجود سلطهٔ پرتغال بر مناطق ساحلی آفریقای شرقی تا سال ۱۶۵۰ بیشتر دوام نیاورد. در این سال نیروهای عمانی پرتغالی‌ها را از خلیج فارس بیرون راندند، در سال ۱۶۵۲ زنگبار و پمبا را از تصرف آن‌ها خارج کردند، و نهایتاً در سال ۱۶۹۶ مومباسا را متصرف شدند. به دنبال این پیروزی‌ها موج مهاجرت جدیدی از عمان و حضرموت به مناطق ساحلی آفریقای شرقی آغاز شد و سلطهٔ عرب‌ها بر این مناطق مجدداً برقرار گردید. با تسلط یافتن عمان بر سواحل آفریقای شرقی تجارت پارچه، عاج و برده بین این مناطق، عمان، و هند از رونق خوبی برخوردار شد. درعین حال سلطهٔ عمانی‌ها نیز بر این مناطق دوام چندانی نیاورد. در جریان قرن هیجدهم بسیاری از شهرهای ساحلی آفریقای شرقی استقلال خود را از عمان باز یافتند و در این میان تنها زنگبار وفاداری خود را به دولت عمان حفظ کرد.

در قرن نوزدهم توسط امام سید سعید بن سلطان (۵۶-۱۸۰۴) مجدداً سلطهٔ عمان بر منطقه برقرار شد؛ در ابتدا زنگبار و کیلوا و سپس لامو، پاته، و مومباسا سلطهٔ این حکومت را برخود به رسمیت شناختند. سید سعید برای ادارهٔ هر یك از این شهرها فردی را به عنوان «لوالی» منصوب کرد. پس از مرگ سید سعید پسران وی قلمرو حکومتی پدر خود را به دو پادشاهی عمان و زنگبار تقسیم کردند.

پادشاهی زنگبار به مرکز تجارت پر رونق برده در آفریقای شرقی و مرکز مبادلهٔ عاج، میخك، و صمغ در مقابل پارچه، ابزارآلات، و سلاح تبدیل شد. به علاوه با ایجاد مسیرها و شهرهای تجاری جدید در مناطق داخلی آفریقای شرقی تجارت زنگبار با این مناطق بیش از پیش گسترش یافت. پادشاه زنگبار تجارت عاج و صمغ در محدودهٔ قلمرو خود را به انحصار خویش درآورد، بازرگانان مهاجر هندی را به سرمایه‌گذاری در زنگبار تشویق کرد، و با استفاده از نیروی کار بردگان کشتزارهای میخك در این منطقه را گسترش داد.

اسلام از زنگبار وارد مناطق داخلی آفریقای شرقی شد (از طریق تجارت). قرن‌ها بود که حضور اسلام در آفریقای شرقی تنها محدود به بنادر ساحلی بود و در نواحی داخلی این منطقه که مردمان آن کشاورز پیشه بودند آئین بت‌پرستی رواج داشت. اما در قرن هیجدهم با رشد جمعیت نواحی داخلی و تشکیل دولت‌های کوچك در آن‌ها امکان

برقراری رابطهٔ تجاری بین این نواحی و شهرهای ساحلی فراهم آمد و در نتیجه اسلام به وسیلهٔ تجار ساحل نشین وارد نواحی داخلی گردید. سلطان سعید، یکی از پادشاهان زنگبار، تلاش‌های بسیاری را برای گسترش تجارت بین نواحی ساحلی و نواحی داخلی انجام داد. در اثر همین تلاش‌ها بود که در طی دو دههٔ ۱۸۲۰و ۱۸۳۰ تجار و ماجراجویان عرب و «سواحلی» بسیاری در زمینهٔ تجارت با نواحی داخلی مشغول فعالیت شدند و باعث گسترش هر چه بیشتر اسلام در این مناطق گردیدند.

دین اسلام در امتداد دو مسیر مهم تجاری در نواحی داخلی آفریقای شرقی گسترش یافت. مسیر جنوبی شهرهای ساحلی کیلوا و مالیندی را به مناطق کنار دریاچهٔ مالاوی متصل می کرد. تجارت از این مسیر تحت کنترل عبدالله بن سلیم قرار داشت. او حاکم منطقهٔ «نخوتاکوتا» بود. جانشینان وی تلاش‌هایی را برای تبلیغ اسلام و آموزش زبان عربی در بین مردم مناطق داخلی انجام دادند، در نتیجهٔ تلاش‌های آنان مردمان یائو، ساکن در بخش شرقی دریاچهٔ مالاوی، به اسلام گرویدند. در سال ۱۸۷۰ برای اولین بار یکی از رهبران محلی این قوم مسلمان شد و در سال ۱۸۸۵ نیز در اثر فعالیت‌های مبلّغان مسلمان به طور کلی قوم یائو به اسلام گروید. اسلام به دلیل این که باعث رشد تجارت، افزایش ارتباطهای اجتماعی، و گسترش باسوادی می‌شد در بین مردمان یائو به عنوان ابزاری برای نیل به مدرنیزاسیون تلقی می‌شد.

مسیر دوم زنگبار و شهر ساحلی دارالسلام را به مانیما و بوگاندا متصل می کرد. شهر تابورا مهمترین شهر واقع در این مسیر بود. برخی از تجار عربی که در تابورا اقامت گزیده بودند به سمت دریاچهٔ تانگانیکا مهاجرت کردند و در کنار این دریاچه شهری را به نام «اوجی جی» بوجود آوردند که به پایگاهی برای گسترش هر چه بیشتر اسلام در زئیر، بوروندی، و رواندا تبدیل شد. تجار عرب و سواحلی فعال در این مسیر در مقابل دریافت برده از رهبران محلی به آن‌ها سلاح می‌دادندو لذا باعث تشدید کشمکش‌های قدرت در شهرهای واقع بر سر راه این مسیر می‌شدند. گاهی ماجراجویانی با استفاده از این کشمکش‌ها در صحنه ظاهر می‌شدند و می توانستند پادشاهی‌های کوچکی را بوجود بیاورند. از این جمله «تیپوتیپ» و «موتسا» را می توان نام برد. تیپوتیپ یك تاجر و جنگجوی «سواحلی» بود که

دولت اسلامی کوچکی را بنیاد نهاد. موتسا نیز یکی از رهبران محلی اوگاندا بود که حکومتی را در این منطقه بوجود آورد و با احداث مساجد، برگزاری مراسم ویژهٔ ماه رمضان، و گرامیداشت روزهای مهم اسلامی به رژیم خود رنگ و بویی اسلامی داد.

مردمان ساکن در مناطق داخلی آفریقای شرقی نه به‌صورت طایفه‌ای و خانوادگی بلکه به صورت منفرد به اسلام گرویدند. به‌طور کلی تنها سه گروه از ساکنان این مناطق اسلام را پذیرفتند: ۱ـ رهبران محلی که در زمینهٔ تجارت با عرب‌های مسلمان همکاری می کردند، ۲ـ بردگان، و ۳ـ باربرانی که از گروه‌های طایفه‌ای خود دور افتاده بودند. اسلام در این مناطق به عنوان یك دین پذیرفته شد نه به‌عنوان یك هویت سیاسی و گروهی خاص. از همین‌رو بود که مسلمانان، مسیحیان، و بت‌پرستان این مناطق اغلب در روستاها و حتی خانواده‌های واحدی زندگی می کردند. به هر حال تا اواخر قرن نوزدهم هنوز دین اسلام حضور کمرنگی در نواحی داخلی آفریقای شرقی داشت.

اتیوپی و سومالی

اسلام از سواحل شرقی به اتیوپی و سومالی نیز راه یافت. این دو منطقه از زمان ورود اسلام در خود تا حال حاضر شاهد وجود کشمکش و درگیری بین مسلمانان و مسیحیان بوده‌اند. در قرن نهم تجار ساحل‌نشین برای نخستین بار به هرر واقع در خاك اتیوپی قدم گذاشتند. آنان در این منطقه (هرر) در کنار انجام فعالیت‌های تجاری به تبلیغ و ترویج اسلام در بین گماشتگان و شرکای تجاری خود و مردمان روستایی نیز پرداختند. در اواخر قرن دوازدهم نیز خانوادهٔ «محزوم» پادشاهی مسلمان شوآ را در این منطقه بوجود آورد. پادشاهی مسلمان ایفات نیز در این منطقه پابه عرصهٔ وجود گذاشت و در سال ۱۲۸۵ پادشاهی شوآ را ضمیمهٔ خود کرد. در حاشیهٔ جنوب غربی اتیوپی نیز امیرنشین‌ها و حکومت‌های متعددی توسط مسلمانان بوجود آمدند. تجار عربی نیز که به سومالی قدم گذاشتند با زنان محلی ازدواج کردند و خانواده‌های دورگه‌ای را در این منطقه بوجود آوردند. با مهاجرت آنان به سومالی فرهنگ مردمان این منطقه که عمدتاً چادر نشین بودند شدیداً تحت تأثیر اسلام و زبان عربی قرار گرفت.

اتیوپی که امیرنشین‌های اسلامی متعددی در آن بوجود آمدند دارای تمدن مسیحی کهنی بود. اغلب مردم این منطقه به زبان امهری صحبت می کردند. زبان امهری همانند زبان عربی و عبری یکی از شاخه‌های زبان سامی به حساب می آمد. اولین حکومت این منطقه که به آئین مسیحیت گروید پادشاهی آکسوم بود. این پادشاهی در قرن چهارم میلادی دین مسیحیت را پذیرفت و کلیسای اتیوپی را بوجود آورد؛ سرپرست کلیسای اتیوپی همواره از سوی اسقف اعظم اسکندریه تعیین می شد (تا سال ۱۹۴۸). پادشاهان مسیحی اتیوپی نجاشی نامیده می شدند. آن‌ها به وسیلهٔ چند پادشاه محلی که خراجگزار حکومت بودند قلمرو خود را اداره می کردند. در اواسط قرن سیزدهم بین پادشاهان مسیحی این منطقه و بازرگانان مسلمان بر سر کنترل بر مسیرهای تجاری که به ساحل منتهی می شدند مبارزهٔ سختی درگرفت. این مبارزه به تدریج تغییر ماهیت داد و به کشمکش تلخ و دراز مدتی بین پادشاهان مسلمان و مسیحی، تجار مسلمان و مسیحی، و دو دین اسلام و مسیحیت برای تسلط یافتن بر اتیوپی تبدیل شد؛ کشمکش مذکور تا حال حاضر نیز ادامه دارد.

در اولین مرحله از این کشمکش پیروزی از آن مسیحیان بود. مسیحیان تا سال ۱۴۱۵ توانستند بر پادشاهی مسلمان ایفات و امیرنشین‌های مسلمان دیگر غلبه یابند. با این وجود در حالی که گروه‌هایی از مسلمانان سلطهٔ مسیحیان را بر خود پذیرفتند فرزندان پادشاهان حکومت سرنگون شدهٔ ایفات به سومالی رفتند و در سواحل این منطقه پادشاهی «آدل» را بوجود آوردند. پادشاهی آدل با حمایت مردمان چادرنشین عفار و سومالی حملاتی را به اتیوپی آغاز کرد و با تصرف هرر در سال ۱۵۲۰ پایتخت خود را به این منطقه منتقل نمود. بین سال‌های ۱۵۱۶ تا ۱۵۴۲ نیز فردی با نام امام احمد با حمایت سربازان و تفنگداران عثمانی توانست اکثر مناطق جنوبی اتیوپی را به تصرف خود درآورد. امام احمد نهایتاً در سال ۱۵۴۲ از نیروهای مسیحی که مورد حمایت پرتغالی‌ها قرار داشتند شکست سختی خورد و از پیشروی بیشتر باز ماند.

با شکست خوردن امام احمد رژیم‌های مسلمان اتیوپی یکی پس از دیگری توسط نیروهای مسیحی سرنگون شدند و تنها دشت‌های عفار و بخش‌هایی از مناطق جنوب غربی اتیوپی همچنان تحت کنترل مسلمانان باقی ماندند. در عین حال در طول قرن

شانزدهم تا قرن هیجدهم اسلام در بین مردمان گالا، قبایل عفار، و مردمان تیگره زبان مناطق جنوبی و شرقی اتیوپی گسترش یافت و در اواسط قرن هفدهم علی بن داوود به تأسیس سلطان نشین جدیدی در هرر موفق شد. این حکومت به دلیل رونق تجارت در دریای سرخ و شاخ آفریقا و دارا بودن رابطهٔ تجاری با زایلاوفونج توانست تا اواسط قرن نوزدهم به حیات خود ادامه دهد.

گالاها مردمان چادرنشینی بودند که زبان، فرهنگ، و سازمان اجتماعی ـ سیاسی مشترکی داشتند. آن‌ها در اوایل قرن شانزدهم به سمت اتیوپی حرکت کردند، در حوالی شهر هرر سکنی گزیدند، با آهستگی به سمت مناطق شوآ و عفار پیش رفتند و به دین اسلام گرویدند. آن‌ها در ظاهر سلطهٔ پادشاه هرر را برخود پذیرفتند و در عمل نظام قبیله‌ای و استقلال سیاسی خود را حفظ کردند. گالاها در اوایل قرن نوزدهم بر شهر هرر تسلط یافتند. البته آن‌ها به دلیل نیازشان به یك منطقهٔ آزاد تجاری این شهر را از بین نبردند و بدین ترتیب این شهر همچنان به عنوان شهری مسلمان نشین با مراقد و آرامگاه‌های متعدد باقی ماند و حیات اسلامی خود را حفظ کرد.

در سال‌های نخستین قرن نوزدهم در اثر رونق گرفتن تجارت از طریق دریای سرخ، افزایش مسافرت مسلمانان اتیوپی به مکه، و همچنین افزایش تقاضا برای برده مجدداً نفوذ مسلمانان در فلات اتیوپی افزایش یافت. در این زمان گندر پایتخت اتیوپی توسط تجار سودانی و اتیوپیایی مجدداً رونق خود را باز یافت و به مرکز مبادلهٔ تولیدات اروپایی و طلا در مقابل قهوه، موم، مشك، و برده تبدیل شد. تجار سودانی و اتیوپیایی همچنین به منطقهٔ گالا در جنوب و جنوب غربی اتیوپی قدم گذاشتند و به فروش مس، (فلز) برنج، چاقو، شمشیر، ادویه، و لباس در این منطقه و خرید قهوه، پوست، موم، و برده از این منطقه پرداختند. تا ربع دوم قرن نوزدهم حدود شش تا هفت هزار برده توسط تجار برده از اتیوپی به خارج صادر شدند. گسترش تجارت در اتیوپی به نفع مسلمانان این منطقه بود و از سوی دیگر باعث گسترش اسلام در بین مردمان گالا شد.

همچنین برخی از گالاها به مناطق کوهستانی صیدامه و ایالات امهره قدم گذاشتند که به دنبال آن‌ها بازرگانان و علمای مسلمان نیز توانستند جای پایی در این مناطق باز کنند.

گالاها در مناطق واقع در جنوب غربی اتیوپی دارای بیشترین نفوذ بودند. آن‌ها دو پادشاهی «لیمّو ایناریا» و «جیما کاکّا» را در این بخش از اتیوپی بوجود آوردند. پادشاهی ایناریا توسط ماجراجویی بانام «بوفو آباگومول» بوجود آمد. بوفو به محض این که قدرت را در دست گرفت مسلمان شد و تجار مسلمان را به استخدام خود درآورد. همانند سلاطین پادشاهی‌های آفریقای سودانی سلاطین این پادشاهی نیز برای تثبیت و حفظ قدرت خود به حمایت سرمایه داران، مقامات، و مدیران مسلمان نیازمند بودند. پایتخت ایناریا شهر ساکّا بود که دارای ۱۰ تا ۱۲ هزار سکنه به همراه چند صد عالم مسلمان بود. پادشاهی ایناریا از طریق دریاچهٔ ردولف محصولاتی مثل عاج، پوست، و بخور و از طریق کافا محصولاتی مثل مشك، طلا، و ادویه جات را به خارج صادر می کرد. طلا نیز از جمله محصولات صادراتی این منطقه بود. صادرات این کالا در انحصار دستگاه سلطنتی قرار داشت.

مردان مقدس مسلمان و طریقت‌های صوفیگری نقش مهمی در گسترش اسلام در منطقهٔ اتیوپی و سومالی داشتند. صوفیان قادریه از همان نخستین سال‌های ورود اسلام به هرر وارد این منطقه شدند و به فعالیت‌های تبلیغی در این منطقه پرداختند. آن‌ها در قرن نوزدهم نیز برای تبلیغ به سومالی و اریتره رفتند. فرقه‌های اصلاح طلب اسلامی نیز پس از قادری‌ها قدم به خاك اتیوپی و سومالی گذاشتند؛ فرقهٔ صالحیه بعد از سال ۱۸۵۰ در اقادن رواج یافت، فرقهٔ احمدیه توسط علی مایه دوروگبا در بین مردمان سومالی گسترش یافت، و فرقهٔ میرقانیه نیز در جریان سال‌های ۱۸۶۰ تا ۱۸۹۹ توسط سید هاشم میرقانی در مساوا و اریتره رواج پیدا کرد. مردان مقدس مسلمانی که به اتیوپی و سومالی قدم گذاشتند در بین مردمان بت پرست این منطقه سکنی گزیدند و با خانواده‌های رهبران محلی پیوند ازدواج برقرار کردند. آن‌ها فرزندانی را پرورش دادند که رهبری جوامع محلی را در دست گرفتند و مردم تحت امر خود را تماماً مسلمان کردند. در دورهٔ رهبری این صوفی‌زاده‌ها آرامگاه‌های صوفیان از اهمیت خاصی در نزد مسلمانان منطقه برخوردار شدند و به اماکن زیارتی این منطقه تبدیل شدند. آئین‌ها و آداب مذهبی که در این اماکن اجرا می‌شدند آمیزه‌ای از آئین‌های زیارتی مکه، آئین‌های ویژهٔ تکریم و تقدیس مردان مسلمان، و آئین‌های محلی گالاها و دیگر مردمان محلی بودند. به هر حال در نتیجهٔ مهاجرت‌های

صوفیان مسلمان، فعالیت‌های تجار مسلمان و همچنین به دلیل توسعه طلبی‌های گالاهای مسلمان بسیاری از مردم اتیوپی به اسلام گرویدند.

در حالی که گالاها فلات هرر را اشغال کردند سومالی‌ها نیز از عفار به سمت جنوب و غرب حرکت کردند. آن‌ها ابتدا مناطق عفار تا اقادن را متصرف شدند و سپس تا قرن هیجدهم توانستند تا رود جوبا پیش بروند و شهرهای ساحلی موگادیشو، زایلا، و بربرا را تحت کنترل خود درآوردند. در قرن نوزدهم نیز آن‌ها توانستند از سمت جنوب تا شمال کنیا پیش بروند. گالاهایی که در مناطق تصرف شده توسط سومالی‌ها زندگی می‌کردند یا جذب این گروه شدند و یا مجبور به مهاجرت به مناطق دیگر گردیدند. به هر ترتیب خانواده‌های گالا و سومالی باعث گسترش اسلام در اتیوپی جنوبی و شاخ آفریقا و در نتیجه بوجود آمدن یك جامعهٔ اسلامی توده‌ای شبیه جامعهٔ اسلامی موریتانی در این منطقه گردیدند.

ظهور استعمار و سقوط دولت‌های اسلامی

در آغاز قرن بیستم با برقراری سلطهٔ استعماری اروپا بر آفریقا جریان ظهور و گسترش حکومت‌های اسلامی در این قاره با توقف مواجه گردید. درحالی که سلطهٔ استعماری اروپاییان بر این قاره در قرن بیستم برقرار شد سابقهٔ ورود و دخالت آن‌ها در آفریقا به قرن پانزدهم بازمی گردد. در قرن پانزدهم پرتغالی‌ها به عنوان اولین اروپاییان سواحل آفریقا را کشف کردند، پایگاه‌های تجاری متعددی را در این مناطق بوجود آوردند، و رابطهٔ تجاری بین آفریقای غربی و اروپا را برقرار کردند. یافتن طلا، خارج کردن کنترل مسیرهای تجاری منتهی به سودان از دست مسلمانان، مسیحی کردن مردمان محلی، و متحد کردن آن‌ها علیه اسلام و مسلمانان از جمله اهداف پرتغالی‌ها در آفریقا بودند. در این قرن پرتغالی‌ها توانستند مادیرا، آزورس، دهانهٔ رود سنگال و دماغهٔ ورده را کشف کنند. آن‌ها همچنین در این قرن به «ساحل طلا» برخوردند و در سال ۱۴۸۲ قلعهٔ المینا را احداث کردند. نیروهایی که در این قلعه قرار داشتند تضمین کنندهٔ انحصار پرتغال بر فعالیت‌های تجاری در «ساحل طلا» بودند.

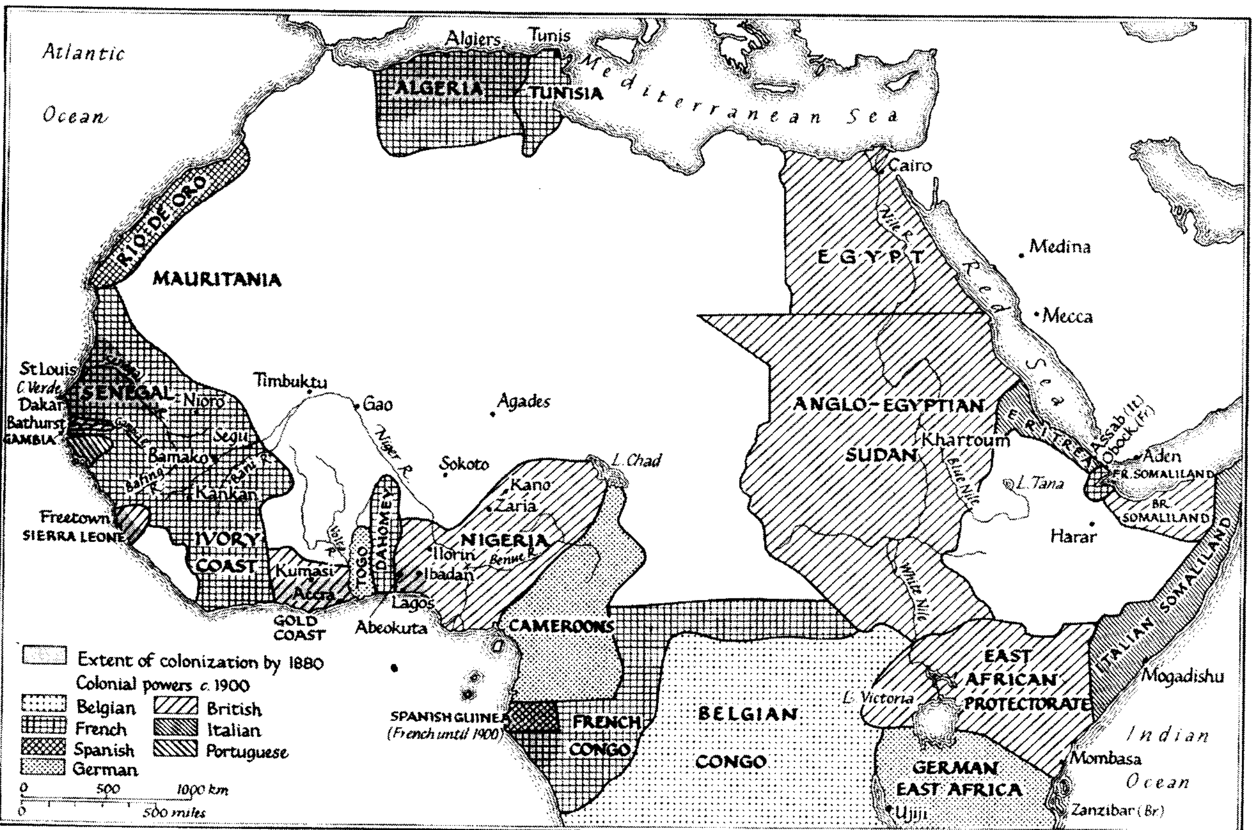
تا قبل از کشف قارهٔ امریکا تجارت طلا از بیشترین اهمیت در سطح جهان برخوردار بود، اما با کشف قارهٔ آمریکا که استعداد خوبی برای کشت نیشکر و دیگر محصولات داشت تجارت برده از اهمیت بیشتری نسبت به تجارت طلا برخوردار شد و لذا سکنهٔ آفریقا به اصلی ترین کالای صادراتی این قاره تبدیل شدند. در این زمان بود که فرانسه، انگلیس، و هلند نیز قدم به خاك آفریقا گذاشتند. هلندی‌ها در ابتدا بسیار موفق ظاهر شدند و تا اواسط قرن هفدهم توانستند کلیهٔ پایگاه‌های مهم پرتغال در ساحل طلا را به تصرف خود درآورند. اما در قرن هیجدهم آن‌ها از انگلیسی‌ها شکست خوردند و کنترل خود بر ساحل طلا را از دست دادند. در این قرن انگلیس به مهمترین قدرت تجاری در آفریقا تبدیل شد. فرانسوی‌ها نیز در سال ۱۶۳۷ موقعیت خود را در سن‌لوئی و گوری تثبیت کردند و به تجارت صمغ، موم، عاج، پوست، و برده مشغول شدند. به طور کلی تا قرن نوزدهم توجه اروپاییان در آفریقا تنها به تجارت برده معطوف بود و لذا در طی این مدت تحولات فرهنگی و تکنولوژیك چندانی در این منطقه پدید نیامدند. رشد تجارت برده در این مدت باعث افزایش درگیری‌های داخلی، افزایش قدرت پادشاهان محلی و ظهور دولت‌های جدید در آفریقا گردید. پادشاهان و مقامات محلی این قاره با روی آوردن به تجارت برده در مقابل دریافت سلاح و کالاهای دیگر توانستند قدرت خود را بیش از پیش افزایش دهند. برای مثال امپراتوری اویو بدینوسیله توانست قدرت خود را افزایش دهد و بر بیشتر مناطق واقع در جنوب غربی نیجریه تسلط یابد. پادشاهی آشانتی نیز به همین ترتیب توانست بیشتر قسمت‌های غنا را تحت کنترل خود درآورد.

در قرن نوزدهم دولت‌های اروپایی تجارت برده را کنار گذاشتند و به مقابله با آن پرداختند. در سال ۱۸۰۷ پارلمان بریتانیا قانونی را تصویب کرد که بر اساس آن بریتانیایی‌ها از تجارت برده منع می‌شدند. در سال ۱۸۳۳ نیز این پارلمان برده داری را در سراسر امپراتوری بریتانیا ملغی اعلان کرد. از آن پس دولت بریتانیا نیروی دریایی خود را برای مبارزه با برده‌داری به کار گرفت و دولتهای دیگر را نیز به لغو نظام برده داری مجبور کرد. در ورای مبارزهٔ بریتانیا با برده‌داری از یك سو اهداف انسان دوستانه قرار داشتند و از سوی دیگر منافع تولید کنندگان و سرمایه داران مد نظر قرار گرفته بود؛ این قاره می توانست بازار

خوبی برای تولیدات بریتانیا باشد. به دنبال لغو برده داری تجار بریتانیایی بیش از پیش به خرید روغن نخل، الوار، عاج، و موم از آفریقاییان و فروش کالاهای بریتانیایی به آن‌ها روی آوردند. بنابراین بادورست، فری‌تاون، ساحل طلا، و سواحل نیجریه به مراکز رفت و آمد تجار بریتانیایی تبدیل شدند.

به دنبال آغاز سرکوب تجارت برده تلاش اروپاییان برای تأثیر گذاشتن بر جوامع آفریقایی نیز آغاز گردید. در این زمان کاشفان، مبلّغان، و مهاجران اروپایی در صدد برآمدند تا مردمان آفریقا را به دین مسیحیت درآورند و یك طبقهٔ «اروپایی شده» را در آفریقا بوجود بیاورند. در نتیجهٔ این تلاش‌ها و گسترش تجارت طبقهٔ روشنفکر و تحصیل کرده‌ای در آفریقا پا به عرصهٔ وجود گذاشت که پس از مدتی نخستین طبقهٔ بورژوا در این قاره را تشکیل داد و بعدها نیز به حامل و مروّج ملی گرایی آفریقایی تبدیل شد. تا اواخر قرن نوزدهم دولت‌های اروپایی آفریقائیانی را که مطابق با نظام آموزشی اروپایی تحصیل می کردند و به دین مسیحیت می گرویدند با شهروندان اروپایی برابر می‌دانستند. در این مدت در مستعمرات بریتانیا و فرانسه در آفریقا شوراهای قانون گذاری و اجرایی متعددی از آفریقایی‌ها تشکیل شده بودند تا بدینوسیله مردمان این قاره با شیوهٔ حکومتداری اروپاییان آشنا شوند و برای در دست گرفتن سرنوشت سیاسی خود آماده شوند. اما در اواخر این قرن یعنی زمانی که استعمارگران در صدد تسلط بیش از پیش بر مردمان آفریقا بر آمدند این سیاست کنار گذاشته شد و آفریقاییان به عنوان انسان‌های ذاتاً درجه دوم و فرو دست در نظر گرفته شدند.

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بریتانیا با هدف یافتن بازارها و منابع جدید از پایگاه‌های ساحلی خود به مناطق داخلی قدم گذاشت. این کشور در سال ۱۸۵۷ کارخانه‌هایی را در بخش شمالی رود نیجر احداث کرد و در سال ۱۸۶۱ لاگوس، بندر مهم یوروبالند، را به تصرف خود درآورد. تا سال ۱۸۶۵ سیاست بریتانیا در آفریقا برپایهٔ استفادهٔ کافی از نیروهای نظامی و سیاسی برای تأمین منافع تجاری خود و در عین حال عدم برقراری انحصار تجاری یا سیاسی در این منطقه استوار بود. در طی این مدت مادامی که دولت‌های محلی قادر بودند منافع تجاری بریتانیا را تأمین کنند و تا زمانی که دیگر دولت‌های اروپایی در



نقشهٔ ۲۷ . پیشرویهای استعمارگران در آفریقا: تا ۱۹۰۰

امور سیاسی آفریقاییان دخالت نمی کردند بریتانیا نیز سعی می کرد کمترین دخالت سیاسی را در آفریقا داشته باشد. اما از سال ۱۸۶۵ به بعد بریتانیا سیاست کنترل و مداخلهٔ مستقیم در آفریقا را اتخاذ کرد و تجار، کاشفان، و مبلّغان مسیحی را از حمایت سیاسی خود برخوردار نمود. در راستای همین سیاست در سال ۱۸۷۴ ساحل طلا به عنوان مستعمرهٔ دولت بریتانیا در آمد.

به موازات بریتانیا فرانسه نیز درصدد گسترش مناطق تحت نفوذ خود در آفریقا برآمد. بعد از شکست ناپلئون دو منطقهٔ سن‌لوئی و گوری به فرانسه باز پس داده شدند و به پایگاه‌هایی برای گسترش نفوذ این کشور در آفریقا تبدیل گردیدند. دولت فرانسه با هدف مبارزه با برده داری و افزایش واردات بادام زمینی و صمغ زمین‌هایی را در مناطق داخلی آفریقا از پادشاهان محلی اجاره کرد و آن‌ها را به پایگاه‌های تجاری خود تبدیل کرد. در سال ۱۸۴۹ نیز این کشور از حق احداث کارخانه در جوآل و کائولاك برخوردار شد. بعد از سال ۱۸۵۱ کشور فرانسه سیاست توسعه طلبانهٔ تهاجمی تری را در آفریقا اتخاذ کرد. در راستای این سیاست لوئیس فایذربه (فرماندار فرانسه در آفریقا) در سال ۱۸۷۵ به داکار حمله کرد و توانست این منطقه را به تصرف خود درآورد. او همچنین با استفاده از نیروهای نظامی خود پایگاه‌های تجاری متعددی را در نواحی داخلی آفریقا بوجود آورد، پیشروی حاج عمر به سمت غرب را متوقف کرد، و کنترل مناطق پایین رود سنگال را به دست گرفت. در سال ۱۸۵۹ نیز فایذربه دو پادشاهی سینه وسالوم را وادار کرد تا انحصار تجارت خود را در اختیار فرانسوی‌ها قرار دهند و به آن‌ها اجازهٔ خرید زمین در قلمرو خود را بدهند. به علاوه بعد از سال ۱۸۶۳ دولت فرانسه با هدف تثبیت موقعیت خود در سنگامبیا پادگان‌هایی را در این منطقه احداث کرد و همچنین خط آهنی را بین دو رود سنگال و نیجر بوجود آورد. در سال ۱۸۸۳ نیز باماکو، در سال ۱۸۸۶ کایور، و در سال ۱۸۸۷ نیورو به تصرف نیروهای فرانسوی در آمدند. فرانسه برای حفظ متصرفات خود در آفریقا سیاست رسم خطوط تلگراف و احداث خطوط آهن در این مناطق را در پیش گرفت. احداث راه‌ها، برقراری تشکیلات اداری رسمی، و اتخاذ سیاست‌های آموزشی و حقوقی ویژه نیز از دیگر راهکارهای فرانسویها برای حفظ نفوذشان در آفریقا بودند.

به‌طور کلی قدرت‌های اروپایی در ابتدا تنها به تجارت در آفریقا پرداختند اما پس از مدتی آن‌ها تلاش گسترده‌ای را به منظور تشکیل مستعمراتی برای خود در این منطقه آغاز کردند. در سال‌های نخستین دههٔ ۱۸۸۰ در اثر توسعه طلبی‌های چند قدرت اروپایی، وجود رقابت بین آن‌ها، و تلاش آن‌ها برای افزایش قدرت و عظمت خود ملی گرایی شدیدی در اروپا پا به عرصهٔ وجود گذاشت که به دنبال آن در سال ۱۸۸۴ تلاش اروپاییان برای تشکیل مستعمراتی برای خود در آفریقا آغاز گردید. لذا فرانسه سنگال را تحت‌الحمایهٔ خود کرد؛ بریتانیا در سال ۱۸۸۲ مصر را تصرف کرد؛ و آلمان‌ها نیز در سال ۱۸۸۴ توگو و کامرون را تحت‌الحمایهٔ خود قرار دادند. در سال ۱۸۸۶ نیز «کمپانی متحدهٔ آفریقا» که توسط جورج گلدی و از ادغام کمپانی‌های تجاری بریتانیایی بوجود آمده بود (۱۸۷۸) از سوی دولت انگلیس مأمور اجرای قانون در مناطق تحت کنترل خود در نیجر گردید. در سال ۱۸۹۷ همچنین این کمپانی کنترل نوهه، ایلورین، و بیدا را در دست گرفت. به تدریج در سال‌های ۱۸۸۵، ۱۸۹۱، و ۱۹۰۰ دولت بریتانیا مناطق تحت کنترل کمپانی مذکور را به کنترل خود درآورد و مجموعاً این مناطق را در قالب نیجریهٔ شمالی و جنوبی تحت‌الحمایهٔ خود قرار داد. در بین سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۶ نیز سر فردریک لوگارد امارت‌های مسلمان نشین شمالی منطقهٔ نیجر را مطیع خود کرد و رژیم سوکوتو را نیز تحت کنترل خود درآورد. به علاوه در سال ۱۸۹۱ سیرالئون تحت‌الحمایهٔ بریتانیا قرار داده شد، و در سال ۱۸۹۶ نیز کنترل کوماسی در دست بریتانیا قرار گرفت و سپس منطقهٔ غنا به تحت‌الحمایگی این کشور درآمد.

در حالی که بریتانیا مناطقی از جمله نیجریه، غنا، و سیرالئون را اشغال کرد فرانسه نیز موفق به تصرف مناطقی در آفریقای غربی شد. در سال ۱۸۸۹ با پیمانی که بین بریتانیا و فرانسه منعقد شد مرزهای این دو کشور در سنگال، گامبیا، سیرالئون، گینه، و ساحل عاج مشخص گردیدند. همچنین در سال ۱۸۹۳ فرانسه توانست ماسینا را تحت کنترل خود درآورد و دولت تشکیل شده توسط حاج عمر در این منطقه را از میان بردارد. نیروهای فرانسه سپس ساموری را به عقب راندند و سلطهٔ استعماری فرانسه را بر گینه و ساحل عاج برقرار کردند. این نیروها همچنین در سال ۱۸۹۷ فوتاجالون را تحت‌الحمایهٔ فرانسه قرار

دادند، در سال ۱۸۹۸ حکومت ساموری را برچیدند، و کنترل ولتای علیا را در دست گرفتند. تا سال ۱۹۰۰ نیز آن‌ها به عمق سودان قدم گذاشتند و توانستند صحرای آفریقا (تا دریاچهٔ چاد) را به تصرف خود در آورند.

همانند آفریقای غربی در آفریقای شرقی نیز رقابت شدیدی بین اروپاییان در گرفت. بریتانیا با هدف تجارت، مبارزه با برده داری، و تبلیغ مسیحیت وارد آفریقای شرقی شد. در سال ۱۸۴۱ دولت بریتانیا برای اولین بار فردی را به عنوان کنسول خود در زنگبار منصوب کرد. از این پس به تدریج نفوذ بریتانیا در زنگبار افزایش یافت به‌طوری که در سال ۱۸۷۳ توانست سلطان حاکم بر این منطقه را به لغو برده داری در محدودهٔ قلمرو خود وادار کند. زنگبار که پایگاهی برای فعالیت کاشفان، مبلّغان، و تجار بریتانیایی در شرق آفریقا بود نهایتاً در سال ۱۸۹۰ تحت الحمایهٔ دولت بریتانیا قرار داده شد.

به دنبال توسعه طلبی‌های بریتانیا در آفریقا آلمان نیز قدم به خاك این قاره گذاشت. آلمانی‌ها در سال ۱۸۸۴ توانستند آفریقای جنوب غربی، کامرون، و توگو را تحت الحمایهٔ خود قرار دهند. آن‌ها همچنین در طی سال‌های ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۸ توانستند کنترل منطقهٔ تانگانیکا، که در حال حاضر شامل رواندا و بوروندی می‌شود، را بدست بیاورند. بریتانیا نیز در سال ۱۸۸۸ به وسیلهٔ «کمپانی آفریقای شرقی» خود توانست کنترل منطقهٔ کنیا را در دست بگیرد. کنیا تا سال ۱۹۰۴ از طریق نمایندهٔ بریتانیا در زنگبار اداره می‌شد اما از آن پس رسماً تحت الحمایهٔ دولت بریتانیا قرار داده شد و اولین کمیسر بریتانیا در این منطقه منصوب شد. در سال ۱۸۹۳ نیز دولت بریتانیا توانست با انعقاد پیمانی با «کاباکا موانگا» منطقهٔ اوگاندا را تحت الحمایهٔ خود قرار دهد. به طور کلی تا سال ۱۹۱۴ اکثر رهبران محلی در شرق آفریقا تحت کنترل دولت بریتانیا درآمدند.

بریتانیا همچنین با هدف تضمین امنیت کشتی‌های تجاری خود که از دریای سرخ به عدن و اقیانوس هند می‌رفتند تصمیم به تقسیم منطقهٔ سومالی با قدرت‌های دیگر گرفت. این کشور در ابتدا برای مقابله با توسعه‌طلبی‌های فرانسه در این منطقه از مصر و ایتالیا حمایت کرد اما در سال ۱۸۸۷ موافقت‌نامه‌ای را با فرانسه منعقد کرد که بر اساس آن مرز بین دو کشور در این منطقه تعیین شد. در سال ۱۸۹۱ نیز این کشور مرز بین خود و ایتالیا را

در منطقهٔ سومالی مشخص کرد. به علاوه بر اساس پیمان‌هایی که در سال ۱۸۹۷ بین اتیوپی، بریتانیا، فرانسه، و ایتالیا منعقد شد سهم هر یك از این قدرت‌ها در سومالی مشخص گردید؛ در این بین سهم ایتالیا تنها سلطهٔ اسمی و ظاهری بر اتیوپی بود. دولت بریتانیا به علاوه در سال ۱۸۹۸ توانست اکثر مناطق سودان و در سال ۱۹۱۶ دارفور را به تصرف خود در آورد. خلاصه باید گفت که تا جنگ جهانی اول تمامی قسمت‌های آفریقا بجز لیبریا و اتیوپی تحت سلطهٔ اروپاییان در آمدند.

نتیجه گیری: انواع جوامع اسلامی

جوامع اسلامی که در جریان قرون دهم تا نوزدهم در سطح جهان تشکیل یافتند همه دارای ساختارهای پیچیده‌ای بودند. در برخی مناطق گروه‌های مسلمان تنها اقلیت‌های شبانکاره، روستایی یا شهری بودند که در درون جوامع غیر اسلامی زندگی می کردند (دو نمونه از این نوع عبارت بودند از گروه‌های تاجر ساکن در آفریقای غربی و چین، و گروه‌های خانوادگی که بر پایهٔ تکریم و تقدیس مرقد یك صوفی خاص در استپ‌های شمالی آسیای مرکزی و در بخش‌هایی از صحرای آفریقا تشکیل شده بودند). اما در عین حال در مناطق مختلفی ما شاهد تشکیل جوامع بزرگی از مسلمانان می‌باشیم که هر یك تحت ادارهٔ یك دولت اسلامی قرار داشتند. این جوامع از مردمان روستایی و قبیله‌ای، جمعیت‌های شهری، امیرنشین‌های فئودالی، مکاتب فقهی، انجمن‌های صوفیگری، و انجمن‌های مذهبی مختلف متشکل می‌شدند. به‌طور کلی هر یك از این جوامع دارای سه رکن اصلی بودند: جمعیت‌های قبیله‌ای، روستایی و شهری؛ انجمن‌های مذهبی اسلامی؛ و یك دولت اسلامی.

دولت‌های اسلامی در این جوامع بر پایهٔ نظام حکومتی سلجوقیان ایران قرار داشتند. نظام حکومت اسلامی سلجوقیان که در ایران پدید آمد با جرح و تعدیل‌هایی به وسیلهٔ فاتحان و مهاجران ترك مستقیماً به آسیای مرکزی، هند، و خاورمیانهٔ عربی انتقال یافت و از

طریق آناتولی نیز به امپراتوری عثمانیان، بالکان، و شمال آفریقا منتقل شد. در عین حال جوامع اسلامی که در هر یك از این مناطق تشکیل شدند اگر چه بر پایهٔ یك الگوی حکومتی مشترك قرار داشتند اما از نظر تشکیلات حکومتی، نهادهای مذهبی، مبانی مشروعیت دولتی، و اعتقادات دینی با یکدیگر اختلاف‌هایی داشتند. عثمانیان، مغولان کبیر، ممالیك مصر، و حفصیان دارای حکومت‌های شدیداً متمرکزی بودند. اما در ایران، الجزایر، مراکش، و بخش‌هایی از جهان عرب دولت‌های حاکم به دلیل مواجهه با مخالفت‌های گروه‌های قبیله‌ای (این گروه‌ها گاهی تحت رهبری صوفیان قرار داشتند) از تمرکز چندانی برخوردار نبودند. به علاوه در امپراتوری عثمانیان، امپراتوری صفویان، و دولت بخارا نخبگان مذهبی تحت کنترل دولت قرار داشتند اما علما و صوفیان هند، الجزایر، و مراکش نسبتاً دارای استقلال بودند. به همین ترتیب مبانی مشروعیت رژیم‌های اسلامی نیز تا حد قابل توجهی با یکدیگر تفاوت داشتند. مشروعیت پادشاهان عثمانی و صفوی بر پایهٔ ترکیبی از مفاهیم اسلامی و جهان‌شمول قرار داشت، اما در ایالات عربی خاورمیانه و شمال آفریقا مشروعیت دولت‌های حاکم عمدتاً بر پایهٔ مفاهیم اسلامی قرار داشت. تفاوت‌های دیگر در جهت گیری‌های مذهبی بود. در امپراتوری عثمانیان، آسیای مرکزی، و ایران اسلام علما مورد توجه بود، اما در هند و شمال آفریقا صوفیگری مرقدگرا از اهمیت خاصی برخوردار بود. به هر حال برای شناخت کامل تفاوت‌های جوامع اسلامی این دوره نه تنها باید ویژگی‌های اختصاصی هر یك را مد نظر قرار داد بلکه باید روابط بین دولت، تشکیلات مذهبی، فرهنگ، و دسته‌بندی‌های محلی در آن‌ها را نیز با هم مورد بررسی و مقایسهٔ کلی قرار داد. در این قسمت از کتاب ما با توجه به این مطلب، جوامع اسلامی مهمی را که در طی قرن دهم تا قرن نوزدهم بوجود آمده‌اند مورد مقایسه و مطالعه قرار می‌دهیم.

جامعهٔ اسلامی ایران را با بررسی روابط میان دولت، گروه‌های مذهبی، و مردمان قبیله‌ای آن می‌توان شناخت. این جامعه در دورهٔ صفویان پا به عرصهٔ وجود گذاشت و تا کنون توانسته است به حیات خود ادامه دهد. صفویان با استفاده از نیروهای قبایل و اویماق‌های طرفدار خود در ایران به حکومت رسیدند. اما امپراتوری آن‌ها به تدریج بر پایهٔ ارتشی متشکل از غلامان و یك دستگاه اداری منظم قرار داده شد. در این امپراتوری شاه،

حاکم مطلق ایران تلقی می‌شد. در عین حال عملاً این کشور توسط رهبران قبیله‌ای که از تبار خانواده‌های مغول آسیای مرکزی بودند اداره می گردید. هریك از رهبران مذکور در گوشه‌ای از ایران حکومت محلی کوچکی را برای خود تشکیل داده بودند.

صفویان همواره سعی داشتند تا مشروعیت خود را بر پایهٔ مفاهیم اسلامی قرار دهند. از این‌رو آن‌ها همیشه خود را از تبار امام هفتم و لذا اشخاصی نیمه الهی معرفی می‌کردند. آنان به عنوان رهبران جنبش صوفیگری بر اطاعت کامل طرفدارانشان تأکید می‌کردند. در عین حال سلسلهٔ صفوی برای اعتبار بخشیدن به حکومت خود و با شکوه و قدرتمند جلوه دادن آن از فرهنگی اسلامی - ایرانی (با تأکید بر نقاشی، شعر، و معماری) حمایت می‌کرد. این فرهنگ هم دارای بعدی اسلامی بود و هم ریشه در میراث سنتی ایران داشت.

در دورهٔ صفویان مردمان ایران از اسلام تسنن به اسلام تشیّع گرویدند. صفویان با فتح ایران تشیّع را به عنوان دین رسمی این کشور قرار دادند، علمای شیعی را در قالب تشکیلاتی منظم سازمان دادند، و بی‌رحمانه فرقه‌های مذهبی دیگر را سرکوب کردند. رژیم صفویان کلیهٔ علمای سنی و جنبش‌های صوفیگری (حتی حامیان خود در این جمع) را از میان برداشت و یا آن‌ها را از کشور اخراج کرد. بدین ترتیب تا قرن هفدهم کلیهٔ فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی غیر شیعی از صحنهٔ ایران حذف گردیدند.

با این حال نمی‌توان به طور یقین گفت که علمای شیعی همه در کنار رژیم صفویان قرار داشتند و هیچگونه اختلافی با آن نداشتند. چنانچه در تاریخ آمده است علمای ایران در دورهٔ صفویه وابسته به حمایت دولت بودند، از دولت فرمانبرداری داشتند، و از سوی رژیم حاکم به مناصب مذهبی و سیاسی گماشته می‌شدند. آن‌ها همچنین واسطهٔ بین مردم عادی و رژیم حاکم بودند، از حکومت مرکزی در مقابل رقبای قبیله‌ای و مذهبی آن حمایت می‌کردند، و به پادشاهان مشروعیت می‌بخشیدند. در عین حال علمایی نیز وجود داشتند که خواستار استقلال طبقهٔ علما از دولت بودند و به علاوه مشروعیت رژیم صفویان را زیر سؤال می‌بردند. با رو به ضعف گذاشتن این رژیم و فروپاشی نهایی آن برخی از علمای شیعی مدعی شدند که علما رهبران راستین مسلمانان می‌باشند نه پادشاهان. این افراد علما را به

عنوان تنها کسانی که دارای عقل و آگاهی لازم برای راهنمایی مردم (در امور معنوی) می‌باشند معرفی کردند و بر لزوم اطاعت مردم از آن‌ها تأکید نمودند.

علمای شیعی ایران در دورهٔ صفویه با علمای سنی مذهب از چندین جهت تفاوت داشتند. علمای شیعی گروه منسجم و متحدی را تشکیل می‌دادند، در محدودهٔ مرزهای ایران فعالیت می‌کردند، و با یکدیگر در ارتباط بودند. به علاوه آن‌ها از نفوذ بسیاری در بین مردم برخوردار بودند و بر خلاف علمای سنی امپراتوری عثمانیان، هند، و اندونزی جنبش‌های صوفیگری یا اصلاح طلبانهٔ مهمی را بوجود نیاوردند. خلاصه این که وجود یك حکومت پادشاهی متمرکز و مشروع اما ضعیف، وجود امیرنشین‌های قبیله‌ای متعدد، و وجود یك تشکیلات مذهبی انعطاف‌ناپذیر از جمله مشخصه‌های جامعهٔ اسلامی ایران در قبل از قرن هیجدهم می‌باشند.

در امپراتوری عثمانیان روابط متفاوتی بین دولت، نهادهای مذهبی، و جامعه وجود داشت. این امپراتوری دارای رژیم شدیداً متمرکزی بود. ارتشی متشکل از غلامان، یك دستگاه مالی بوروکراتیك، و یك بوروکراسی مذهبی برقرار کنندهٔ کنترل حکومت مرکزی بر مردمان تحت سلطه بودند.

با این وجود میزان تمرکز قدرت در امپراتوری عثمانیان از ایالتی به ایالت دیگر فرق می‌کرد. در حالی که حکومت مرکزی در بالکان از قدرت و نفوذ بسیاری برخوردار بود در اکثر مناطق آناتولی، درهٔ رودنیل، تونس، عراق، مصرعلیا، بخش‌هایی از الجزایر، تونس جنوبی، و سوریه این حکومت نفوذ چندانی نداشت. در این مناطق بیشتر رهبران قبیله‌ای و صوفیان قدرت داشتند. البته در تونس دولت متمرکزی وجود داشت که تابع و مطیع حکومت مرکزی بود، اما این دولت تنها در مناطق شهری و شدیداً یکجانشین دارای نفوذ بود و در مناطق قبیله‌ای جنوب از نفوذ چندانی برخوردار نبود. در الجزایر نیز دولتی توسط حکومت مرکزی تشکیل شده بود که تنها بر برخی از نواحی ساحلی کنترل داشت و بیشتر بخش‌های الجزایر تحت کنترل رهبران قبیله‌ای و صوفیان قرار داشتند. در جریان دو قرن هفدهم و هیجدهم به دلیل رو به ضعف نهادن عثمانیان رهبران و نخبگان محلی در درون این امپراتوری از قدرت و نفوذ بسیاری برخوردار گردیدند.

رژیم عثمانیان رژیمی متمرکز بود. موفقیت عثمانیان در بوجود آوردن رژیمی متمرکز به چند عامل بستگی داشت. عامل اول قدر تمندی حکومت مرکزی و ضعف نسبی مردمان قبیله‌ای بود. مردمان اغوزی که در جریان قرون یازدهم و دوازدهم وارد آناتولی شدند بر خلاف اغوزهایی که در این مدت وارد ایران شدند مفاهیم و تعاریف مغولان و جغتاییان از حکومت را با خود به این منطقه (آناتولی) نیاوردند. آن‌ها همچنین بر خلاف اغوزهای مهاجر به ایران در گروه‌های پر جمعیتی، متشکل از یك طایفهٔ بزرگ و چند طایفهٔ کوچکتر، سازماندهی نشده بودند. آنان در واقع به گروه‌های کوچکی تقسیم شده بودند که هر یك تحت رهبری یك جنگجوی موفق و یا یك صوفی قرار داشتند. با توجه به این که گروه‌ها نسبتاً کوچك بودند رژیم عثمانیان به آسانی می توانست آن‌ها را سرکوب کند، رهبران آن‌ها را جذب دستگاه اداری خود نماید، و قدرت نظامی و سیاسی صوفیانی را که رهبری این گروه‌ها را در دست داشتند درهم بشکند.

از نظر مبانی مشروعیت نیز بین رژیم عثمانیان و رژیم صفویان تفاوت‌های مهمی وجود داشت. بر خلاف صفویان مشروعیت رژیم عثمانیان هیچگاه توسط علمای این امپراتوری زیر سؤال نرفت. مشروعیت رژیم عثمانیان بر چهار پایه قرار داشت: میراث سنتی آن‌ها؛ میراث دولت‌های اسلامی گذشتهٔ آناتولی و خاورمیانه؛ موفقیت آن‌ها در تسخیر و براندازی امپراتوری بیزانس؛ و تلاش‌های موفقیت آمیز آن‌ها در انجام فریضهٔ جهاد، تأمین امنیت شهرهای مقدس شبه جزیرهٔ عربستان، و سازماندهی کاروان‌های زیارتی. برخلاف رژیم صفویان مخالفت علمای این امپراتوری با مشروعیت سلسلهٔ حاکم بسیار کم و ناچیز بود.

تشکیلات مذهبی در امپراتوری عثمانیان نیز با تشکیلات مذهبی رژیم صفویان تفاوت‌هایی داشت. عثمانیان نیز همانند صفویان علما را در یك دستگاه بوروکراسی مذهبی سازمان دادند اما بر خلاف صفویان آن‌ها توانستند علما را همواره به خود وفادار نگه دارند. طراحی خوب و کارشناسانهٔ این دستگاه و حمایت دولت از آن تضمین کنندهٔ وفاداری علما به حکومت بودند. وجود سلسله مراتب قضایی در این دستگاه، پرداخت حقوق از سوی دولت به کارکنان فعال در این دستگاه، و وقف زمین‌ها و املاك متعدد از سوی دولت از جمله

عوامل وفادار ماندن علما به رژیم عثمانیان بودند. حتی بسیاری از انجمن‌های صوفیگری نیز در امپراتوری عثمانیان علی‌رغم این که طرفداران بسیاری داشتند خود را مطیع و حامی دولت قرار دادند و یا موضع بی طرفی را اتخاذ کردند (انجمن‌های صوفیگری که به مخالفت با عثمانیان برخاستند نیز سرکوب گردیدند). به‌طور کلی اکثریت قریب به اتفاق رهبران مذهبی در امپراتوری عثمانیان وجود دولت را برای اسلام ضروری می‌دانستند. آن‌ها کاملاً نسبت به اطاعت از سلطان متعهد بودند و بر مشروع بودن رژیم حاکم از نظر اسلام تأکید می‌کردند. برعکس، در ایران صفوی علما به سمت استقلال از دولت و دشمنی با وی گرایش پیدا کردند.

خلاصه این که تا قرن هیجدهم عثمانیان توانستند رژیم سیاسی متمرکز (رژیمی که مشروعیت آن بر پایهٔ مفاهیم اسلامی و جهان‌شمول قرار داشت) و تشکیلات مذهبی یکپارچه‌ای را پدید بیاورند. تا این زمان عثمانیان توانستند کلیهٔ بخش‌های مختلف امپراتوری خود را تحت کنترل حکومت مرکزی قرار دهند؛ تنها مناطق بادیه نشین جهان عرب و شمال آفریقا تا حدودی خود مختار باقی ماندند.

تاریخ ظهور جامعهٔ اسلامی در شبه قارهٔ هند به دوران امپراتوری مغولان کبیر باز می‌گردد. رژیم مغولان کبیر همانند دو امپراتوری صفویان و عثمانیان رژیمی موروثی بود. در این رژیم امپراتور و خانوادهٔ سلطنتی با کمك نخبگان نیمه فئودال چندی بر هند حکومت می‌کردند. در رأس ارتش مغولان کبیر افسران مسلمانی قرارداشتند که عمدتاً از تبار مردمان افغانستان و یا آسیای مرکزی بودند. در عین حال خراجگزاران هندو ازجمله راجپوت‌ها نیز نقش مهمی در ارتش داشتند. به‌طور کلی هندوها در رژیم مغولان کبیر از اهمیت بسیاری برخوردار بودند؛ آن‌ها به عنوان فرمانروایان تابع، مقامات دستگاه اداری، مأموران امور مالی، نیروهای نظامی، بازرگانان و زمینداران در این رژیم فعالیت می‌کردند. این رژیم همچنین دارای یك دستگاه بوروکراتیك بود که وظیفهٔ جمع آوری مالیات‌ها و تثبیت درآمدهای ملکی را بر عهده داشت. کارمندان این دستگاه هم از بین مسلمانان انتخاب می‌شدند و هم از بین هندوها.

مغولان کبیر پذیره‌های اجتماعی و فرهنگی اسلامی را با پذیره‌های فرهنگی و

اجتماعی هندوها در هم آمیختند و لذا فرهنگ حکومتی مرکبی را پدید آوردند. نخبگان این رژیم همواره از بین خانواده‌های خاصی انتخاب می‌شدند. این خانواده‌ها از طریق برگزاری مراسم مشترك و دادن هدیه به یکدیگر با هم ارتباط داشتند. کشاورزان و شبانکارگان مسلمان در این رژیم از درجهٔ شهروندی برابری با درجهٔ شهروندی کشاورزان و شبانکارگان هندو برخوردار بودند.

رژیم مغولان کبیر رسماً رژیمی اسلامی بود اما با این وجود هویتی مرکب داشت. این امپراتوری از اسلام دفاع می‌کرد، اجرای آئین‌های اسلامی را مورد حمایت قرار می‌داد، و علمایی را برای پرداختن به امر قضاوت و یا انجام امور مذهبی مسلمانان به کار می‌گماشت. اما در عین حال این رژیم از فرهنگ درباری مرکبی حمایت می‌نمود که آمیزه‌ای از میراث فرهنگی اسلامی و میراث فرهنگی هندی بود. برخلاف دو امپراتوری صفویان و عثمانیان هویت فرهنگی و سیاسی مغولان کبیر تا حد زیادی غیر اسلامی بود.

از نظر دسته‌بندی‌های فرقه‌ای و تشکیلات مذهبی نیز بین امپراتوری مغولان کبیر و امپراتوری‌های خاورمیانه‌ای تفاوت‌هایی وجود داشت. مسلمانان شبه قارهٔ هند برخلاف مسلمانان ایران پیرو مذهب واحدی نبودند و جامعهٔ مذهبی واحد با تشکیلات مذهبی یکپارچه‌ای را تشکیل نمی‌دادند. آنان برپایهٔ مکاتب فقهی مختلف، انجمن‌های صوفیگری متعدد، و تعالیم شخصی علما، شیخ‌ها، و مردان مقدس به گروه‌های مذهبی عدیده‌ای تقسیم می‌شدند.

این تکثر و تنوع، روابط بین گروه‌های مذهبی اسلامی و دولت مغولان کبیر را عمیقاً تحت تأثیر خود قرار داده بود. علی‌رغم حمایت مغولان کبیر از تشکیلات مذهبی علما، به طور کلی علما و صوفیان هند از استقلال برخوردار بودند و اغلب فرهنگ جهان‌شمول دولت، استخدام هندوها در دستگاه حکومتی، و حتی موروثی بودن رژیم مغولان کبیر را به باد انتقاد می‌گرفتند. البته صوفیان بسیاری نیز زیر چتر حمایتی دولت قرار داشتند و از رژیم حاکم انتقاد نمی‌کردند. خلاصه این که جامعهٔ اسلامی هند نه تحت کنترل دولتی مانند دولت عثمانیان قرار داشت و نه مانند جامعهٔ اسلامی ایران از یکپارچگی و وحدت مذهبی برخوردار بود.

جوامع اندونزیایی - مالایایی هیچگاه از نظر شکلی، کاملاً شبیه جوامع اسلامی

خاورمیانه و جنوب آسیا نبودند. آسیای جنوب شرقی همانند خاورمیانه و جنوب آسیا دارای اقتصادی کشاورزی ـ تجاری بود و شاهد حضور رژیم‌هایی در خود بود که مشروعیتشان برپایهٔ یك فرهنگ پیشرفتهٔ مذهبی قرار داشت، اما این منطقه برخلاف خاورمیانه و جنوب آسیا فاقد یکپارچگی سیاسی بود. منطقهٔ جنوب شرق آسیا به دلیل عدم تصرف توسط فاتحان مسلمان و ناتوانی کلیهٔ رژیم‌های بومی آن در غلبه بر یکدیگر هیچگاه رنگ اتحاد و یك‌پارچگی سیاسی را به خود ندید. به علاوه با ورود اسلام حکومت‌های جدیدی در این منطقه شکل نگرفتند بلکه همان رژیم‌های حاکم به اسلام گرویدند و به رژیم‌های اسلامی تبدیل شدند. رژیم‌های اسلامی که بدین ترتیب بوجود آمدند مشروعیتشان بر پایهٔ مفاهیم و تعالیم دو دین هندوئیسم و بودائیسم قرار داشت. حتی در مقایسه با رژیم مغولان کبیر فرهنگ درباری رژیم‌های اسلامی جنوب شرق آسیا عناصر غیر اسلامی بیشتری داشت.

گروه‌های مذهبی ـ اسلامی آسیای جنوب شرقی به عدم اتحاد و پیوستگی با هم تمایل داشتند. در واقع مسلمانان این منطقه بر گرد معلمان و مردان مقدس سازمان یافته بودند و لذا انجمن‌های صوفیگری و مکاتب فقهی حضور چندانی در این منطقه نداشتند و گروه‌های قبیله‌ای بزرگی نیز در این منطقه بوجود نیامده بودند. علما و صوفیان این منطقه مستقل و بی ارتباط با یکدیگر بودند. آنان در روستاها از نفوذ خوبی برخوردار بودند. در اندونزی تودهٔ روستاییان خود را مسلمان تلقی می کردند اما اسلام در بین آن‌ها حضور عملی چندانی نداشت. در واقع زندگی مردمان روستایی اندونزی برپایهٔ قوانین و قواعد عرفی قرار داشت نه بر پایهٔ اسلام. به هر حال باورود اسلام به جنوب شرق آسیا تشکیلات اجتماعی جدیدی در این منطقه پدید نیامد. البته در این زمینه استثناءهایی نیز وجود دارد. برای مثال در منطقهٔ مینانگ کابائو فرقه‌های صوفیگری تشکیلات گسترده‌ای را بوجود آوردند و برای حمایت از اجرای اصول اسلامی در این منطقه جنبش‌های اصلاح طلبانهٔ بسیاری را به‌راه انداختند.

در منطقهٔ جنوب شرق آسیا بر خلاف خاورمیانه حکومت‌های اسلامی نقش چندانی در زندگی مذهبی مردم مسلمان نداشتند. علما، صوفیان، و معلمان مذهبی این منطقه کاملاً

از دولت مستقل بودند و حتی علمای جاوه و جزایر اطراف آن همواره در مقابل حکومت قرار داشتند. مردم عادی نیز در جنوب شرق آسیا معتقد بودند که نهایتاً یك ناجی و رهایی‌بخش ظهور خواهد کرد و با سرنگون کردن همهٔ دولت‌های اسلامی موجود حکومت اسلامی راستین را در این منطقه برقرار خواهد کرد. در آسیای جنوب شرقی نیز همانند هند ابتکار عمل در دست صوفیان و علمای اصلاح طلب و رهبران کاریزماتیك مسلمان قرارداشت؛ آن‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت اسلامی این منطقه در عصر مدرن داشتند.

به هر حال ما در این قسمت نهادهای دولتی، محلی، و مذهبی چند جامعهٔ مهم اسلامی را مورد بررسی و مقایسه با یکدیگر قرار دادیم و به این نتیجه رسیدیم که روابط بین این نهادهااز جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر متفاوت بوده است. این نتیجه را می‌توانیم به دیگر جوامع اسلامی نیز تعمیم دهیم و بگوییم که در هر یك از جوامع اسلامی موجود بین قرون دهم تا نوزدهم رابطهٔ خاصی بین نهادهای دولتی، مذهبی، و محلی وجود داشته است. جوامع اسلامی این دوره به هنگام ورود به دورهٔ مدرنیسم مجدداً سازماندهی می‌شوند و تحت تأثیر امپریالیسم اروپایی و اقتصاد تجاری جهانی دستخوش تغییرات عمیقی می‌گردند. درعین حال الگوها و قالب‌های دورهٔ پیشامدرنیسم به عنوان عامل اصلی در شکل‌دهی جوامعی اسلامی دورهٔ مدرنیسم عمل می‌کنند.

بخش سوم

تحولات دورهٔ مدرنیسم: مردمان مسلمان در قرون نوزدهم و بیستم

مقدمه: مدرنیته و ایجاد تحول در جوامع اسلامی

تا قرن هیجدهم نظامی جهانی از جوامع اسلامی پدید آمده بود. هر یك از جوامع اسلامی در درون این نظام حاصل تعامل و تقابل نهادهای دولتی، مذهبی، و اجتماعی اسلامی ـ خاورمیانه‌ای و فرهنگ‌ها و نهادهای اجتماعی محلی بودند و از نظر نوعی با هم تفاوت داشتند. در عین حال این جوامع از نظر شکلی به هم شباهت داشتند، دارای ارتباط‌های سیاسی و مذهبی با یکدیگر بودند، و ارزش‌های فرهنگی مشترکی داشتند. از این رو است که گفته می‌شود این جوامع جمعاً نظامی جهانی را تشکیل می‌دادند.

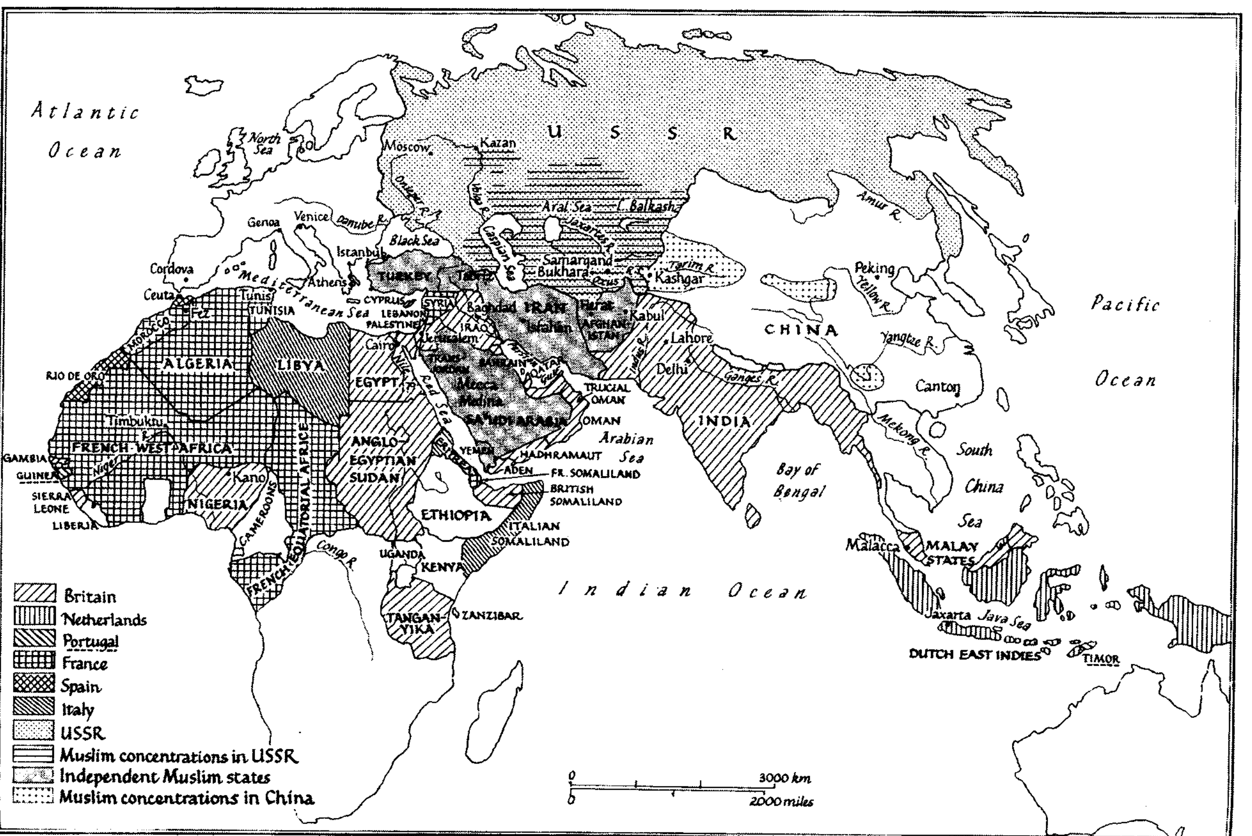
در جریان دو قرن هیجدهم و نوزدهم به دلیل مداخله‌گری‌های اروپاییان روند رشد و تکامل جوامع اسلامی با اختلال مواجه شد. تا اواخر قرن هیجدهم دولت‌های استعماری روسیه، هلند، و بریتانیا توانستند بخش‌هایی از استپ‌های شمال آسیا، آسیای جنوب شرقی، و شبه قارهٔ هند را تحت تسلط خود درآورند و سلطهٔ تجاری و دیپلماتیك خود را بر مناطق دیگر نیز برقرار کنند. در جریان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نیز دولت‌های استعماری اروپا در اثر نیاز مبرم به مواد خام و بازارهای فروش و همچنین در نتیجهٔ رقابت‌های سیاسی و اقتصادی خود امپراتوری‌های مستعمراتی گسترده‌ای را در سطح جهان پدید آوردند. دولت هلند اندونزی را به تصرف کامل خود درآورد، روس‌ها (و چینی‌ها) آسیای مرکزی را ضمیمهٔ خود کردند، و بریتانیا نیز امپراتوری‌های خود در هند و

مالایا را تثبیت کرد و بخش‌هایی از خاورمیانه، آفریقای شرقی، و آفریقای غربی را تحت کنترل خود در آورد. فرانسه نیز شمال آفریقا، اکثر مناطق غرب آفریقا، بخش‌هایی از خاورمیانه، و مناطقی دیگر را به تصرف خود در آورد. آلمان و ایتالیا نیز مستعمرات کوچکی را در آفریقا بوجود آوردند. بدین ترتیب تا آغاز قرن بیستم دولت‌های اروپایی (و چین) توانستند تقریباً کلیهٔ سرزمین‌های اسلامی را تحت کنترل خود در آورند.

از این زمان به بعد در اثر سلطهٔ اروپاییان ساختارهای داخلی جوامع اسلامی شدیداً دستخوش تغییر گردیدند. البته در هر یك از این جوامع اثرات حاصل از سلطهٔ اروپاییان متفاوت بود و در نتیجهٔ همین ویژگی به همراه وجود تفاوت‌های نهادی و فرهنگی بین جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم بود که جوامع اسلامی بسیار متفاوتی در دورهٔ مدرنیسم پدید آمدند. درست همان طور که جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم حاصل تعامل و تقابل یك جامعهٔ محلی با گزاره‌های خاورمیانه‌ای بودند جوامع اسلامی دورهٔ مدرنیسم نیز حاصل تعامل و تقابل جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم با اروپا می‌باشند. ما در فصولی که در پیش رو داریم جوامع مهم اسلامی در دورهٔ مدرنیسم را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم و سعی می کنیم میزان نقش اروپا و مبانی فرهنگی و نهادی جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم را در شکل گیری این جوامع برآورد و ارزیابی کنیم. لازم به ذکر است که در دورهٔ مدرنیسم تنها جوامع اسلامی دستخوش تغییر و تحول نشدند. در واقع در جریان دو قرن نوزدهم و بیستم تمدن اروپایی کلیهٔ تمدن‌های بشری را تحت تأثیر قرار داد و تحولات عمیقی را در آن‌ها ایجاد کرد.

تأثیر گذاری تمدن اروپایی بر تمدن‌های دیگر تنها یك تأثیر گذاری ساده نبود؛ تمدن اروپایی از نظر ماهوی کاملاً با تمدن‌های غیراروپایی تفاوت داشت. چنانچه در بخش دوم ملاحظه کردیم در اواخر قرون وسطی و در طی دوران رنسانس و «نهضت اصلاح دینی»[1] نوع منحصر به فردی از پلورالیسم اجتماعی و نهادی در اروپا پدید آمد و روحیهٔ ابتکار، تلاش، سلطه‌طلبی، و آزمایشگری در بین مردمان این قاره گسترش یافت. در نتیجهٔ این

1. Reformation Period.



نقشهٔ ۲۸ . سلطهٔ اروپاییان و جهان اسلام: ۱۹۲۰

تحولات بود که اروپاییان توانستند به تفوق نظامی و تجاری در سطح جهان دست یابند. البته این تفوق مطلق و کامل نبود، چرا که همواره عثمانیان و دیگر جوامع مسلمان و غیرمسلمان در برابر تعدّیات و تجاوزات اروپاییان از خود مقاومت نشان می‌دادند و مانع برآورده شدن آمال آن‌ها می‌گردیدند.

اما مدتی بعد یعنی در طی قرون هیجدهم و نوزدهم اروپا به پیشرفت‌های بیشتری دست یافت و شکاف قدرت و ثروت بین این قاره و مابقی جهان عمیقتر گردید. با پدید آمدن انقلاب صنعتی در این دوره ظرفیت‌های اقتصادی اروپا، بیش از پیش افزایش یافت. بوروکراتیزه شدن بیشتر تشکیلات اقتصادی، ظهور تکنولوژی‌های جدید، تولید بخار و برق، و توسعهٔ علم در این دوره تسلط اقتصادی هرچه بیشتر اروپا بر دیگر مناطق جهان را به دنبال آوردند.

انقلاب‌های فرانسه و آمریکا نیز تحولات عمیقی را در حوزهٔ سیاست و کشورداری جهان پدید آوردند. این دو انقلاب برای اولین بار باعث پدید آمدن دولت ـ ملت‌های مدرن گردیدند. (دولت ـ ملت‌های مدرن دولت ـ ملت‌هایی هستند که بر پایهٔ برابری نسبی و مشارکت شهروندان، وجود رابطهٔ نزدیك بین مردم و دولت، و درهم آمیختن هویت‌های سیاسی، ملی، و فرهنگی قرار دارند). این انقلاب‌ها همچنین برای اولین بار نهادهای پارلمانی را بوجود آوردند که امکان مشارکت سیاسی گستردهٔ مردم را فراهم می‌آوردند. محدود کردن قدرت حکومت و در مقابل، افزایش خودمختاری جامعهٔ مدنی و آزادی‌های سیاسی شهروندان نیز از جمله ابتکارات دو انقلاب مذکور بودند.

به علاوه به دنبال تلاش‌های روشنفکران اروپایی و آمریکایی در طی این دو قرن فرآیند تاریخی سکولاریزاسیون به مرحلهٔ کمال خود رسید و نهادهای سیاسی و اقتصادی جدیدی بدون توجه به اصول مذهبی در اروپا و آمریکا پدید آمدند. همچنین به دنبال ظهور و گسترش روحیهٔ علمی و انسان مدارانه در بین مردم دین به حوزهٔ فردی و فعالیت‌های کمرنگ جمعی رانده شد، و روحی علمی بر نگرش انسان به جهان طبیعت و دنیای روابط انسانی حاکم گردید. علاوه بر آن در این دوره طبیعت، جامعه، و شخصیت انسانی در معرض سنجش عقلی قرار گرفتند و حتی این اعتقاد پدید آمد که می‌توان با مداخلهٔ

هوشیارانه اصلاحاتی را در این سه حوزه انجام داد.

به دنبال سلطهٔ اروپاییان بر جهان اسلام این نهادها و گزاره‌های سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی جدید وارد جوامع اسلامی شدند. مداخله و تسلط سیاسی اروپاییان منجر به ظهور دولت‌های سرزمینی متمرکز و بوروکراتیکی در جهان اسلام گردید. نفوذ اقتصادی اروپا نیز رشد تجارت (اغلب از نوع استثماری آن)، افزایش تولید مواد خام، و از بین رفتن صنایع محلی مسلمانان را به دنبال داشت. قدرت‌های اروپایی همچنین نخبگان محلی را وادار کردند تا مدارسی را به سبك مدارس اروپایی بوجود بیاورند و ارزش‌های غربی را در جوامع خود گسترش دهند. ظهور الگوهای تولیدی و مبادلاتی جدید در مناطق اسلامی و ورود تکنولوژی‌های پیشرفته در آن‌ها نیز از دیگر نتایج حاصل از سلطهٔ اروپاییان بودند. به علاوه با پدید آمدن ساختارهای دولتی و اقتصادی جدید در جوامع اسلامی نخبگان و بازیگران جدیدی در این جوامع پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که شامل مدیران سیاسی، سربازان، تکنوکرات‌ها، بازرگانان کومپرادور[1]، روشنفکران، «کشاورزان محصول فروش»[2] و کارگران صنعتی می‌شدند. سلطهٔ اروپاییان بر این جوامع همچنین باعث ظهور نظام‌های ارزشی جدیدی ـ نظام‌هایی که بر پایهٔ هویت ملی، مشارکت سیاسی، کار و تلاش خستگی ناپذیر، التزام به اخلاق، و یك جهان‌بینی علم مدارانه قرار داشتند ـ در آن‌ها گردید. مجموعهٔ این تحولات را مدرنیزاسیون می‌نامند.

دربارهٔ پدیدهٔ مدرنیزاسیون، در آمریکا و اروپا تعابیر و تعاریف مختلفی ارائه شده است. گروهی مدرنیزاسیون را یك جریان تکاملی جهانی تلقی می‌کنند. آن‌ها معتقدند که اگر چه این پدیده در اروپا و آمریکا پا به عرصهٔ وجود گذاشته است اما نهایتاً به همه جا سرایت می‌کند و منجر به تشکیل جوامعی مشابه جوامع مدرن غربی در سطح جهان می‌شود. فرآیند صنعتی شدن ویژگی‌های اجتماعی ـ فرهنگی جدیدی را برای این جوامع

---

۱. Comprador merchants، بازرگانانی که به عنوان نمایندهٔ استعمارگران در محل خود عمل می‌کردند و در جهت منافع آن‌ها فعالیت می‌نمودند.

۲. Commercial farmers، کشاورزانی که نه برای مصرف خود بلکه برای فروش، محصول یا محصولاتی را، در سطحی وسیع، می‌کارند.

به ارمغان می آورد و در نتیجهٔ فرآیند توسعه، جوامع مذکور بیش از پیش به جوامع غربی شبیه می‌شوند. بنابراین نظر تفاوت‌ها و تمایزهای موجود بین جوامع به تدریج از بین می‌رود و تنها تفاوتی که بین آن‌ها وجود خواهد داشت تفاوت در جایگاه و مرتبهٔ آن‌ها در فرآیند تکامل و توسعه می‌باشد. این نظریه از سال‌های پایانی قرن نوزدهم تا همین اواخر نظریهٔ غالب در اروپا، آمریکا و جهان سوم بود. طرفداران این نظریه مدرنیتهٔ اروپایی را به‌عنوان نقطهٔ اوج فرآیند توسعهٔ بشری تلقی می کردند و رسیدن به مدرنیتهٔ اروپایی را کمال مطلوب جهان سومی‌ها معرفی می کردند. اما در حال حاضر این دیدگاه دیگر طرفدار چندانی ندارد. وجود تفاوت‌های تاریخی و ساختاری عمده بین جوامع غربی و جوامع غیرغربی از جمله عواملی هستند که باعث طرد این دیدگاه شده‌اند.

درحال حاضر دو نظریهٔ جدید به جای نظریهٔ «مدرنیتهٔ جهانی» ارائه شده است. یکی از این دو نظریه اقتصاد سرمایه‌داری جهانی را عامل بروز تحولات اقتصادی، تکنولوژیك، و طبقاتی در جوامع غیراروپایی می‌داند. این نظریه تحولات اقتصادی و تکنولوژیك را به عنوان مشخصه‌های اصلی مدرنیزاسیون معرفی می کند و فرهنگ و سازمان دولتی را به عنوان دو موضوع فرعی تلقی می‌نماید. براساس این نظریه همهٔ کشورهای جهان با تحولات اقتصادی مشابهی روبه رو خواهند شد و لذا ساختارهای اقتصادی مشابهی خواهند داشت؛ اما روبناهای فرهنگی و سیاسی آن‌ها همچنان متفاوت باقی خواهند ماند.

نظریهٔ دوم معتقد است که صرف نظر از ویژگی‌های کلی نظام استعماری یا نظام سرمایه‌داری جهانی به هیچ وجه شکل واحدی از جامعهٔ مدرن در اروپا وجود ندارد و مدرنیته‌ای که در غرب پدید آمده است هیچگاه با قرض گرفتن عناصر آن، با اقتباس از آن، و یا با تحمیل، به جوامع دیگر منتقل نخواهد شد. اروپا در مناطق مختلف جهان اثرات متفاوتی را از خود برجای گذاشته است و همانند امپراتوری‌ها، ادیان، و تمدن‌های گذشته در هر منطقه‌ای که وارد شده است با نخبگان، نهادها، و فرهنگ‌های موجود به مبارزه برخاسته و آن‌ها را به ارائهٔ نسخهٔ خاصی از مدرنیته وادار کرده است. بنابراین مدرنیته مفهومی متکثر و چندگانه می‌باشد، زیرا که حاصل تلاش‌های نخبگان بومی جهان سوم

برای تجدیدسازمان و نوسازی جوامع خود می‌باشد.

براساس این نظر نخبگان، نهادها، و فرهنگ‌های بومی جوامع جهان سوم در تعیین الگوهای توسعهٔ این جوامع دارای نقش و اهمیت بسیاری می‌باشند. این امر بدان علت است که جوامع مذکور به ویژه جوامع اسلامی ازنظر ساختاری با جوامع اروپایی تفاوت‌های اساسی دارند. جوامع اروپایی قرون نوزدهم و بیستم تاحد زیادی برپایهٔ طبقات اجتماعی اقتصاد محور (طبقاتی که براساس تفاوت‌ها و تمایزات اقتصادی شکل گرفته بودند) سازمان یافته بودند. در بسیاری از کشورهای اروپایی در این دوره نخبگان بورژوا به عنوان حامیان اصلی توسعهٔ اقتصادی و توسعه‌طلبی‌های جهانی دستگاه حاکمه عمل می‌کردند. طبقهٔ کارگران صنعتی نیز عامل اصلی تولید در این کشورها بودند. اما در جوامع اسلامی در این دوره حضور طبقات اجتماعی اقتصاد محور درخور توجه و اهمیت نبود. در جوامع اسلامی، بخش اقتصادی دارای ارتباط تنگاتنگی با ساختارهای سیاسی قبیله‌ای، اجتماعی، و دولتی بود. در واقع ساختارهای مذکور تنظیم‌کنندهٔ این بخش بودند. نخبگان دولتی، قبیله‌ای، و مذهبی جوامع اسلامی از قدرت سیاسی خود برای کنترل بر زمین‌ها و منابع تجاری و جمع‌آوری تولید مازاد کشاورزان و دیگر تولیدکنندگان استفاده می‌کردند. حتی در دوران استعمار نیز این گروه جهت‌دهندهٔ واکنش‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مسلمانان در مقابل مداخلات اروپاییان بودند. لازم است تأکید کنیم که نفوذ اقتصادی اروپا درجوامع اسلامی تنها واکنشی اقتصادی را از سوی مسلمانان در پی نداشت بلکه در اثر این امر عکس‌العمل‌هایی فراگیر (اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی) که تأمین‌کنندهٔ منافع نخبگان مسلمان بودند بوجود آمدند.

به هر حال براساس این نظریه نخبگان، نهادها، و فرهنگ‌های بومی به اندازهٔ نظام‌های استعماری و اقتصادی اروپایی در شکل‌دهی فرآیند مدرنیته در جوامع اسلامی حائز اهمیت می‌باشند. به طور کلی می‌توان گفت تحولاتی که در جوامع اسلامی به‌وقوع می‌پیوندند تا حدودی حاصل واکنش نخبگان محلی در برابر فشارها و محرک‌های ایجادشده توسط قدرت‌های اروپایی و تا اندازه‌ای حاصل تمایل این نخبگان برای استفاده از

نفوذ اروپاییان در کشمکش‌های داخلی قدرت می‌باشند. جالب توجه است که در کشورهای اسلامی نخبگان محلی عمدتاً به مسائل سیاسی یا فرهنگی توجه دارند و سعی می کنند مداخلهٔ اروپا را مداخله‌ای اجتماعی ـ فرهنگی جلوه دهند نه اقتصادی. در این جوامع مشکلات و مسائل اقتصادی اغلب به دنبال خود واکنش‌های سیاسی و فرهنگی را پدید می آورند.

به هر ترتیب در فصل‌هایی که پیش رو داریم من سعی می کنم تأثیر اروپا بر جوامع اسلامی و همچنین واکنش‌های این جوامع درمقابل اروپا را مورد بررسی و ارزیابی قراردهم. در این فصول توجه من بیشتر بر روی نخبگان، نهادها، و فرهنگ‌های جوامع اسلامی متمرکز است و لذا تحولات اقتصادی و تکنولوژیك این جوامع چندان مورد بررسی قرار نمی گیرند. همچنین در این فصول من سعی نمی کنم که فرآیند مدرنیته در جوامع اسلامی را به طور کامل تجزیه و تحلیل کنم بلکه تنها ابعادی از این فرآیند را توضیح می‌دهم که برای شناختن نقش و جایگاه واقعی اسلام در جوامع مدرن اسلامی ضروری می‌باشند.

به طور کلی جریان تبدیل جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم به جوامعی مدرن در طی چند مرحله انجام گرفته است. مرحلهٔ اول مرحله‌ای است که از اواخر قرن هیجدهم تا اوایل قرن بیستم جریان داشت. سقوط حکومت‌های اسلامی و تحمیل سلطهٔ تجاری و سیاسی اروپا بر جهان اسلام از جمله مشخصات این مرحله می‌باشند. در این دوره نخبگان مذهبی، سیاسی، و قبیله‌ای مسلمان با هدف توسعهٔ جوامع خود سعی کردند رویکردهای ایدوئولوژیك و مذهبی جدیدی را ارائه نمایند. در نتیجهٔ این تلاش‌ها مرحلهٔ دوم توسعه جوامع اسلامی آغاز شد(پس از جنگ جهانی اول). ظهور دولت‌های ملی مشخصهٔ بارز این مرحله می‌باشد. نخبگان مسلمان در این مرحله سعی کردند هویت سیاسی مدرنی را برای جوامع خود پدید بیاورند و این جوامع را به سوی توسعهٔ اقتصادی و تحولات اجتماعی سوق دهند. با تثبیت دولت‌های ملی مرحلهٔ سوم نیز آغاز گردید: بروز کشمکش بین نخبگان مسلمان درخصوص سمت و سوی توسعه و نقش اسلام در آن.

مدرنیسم اسلامی و اصلاح طلبی اسلامی

سلطه استعماری و اقتصادی اروپا اثرات بسیار و متعددی بر جوامع اسلامی داشته است که حتی برخی از آن‌ها در حال حاضر خود را آشکار می کنند. برهم خوردن تعادل نهادهای تشکیل دهندهٔ جوامع اسلامی، سقوط حکومت‌های اسلامی، و خارج شدن برخی مناطق از تسلط مسلمانان از جمله اثرات ناشی از سلطهٔ اروپاییان بر دنیای اسلام بوده‌اند. امپراتوری عثمانیان منطقهٔ بالکان را از دست داد و مسلمانان آسیای مرکزی نیز تحت کنترل روسیه و چین در آمدند. امپراتوری مغولان کبیر نیز از بین رفت و به دنبال آن شبه قارهٔ هند به بخش‌های مختلفی تجزیه گردید که بزرگترین آن‌ها هند بود. دولت‌های جهادی آفریقا نیز با شکست و فروپاشی مواجه شدند. به علاوه در مناطق بسیاری مسلمانان به اقلیت‌هایی در درون جوامعی غیر اسلامی تبدیل شدند.

تقریباً در کلیهٔ مناطق اسلامی سلطهٔ اروپاییان منجر به ظهور نخبگان جدیدی شد. در این مناطق قدرت سیاسی از دست نخبگان حاکم خارج شد و در دست قشر جدیدی از نخبگان نظامی، بوروکرات و یا زمیندار قرار گرفت. پس از گذشت یك نسل نیز در برخی از این مناطق روشنفکران، تکنسین‌ها، و سربازان نوخاسته و تحصیل کرده‌ای که از طبقات متوسط یا پایین جامعه بودند به قدرت رسیدند. همچنین در مناطق معدودی در اثر تحولات اقتصادی حاصل از سلطهٔ اروپاییان سه طبقهٔ بازرگانان، کشاورزان محصول فروش، و کارگران صنعتی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. به طور کلی این اقشار و طبقات در عین این که از نظر اندازه بسیار کوچك بودند (زیرا هنوز اثرات ناشی از سلطهٔ اروپاییان به توده‌های مردم نرسیده بود) به پیشگامان و حامیان اصلی مدرنیزاسیون در جوامع خود تبدیل شدند. اینان در برابر فشارهای اروپاییان دو نوع واکنش اساسی از خود بروز دادند. یکی واکنش نخبگان سیاسی و روشنفکران نوخاسته‌ای بود که در نظام‌های آموزشی غربی تحصیل کرده بودند و شیفتهٔ ارزش‌ها و دستاوردهای فرهنگی غربی بودند. این افراد از مدرنیسم اسلامی یا ملی گرایی سکولار (غیردینی) برای توسعهٔ جوامع خود سخن به میان می آوردند و تمایل داشتند تعریف جدیدی را از اسلام ارائه دهند که با تعاریف اروپاییان از دولت و اقتصاد سازگار و هماهنگ باشد. واکنش نوع دوم واکنش رهبران قبیله‌ای، بازرگانان، و کشاورزان

محصول فروش بود. رهبری این گروه را علما و صوفیانی در دست داشتند که خواستار سازماندهی مجدد جمعیت‌های مسلمان و اصلاح افراد بر اساس اصول مذهبی بودند. جالب توجه است که همهٔ نخبگان مسلمان دارای جهت گیری‌های سیاسی یا فرهنگی بودند و تمایل داشتند مشکلات ناشی از مداخلات اروپاییان را مشکلاتی اجتماعی ـ فرهنگی معرفی کنند نه اقتصادی.

چگونگی انجام واکنش از سوی مسلمانان از منطقه‌ای به منطقهٔ دیگر متفاوت بود. در قلمرو عثمانیان، مصر، هلال خصیب، و تونس واکنش اصلی (و تقریباً تنها واکنش) از سوی نخبگان حاکم و روشنفکران سیاسی، فنی، و ادبی انجام گرفت. در این مناطق اروپاییان عمدتاً در سه بعد دیپلماتیك، تجاری، و آموزشی نفوذ یافتند. وجود رقابت بین قدرت‌های اروپایی باعث تداوم حیات امپراتوری عثمانیان در قرن نوزدهم شد اما در عین حال در این قرن امپراتوری مذکور در برابر فشارهای دیپلماتیك بریتانیا و روسیه آسیب‌پذیر شد و بعدها از نظر نظامی به آلمان وابسته گردید. این امپراتوری همچنین در معرض نفوذ و سلطهٔ تجاری اروپا قرار گرفت. تجار اروپایی به خرید مواد خام از این منطقه پرداختند و در رقابت با بازرگانان و صنعتگران بومی سیل محصولات اروپایی را وارد این منطقه نمودند. در اثر دخالت‌های اروپاییان تولید غلات، خشکبار و کتان در آناتولی، ابریشم در لبنان، کتان در مصر، و روغن زیتون در تونس افزایش یافت و صنایع دستی و صنعتی این مناطق نابود گردیدند. اروپاییان همچنین در زمینهٔ احداث خطوط آهن، استخراج معادن، و کشاورزی در این مناطق سرمایه‌گذاری کردند. به‌علاوه دولت‌ها و بانك‌های اروپایی مبالغ هنگفتی را به امپراتوری عثمانیان، مصر، و تونس وام دادند. به‌طور کلی این تحولات به‌عنوان اساسی برای ظهور نظام‌های تحت‌الحمایگی در مصر و تونس عمل کردند و باعث تقویت موقعیت واسطه‌های یهودی و مسیحی در تجارت بین اروپا و کشورهای اسلامی و کاهش فرصت‌های اقتصادی تجار مسلمان گردیدند. تضعیف موقعیت بورژواهای مسلمان و متمرکز شدن قدرت در دست نخبگان حاکم از دیگر نتایج این تحولات بودند. البته لازم به ذکر است تحولات اقتصادی که در اثر دخالت‌های اروپاییان در این مناطق به‌وقوع پیوستند به دو حوزهٔ تولید و توزیع درآمد محدود می‌شدند و لذا باعث بروز تحولات ساختاری در

اقتصاد یا تغییرات اساسی در ساختار طبقاتی مناطق مذکور نگردیدند.

واکنش نخبگان سیاسی و روشنفکران این مناطق را در طی چند نسل می‌توان مورد بررسی و مطالعه قرار داد. در اواخر هیجدهم و اوایل و اواسط قرن نوزدهم به ترتیب نخبگان سیاسی و روشنفکران فلسطین، عثمانی و مصر، و تونس درصدد برآمدند تا نیروهای نظامی خود را سازماندهی کنند، به دستگاه اداری خود تمرکز ببخشند و آن را عقلانی کنند، و با افزایش فعالیت‌های اقتصادی دولت درآمدهای آن را بالا ببرند. آن‌ها همچنین به لزوم تأسیس مدارس جدید برای تربیت کادر اداری و تخصصی لازم پی بردند و در این زمینه گام‌هایی را برداشتند. نسل بعد دریافت که برای بوجود آوردن دولتی قوی باید جامعه‌ای مولد و یکپارچه داشت و لذا تلاش‌هایی را برای بوجود آوردن جامعه‌ای مولد و یکپارچه انجام داد. این نسل همچنین برنامه‌های اجتماعی، حقوقی، و آموزشی متعددی را برای کاهش نفوذ نخبگان مذهبی در جامعه به اجرا درآورد و نظام‌های آموزشی و قضایی مدرنی را بنیان نهاد.

در نتیجهٔ برنامه‌های اصلاحی دولتهای مناطق مذکور قشر جدیدی با نام روشنفکران در این مناطق پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. در امپراتوری عثمانیان این قشر شامل فیزیکدانان، مهندسان، افسران نیروی دریایی و زمینی، و مدیران اجرایی می‌شد که در مدارس تخصصی امپراتوری و یا در غرب تحصیل کرده بودند. معدودی از نخبگان مذکور جذب دستگاه دولتی عثمانیان شدند اما اکثر آن‌ها به فعالیت‌های روزنامه‌نگاری، ادبی، و قضایی روی آوردند، علیه نخبگان حاکم به پا خاستند، و سعی کردند کنترل دولت را در دست بگیرند.

در مصر نیز برنامهٔ اصلاحی دولت منجر به ظهور قشر روشنفکران در این منطقه گردید. برنامهٔ مذکور سعی داشت اقتصاد مصر را تحت کنترل دولت درآورد. در راستای اجرای این برنامه محمد علی (۴۸ ـ ۱۸۰۵) سیستم آبیاری را در مصر بهبود بخشید و توسعه داد، تولید کتان را افزایش داد، تجارت برخی کالاها را در انحصار دولت قرار داد و کارخانجاتی را برای تهیهٔ تجهیزات جنگی احداث نمود. در نتیجهٔ این اقدامات و بروز تحولات اقتصادی دیگر طبقهٔ جدیدی با نام طبقهٔ بوروکرات‌های زمیندار در مصر به

ظهور رسید که فرزندان آن‌ها به مقامات، سیاستمداران، روزنامه‌نگاران، و حقوقدانان اواخر قرن نوزدهم تبدیل شدند. با برقراری سلطهٔ بریتانیا بر مصر در سال ۱۸۸۲ نخبگان محلی کنترل خود بر دولت را از دست دادند و به مشاغل اداری، مشاغل آزاد، و یا روزنامه‌نگاری روی آوردند و جنبش ملی واحدی را در مخالفت با سلطهٔ بریتانیا بنیان نهادند.

هلال خصیب تا پایان جنگ جهانی اول با هیچ گونه تحول ساختاری و سیاسی در درون خود مواجه نشد اما در عین‌حال در اواسط و اواخر قرن نوزدهم دو بخش آموزشی و ادبی این منطقه سخت تحت تأثیر اروپا قرار گرفتند. دراین زمان منطقهٔ مذکور با ظهور دو پدیدهٔ رنسانس فرهنگی و ملی گرایی ادبی در درون خود رو به رو گردید. قشر روشنفکران سوریه و لبنان دراین دوره را کسانی تشکیل می‌دادند که در مدارس مدرن عثمانیان و یا در غرب تحصیل کرده بودند. به دنبال تشکیل دولت‌های مستعمراتی در این دو منطقه (۱۹۲۰) افراد مذکور که شامل سربازان و مقامات اداری، زمینداران، اشراف مذهبی، و گاهی رهبران قبیله‌ای و بازرگانان می‌شدند با یکدیگر متحد گردیدند و علیه سلطهٔ بریتانیا به پا خاستند. در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ نیز در اثر توسعهٔ آموزش نسل جدیدی از سربازان، تکنوکرات‌ها، و روزنامه‌نگاران در سوریه و لبنان به ظهور رسیدند؛ آن‌ها که از طبقات متوسط یا پایین جامعه بودند بعدها به مقابله و رقابت با اولین نسل از رهبران ملی خود پرداختند.

تونس نیز با تحولات مشابهی روبه‌رو گردید. تا قبل از قرار گرفتن تونس به‌عنوان تحت‌الحمایهٔ فرانسه (در سال ۱۸۸۱) تنها عکس‌العملی که در برابر سلطهٔ اقتصادی اروپا در این منطقه به ظهور رسید از سوی مقامات دولتی بود و شامل تلاش برای مدرنیزه کردن و عقلانی کردن رژیم تونس می‌شد. اما بعد از این زمان تونسی‌های تحصیل کرده (براساس الگوهای آموزشی غربی و الگوهای آموزشی مدرن اسلامی) مردم را به مقابله با سلطهٔ اروپا و به‌ویژه فرانسه تحریك کردند و خواستار اعادهٔ حقوق سیاسی ملت خود شدند. تقریباً از سال ۱۸۹۰ـ تا ۱۹۲۰ مقامات حکومتی، علمای اصلاح‌طلب، و اشراف تحصیل کرده در فرانسه رهبری مردم تونس را در دست داشتند. اما در دهۀ ۱۹۳۰ و بعد از آن رهبری مردم

در دست روشنفکرانی قرار گرفت که در فرانسه تحصیل کرده بودند و عمدتاً از طبقات متوسط و پایین جامعه بودند. این افراد نهضت استقلال‌طلبی تونس را رهبری کردند و آن را به سر منزل مقصود رساندند.

به‌طور کلی در تحولات کلیهٔ مناطق مذکور علما و بازرگانان نقشی حاشیه‌ای داشتند. البته علما در مراحل اولیهٔ نهضت استقلال‌طلبی مصر، سوریه و تونس مشارکت داشتند. اما آن‌ها بلافاصله توسط روشنفکران تحصیل کردهٔ غرب از صحنهٔ مبارزه کنار زده شدند. به‌علاوه علی‌رغم بروز تحولات مهم اقتصادی و اجتماعی تا دههٔ ۱۹۳۰ طبقهٔ بزرگی از بازرگانان یا کارگران که بتواند نقش سیاسی مهمی را ایفا کند در این مناطق شکل نگرفته بود. ظهور شرایط فرهنگی واجتماعی جدید دراین مناطق نیز به هیچ‌وجه بر نفوذ و تسلط نخبگان سیاسی حاکم خدشه‌وارد ننموده بود.

در دیگر مناطق اسلامی هم روشنفکرانی شبیه روشنفکران امپراتوری عثمانیان، مصر، هلال خصیب و تونس پا به عرصهٔ وجود گذاشتند؛ البته نه در اثر اقدامات و برنامه‌های اصلاحی دولت (همچنان که در امپراتوری عثمانیان، مصر، هلال خصیب و تونس شاهد بودیم)بلکه در نتیجهٔ سلطهٔ مستقیم اروپاییان و خارج شدن نخبگان حاکم از صحنهٔ قدرت یا متابعت آن‌ها از استعمارگران. در هند، دولت بریتانیا نخبگان مسلمان را از صحنهٔ قدرت کنار زد، تحولاتی اقتصادی را در این منطقه پدید آورد و فرهنگ اسلامی این منطقه را با مخاطره مواجه کرد. نخبگان سیاسی مسلمانی که بدین ترتیب از قدرت محروم شدند به افرادی مدرن و تجددخواه تبدیل گردیدند. آن‌ها تحت رهبری سیداحمدخان (۹۸ ـ ۱۸۱۷) دانشکده‌ای را در علیگر تأسیس کردند و نظام آموزشی مدرن و درعین‌حال اسلامی را دراین دانشکده پیاده کردند. فارغ‌التحصیلان این دانشکده در قرن بیستم رهبری مسلمانان هند در مقابله با سلطهٔ بریتانیا را در دست گرفتند و نهایتاً نیز به تلاش برای تأسیس کشور اسلامی پاکستان روی آوردند.

در اندونزی در اثر سلطهٔ هلند نخبگان حاکم (پریایی‌ها) به کارمندان مطیعی برای دستگاه اداری هلند تبدیل شدند. دولت هلند پریایی‌ها را بر اساس الگوهای غربی آموزش داد و سپس آن‌ها را به‌عنوان کادر اجرایی تشکیلات اداری خود به استخدام در آورد. به‌علاوه

هلندی‌ها دانشکده‌ها و مدارس فنی، حقوقی، و پزشکی متعددی را در اندونزی احداث کردند و بدینوسیله به گسترش علوم جدید در این منطقه کمك شایانی کردند.

به‌طور کلی تقریباً در همهٔ کشورهای اسلامی نخبگان سیاسی حاکم، نخبگان سیاسی کنار گذاشته شده از قدرت، متخصصان، تکنسین‌ها، و روشنفکران در پی ارائه ایدوئولوژی‌های سیاسی جدیدی بودند که بتوانند جوامعشان را به سوی توسعه سوق دهند. آن‌ها بنا بر عقیدهٔ خود یکی از سه ایدوئولوژی مدرنیسم اسلامی، ملی گرایی سکولار، و یا سوسیالیسم را برای توسعهٔ جوامعشان برگزیدند.

مدرنیسم اسلامی دکترین نخبگان و روشنفکران سیاسی مسلمان در قرن نوزدهم بود و باید بین آن و اصلاح طلبی اسلامی که دکترین علما بوده است تمایز قایل شد. مدرنیسم اسلامی معتقد بود تسلط یافتن قدرت‌های اروپایی بر مسلمانان ناشی از ضعف آن‌ها می‌باشد. مسلمانان برای این که قدرت سیاسی خود را مجدداً بازیابند باید تکنیك‌های نظامی اروپایی را فرابگیرند، دولت‌های متمرکزی را پدید بیاورند، اقتصادهای خود را مدرنیزه نمایند، و نظام‌های آموزشی مدرنی را در مدارس خود به اجرا بگذارند. مدرنیسم اسلامی تأکید داشت که باید اشکال قرون وسطایی تمدن اسلامی را کنار گذاشت اما اسلام را هیچگاه نباید فراموش کرد. این دین باید براساس اصول جدایی‌ناپذیر خود یعنی عقلانیت، اخلاق، و میهن‌پرستی تجدید سازمان شود.

دکترین مدرنیسم اسلامی برای اولین بار توسط «عثمانیان جوان» در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ مطرح و مورد توجه قرار گرفت. آن‌ها در حالی که به اصول اسلامی متعهد بودند از برقراری نظام پارلمانی، حاکم کردن اصول اخلاقی جدید بر جامعه، و ارائهٔ فرهنگ جدیدی بر پایهٔ زبان ترکی حمایت می‌کردند. به همین ترتیب در هند نیز سیداحمدخان معتقد بود برای حفظ و تداوم بقای مسلمانان هند در دوران سلطهٔ بریتانیا بر این کشور باید نسل جدیدی از رهبران اسلامی پا به عرصهٔ وجود بگذارند که در عین وفاداری و اعتقادبه اصول اسلام با فرهنگ سیاسی و علمی دنیای مدرن نیز موافق و همراستا باشند. در حالی که روشنفکران عثمانی و هند تنها در محدودهٔ کشورهای خود فعالیت می‌کردند سیدجمال‌الدین افغانی (۹۷ـ۱۸۳۹) در راه برقراری اتحادی جهانی بین مسلمانان تلاش می‌کرد و سعی می‌نمود

مسلمانانی را که طالب اسلامی مدرن بودند به هم نزدیک کند. به هر حال مدرنیسم اسلامی ایدوئولوژی نخبگانی بود که آرزوی قدرت یافتن مجدد دولت‌های اسلامی را در سر می‌پروراندند و نسبت به حفظ مبانی فرهنگی و اجتماعی بومی خود توجه نشان می‌دادند.

پس از مدتی ملی گرایی سکولار جایگزین ایدوئولوژی مدرنیسم اسلامی گردید. در امپراتوری عثمانی ترک‌های جوان جانشین عثمانیان جوان شدند و در واکنش نسبت به سیاست‌های حمایتگرانهٔ سلطان عبدالحمید دوم (۱۹۰۸ ـ ۱۸۷۶) از اسلام، خواستار یك نظام مشروطهٔ سکولار شدند. در تونس نخبگان این منطقه ابتدا آمیزه‌ای از مدرنیسم اسلامی و سکولاریسم را مورد توجه قرار دادند اما بعدها یعنی در دههٔ ۱۹۳۰ که نهضت استقلال‌طلبی تونس احیا گردید به ترویج و تبلیغ ملی گرایی سکولار روی آوردند. در دمشق با پایان یافتن جنگ جهانی اول نخبگان این منطقه از پان ـ اسلامیسم به پان ـ عربیسم روی آوردند. در همین زمان در مصر نخبگان معتقد به مدرنیسم اسلامی از صحنهٔ قدرت کنار رفتند و احزاب سیاسی سکولار ـ لیبرال جایگزین آن‌ها شدند. در هند فارغ‌التحصیلان دانشکدهٔ علیگر در صحنهٔ زندگی خود سکولار و مدرنیست بودند و در عین حال به دلایلی از تشکیل یك دولت ملی اسلامی در شبه‌قاره حمایت می کردند. در اندونزی نیز نخبگان حاکم (پریایی‌ها) بدون این که در ابتدا ایدوئولوژی مدرنیسم اسلامی را اتخاذ کنند مستقیماً به ملی گرایی سکولار روی آوردند و برای مقابله با سلطهٔ هلند آن را مورد استفاده قرار دادند؛ حضور کمرنگ وسطحی ارزش‌های اسلامی در فرهنگ نخبگان سیاسی اندونزی توضیح دهندهٔ اقبال زودهنگام آن‌ها به ملی گرایی سکولار می‌باشد. به‌طور کلی ترك‌های جوان، ملی گرایان عرب، روشنفکران پان ـ ترك، اشراف ماله، و دیگران نهایتاً بعد اسلامی میراث سیاسی و فرهنگی خود را کنار گذاشتند و در راه تشکیل جوامعی مدرن، ملی، و سکولار گام برداشتند. لازم به ذکر است که در الجزایر و اندونزی ملی گرایی با مفاهیم سوسیالیستی از جمله لزوم کنترل دولت بر اقتصاد عجین و آمیخته گردید.[1]

---

۱. علت این امر در الجزایر این بود که مهاجران روستایی ساکن در شهرها و کارگران مهاجر در فرانسه پایگاه مردمی نهضتهای ملی این منطقه را تشکیل می‌دادند و در اندونزی نیز این امر ناشی از آن بود که جنبش کارگران و حزب کمونیست در این منطقه از قدرت بسیاری برخوردار بودند.

گرایش و اقبال نخبگان سیاسی و روشنفکران مسلمان به ملی گرایی نتیجه و حاصل چندین عامل مختلف بود. تحصیل این افراد در نظام‌های آموزشی غربی مهمترین عامل در این بین بود. آن‌ها اگرچه مخالف سلطهٔ بیگانگان بودند اما به هرحال در دوران سلطهٔ اروپاییان بزرگ شده بودند و به‌طورخود آگاه یا ناخودآگاه جذب عقاید ملی گرایانه و سکولاریستی آنان گردیده بودند. از دست دادن پیوندهای محلی و دور افتادن از جوامع محلی خود را نیز می توان یکی دیگر از دلایل گرایش این افراد به ملی گرایی و سکولاریسم برشمرد؛ افراد مذکور از تشکیل دولت‌های ملی مستقل در مناطق خود شدیداً حمایت می کردند زیرا که از این طریق می توانستند هویت جمعی از دست رفتهٔ خود را بازیابند و به‌جایگاه و موقعیت بهتری در جامعه دست یابند.

دلایل تاکتیکی متعددی را نیز می‌توان درخصوص اتخاذ ایدوئولوژی «ملی گرایی سکولار» توسط روشنفکران سیاسی مسلمان ذکر کرد. آن‌هابا اتخاذ این موضع می‌توانستند مرز بین خود و نخبگان موجود را مشخص‌تر نمایند، از این ایدوئولوژی به‌عنوان وسیله‌ای برای جلب حمایت طبقات دورافتاده از خاستگاه خود استفاده نمایند، و باتکیه بر این ایدوئولوژی مدعی رهبری توده‌ها شوند. در امپراتوری عثمانی ترك‌های جوان ایدوئولوژی مذکور را اتخاذ کردند و از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای مقابله با سلطان عثمانی و مقامات محافظه کار و متعصب این امپراتوری استفاده نمودند. در لبنان و سوریه این ایدوئولوژی مورد توجه مسیحیان قرار گرفت. در تونس نیز روشنفکران تحصیل کردهٔ فرانسه این ایدوئولوژی را برگزیدند و از آن برای مبارزه با نخبگان اصلاح‌طلب حاکم استفاده نمودند. در اندونزی نیز پریایی‌ها برای مقابله باجنبش‌های اصلاح‌طلبی بازرگانان ایدوئولوژی مذکور را اتخاذ کردند. به‌طورکلی می‌توان گفت که ایدوئولوژی ملی گرایی سکولار از یك سو روشنفکران را عناصر مترقی و پیشرفتهٔ جامعه معرفی می کرد واز ادعاهای آن‌ها برای مشارکت در رژیم‌های مستعمراتی حمایت می‌نمود واز سوی دیگر مقاومت علیه سلطهٔ بیگانگان را امری مشروع و موجه جلوه می‌داد.

در حالیکه نخبگان و روشنفکران یکی از دو ایدوئولوژی مدرنیسم اسلامی و

ملی گرایی سکولار را اتخاذ کردند علما، بازرگانان، صنعتگران، و قبایل مختلف رویکردها و جهت گیری‌های دیگری را برگزیدند. در بسیاری از کشورهای اسلامی علما علاوه بر اینکه با سلطهٔ استعمارگران به مخالفت برخاستند مشروعیت نخبگان حاکم را نیز زیر سؤال بردند. یکی از این کشورها ایران بود. به‌طور کلی جامعهٔ ایران در برابر توسعه‌طلبی‌های ارضی روسیه و نفوذ اقتصادی روس‌ها وبریتانیایی‌ها (نفوذی که در قالب انحصارها، امتیازات، سرمایه‌گذاری‌های متعدد در زمینهٔ استخراج معادن و آبیاری، تأسیس بانك‌ها، واعطای وام‌های کلان به شاه تجلی پیدا کرده بود) دو نوع واکنش از خود بروز داد. یکی واکنش نخبگان حکومتی بود. آنان سعی کردند دو دستگاه اداری و نظامی خود را مدرنیزه کنند واز طریق تأسیس مدارس تخصصی و ارسال افرادی برای تحصیل به خارج قشر تحصیلکرده و متخصصی را در جامعه پدید بیاورند. واکنش دوم واکنش علما بود. علما به مخالفت با توسعه‌طلبی‌های روسیه برخاستند، نفوذ بیگانگان در اقتصاد ایران را محکوم کردند، و حتی برنامه‌های اصلاحی دولت درامور نظامی، اداری، و آموزشی را به باد انتقاد گرفتند. در آغاز قرن بیستم این گروه ائتلافی را با بازرگانان، صنعتگران، و روشنفکران تشکیل داد و از این طریق توانست رژیم مشروطه‌ای را بنیاد نهد. به‌طور کلی به دلیل ضعیف بودن دولت و برخورداری علما، قبایل، و اصناف از تشکیلات قوی همواره امکان رقابت بین طرفداران این دو نوع واکنش و بروز کشمکش‌های آشکار بر سر قدرت بین آن‌ها وجود داشت.

در جاوه که نخبگان سیاسی حاکم به همکاران مطیع هلندی‌ها تبدیل شده بودند، علمای روستایی رهبری جنبش‌های ضداستعماری را در دست گرفتند. آن‌ها برای مثال در بانتن (جاوهٔ غربی) توانستند مخالفت کشاورزان راعلیه سلطهٔ هلند وحاکمیت پریایی‌ها برانگیزند وبدینوسیله شورش‌هایی را در این منطقه پدید بیاورند. برخلاف امپراتوری عثمانی که در آن علما، عمدتاً مطیع نخبگان حاکم بودند و نقش مهمی را در مقاومت علیه سلطهٔ استعمارگران بازی نکردند در اندونزی شورش‌های ضداستعماری گسترده و متعددی به رهبری علما بوجود آمدند.

برپایی نهضت‌های اصلاح طلبی متداول‌ترین راه ابراز مخالفت علمای مسلمان با

سلطهٔ استعمارگران بود. البته سنت اصلاح طلبی اسلامی از قرون هفدهم و هیجدهم یعنی قبل از برقراری سلطه اروپائیان بر جهان اسلام آغاز گردیده بود اما بعد از این واقعه نهضت مذکور بیش از پیش تشدید گردید. به‌هرحال در ابتدا گروه های مطالعاتی علما و صوفیان، مستقر در قاهره و عربستان، سعی کردند اسلامی خالص بر پایهٔ چهار عنصر قرآن، حدیث، فقه، و ریاضت کشی عارفانه ارائه دهند. آن‌ها از موضع نرم و انعطاف‌پذیر دولت‌های مسلمان در برابر غیر مسلمانان و فرهنگ‌های آن‌ها شدیداً انتقاد کردند و تلاش نمودند تا شخص‌پرستی، بدعت‌های مذهبی، و خرافات را از جامعهٔ مسلمین بزدایند. اسلام مورد حمایت این گروه‌ها بر سه پایهٔ نظم و انضباط شخصی، مسؤولیت اخلاقی، و تعهد و توجه نسبت به یك جامعهٔ جهانی اسلامی قرار داشت. این گروه‌ها همچنین اعتقاد داشتند که برای از بین بردن فرقه‌های ضالهٔ اسلامی و ایجاد یك جامعهٔ اسلامی راستین می توان به اقدامات نظامی دست زد (البته در صورت لزوم).

افکار مذکور سپس توسط علما، محصلان، صوفیان، بازرگانان، و صنعتگران از قاهره و عربستان به هند، اندونزی، و شمال و غرب آفریقاانتقال یافت. این افکار مورد توجه دو گروه قرار گرفت: یکی جوامع روستایی و خاندان‌های از هم پاشیده و دیگری کشاورزان و بازرگانان. جوامع روستایی و خاندان‌های از هم پاشیده این جنبش را به‌عنوان وسیله‌ای برای برقراری اتحاد بین خود و مقابله با رقبای محلی و رژیم‌های سیاسی حاکم می‌دیدند. آن‌ها با هدف تصرف سرزمین‌های اطراف خود، تشکیل دولت‌های جدید، و ریشه کن کردن سلطهٔ استعمارگران به جرگهٔ اصلاح طلبان پیوستند و جنبش‌های اصلاح طلبی متعددی را برپا کردند.

جنبش وهابیت که در شبه‌جزیرهٔ عربستان به ظهور رسید اولین نمونه از این نوع می‌باشد. این جنبش که حاصل اتحاد یك مبلغ اصلاح‌طلب با خانوادهٔ سعودی بود توانست حمایت گروه‌های قبیله‌ای مختلف را به خود جلب کند و اکثر مناطق شبه‌جزیره را متصرف شود. جنبش‌های اصلاح‌طلبی که در آفریقای غربی به وقوع پیوستند نیز از این نوع می‌باشند. این جنبش‌ها هم ریشه‌های بومی داشتند و هم ریشه‌های غیربومی. فرقهٔ تیجانیه در گسترش اندیشه‌های اصلاح‌طلبی در آفریقا نقش

مهمی داشت. دراثر تلاش‌های مبلغان این فرقه اندیشه‌های اصلاح‌طلبی به سراسر الجزایر، مراکش، وغرب آفریقا انتقال یافتند و نهایتاً منجر به تشکیل رژیم حاج عمر (۱۸۶۴ ـ ۱۷۹۴) در منطقه‌ای متشکل از نیجر تا سنگال گردیدند. در لیبی نیز سنوسی توانست بااستفاده از افکار و اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه گروه‌های قبیله‌ای مختلف را با هم متحد کند واتحادیهٔ سازمان یافته اما سستی را از قبایل وآبادی‌های مختلف بوجود بیاورد. در قفقاز و آسیای مرکزی نیز سنت اصلاح‌طلبی مورد توجه قرار گرفت وبه مبنایی برای مقابله و مقاومت علیه استعمار تبدیل شد. فرقهٔ نقشبندیه منادی اصلاح‌طلبی در قفقاز وآسیای مرکزی بود. این فرقه نهایتاً مردم را به مقاومت علیه توسعه‌طلبی‌های روسیه و چین برانگیخت. در شمال غربی هند نیز فردی با نام سیداحمد بارلوی سعی کرد تا بااستفاده از اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه پشتون‌ها را علیه بریتانیایی‌ها و سیك‌ها برانگیزد.

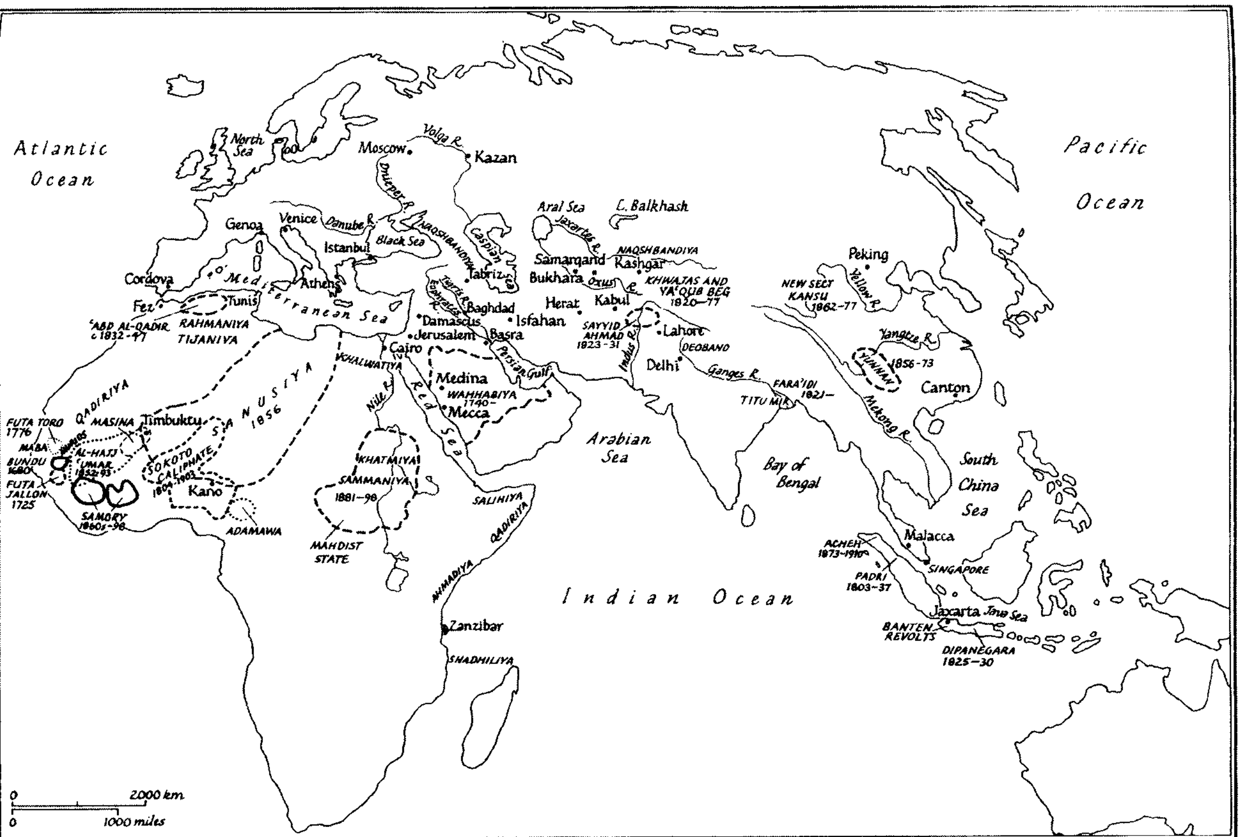
همان‌طور که گفتیم کشاورزان و بازرگانان دومین گروهی بودند که به‌سوی جریان اصلاح‌طلبی روی آوردند. گروش آن‌ها به این جریان واکنش مستقیمی در برابر تحولات اقتصادی و مداخلات سیاسی اروپائیان بود. دربنگال به دنبال برقراری سلطهٔ بریتانیا بر این منطقه جنبش اصلاح‌طلبی فرایضی پدید آمد. در مناطق شمالی هند نیز پس از برقراری سلطهٔ بریتانیا و سقوط امپراتوری مغولان کبیر جنبش‌های اصلاح‌طلبانهٔ متعددی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که علما نیز در آن‌ها نقش داشتند. (علمایی که در این جنبش‌ها سهیم بودند به منظور تربیت مبلغان دینی اقدام به تأسیس دانشکده‌هایی در سراسر شمال هند کردند). جنبش‌های اصلاح‌طلبانه‌ای که در مناطق شمالی و دیگر بخش‌های هند به وقوع پیوستند نقش مهمی در ایجاد هویتی اسلامی دراین منطقه داشتند.

به دنبال برقراری سلطهٔ اروپاییان بر آسیای جنوب شرقی موج‌های اصلاح‌طلبی پی‌در‌پی و متعددی نیز در این منطقه پدید آمدند. جنبش پادری یکی از جنبش‌های اصلاح‌طلبی آسیای جنوب شرقی بود که به دنبال تجاری شدن کشت قهوه در سوماترا (در اوایل قرن نوزدهم) پا به عرصهٔ وجود گذاشت. این جنبش توسط علما و زائران

اصلاح طلبی که به مکه و مدینه سفر کرده بودند بنیاد نهاده شد و بلافاصله مورد توجه کشاورزان تولیدکنندهٔ قهوه در سوماترا قرار گرفت. به علاوه در جریان قرن نوزدهم افکار اصلاح طلبانه به شدت در بین بازرگانان مالایایی و اندونزیایی ساکن در سنگاپور و دیگر بنادر آسیای جنوب شرقی نفوذ پیدا کرد. به طور کلی در جریان قرن نوزدهم به دلیل گسترش تجارت و افزایش سفرهای زیارتی به مکه و مدینه، شکل گیری اقتصادهای سرمایه‌داری در سوماترا و مالایا، ظهور یك طبقهٔ پرولتاریای کشاورز پیشه و معدنچی، و بروز دو پدیدهٔ تجاری شدن و شهرنشینی ساختارهای خانوادگی و اجتماعی در منطقهٔ جنوب شرقی آسیا در هم شکسته شدند، طبقهٔ بازرگانان مسلمان در سنگاپور و دیگر بنادر و طبقهٔ کشاورزان محصول فروش در سوماترا و مالایا رشد قابل توجهی پیدا کردند، و افکار اصلاح طلبانه در بین طبقات نوظهور جنوب شرق آسیا طرفداران بسیاری پیدا کردند. جنبش‌های محمدیه در اندونزی (اوایل قرن بیستم) و کائوم مودا (گروه جوان) در مالایا نتیجهٔ همین تحولات بودند. در آسیای مرکزی نیز بازرگانان و روشنفکران این منطقه در واکنش نسبت به سلطهٔ روس‌ها و نیاز برای احیای جامعهٔ اسلامی خود جنبش «اصول جدید» را برپا کردند.

برخی از اصلاح طلبان مسلمان افکار اصلاح طلبانهٔ خود را با مدرنیسم اسلامی درهم آمیختند. محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹) یکی از این افراد بود. او اصول اصلاح طلبانهٔ خود-بازگشت به قرآن و گفته‌های پیامبر، برخورداری مسلمانان از حق استنباط آزادانهٔ احکام اسلامی، ترك سنت‌های منسوخ، و مخالفت با آئین‌های فرقه‌ای صوفیان-را با افکار مدرنیستی‌اش که پاسخی در برابر فشارهای سیاسی و فرهنگی اروپا بودند درهم آمیخت و بدینوسیله باعث پدیدآمدن جنبش سلفیه در مصر، خاورمیانهٔ عربی، و شمال آفریقا شد. جنبش سلفیه در شمال آفریقا به ایدوئولوژی بورژواهای بازرگان فاس و دیگر شهرهای مراکش تبدیل شد (دههٔ ۱۹۲۰) و همچنین مورد توجه خرده بورژواها و مهاجران روستایی ساکن در شهرهای الجزایر قرار گرفت.[۱] به طور کلی جنبش‌هایی که حاصل ترکیب

۱. البته به طور کلی می‌توان گفت که اصلاح طلبی در الجزایر و مراکش به طبقه یا طبقات خاصی اختصاص نداشت و حتی برای مدتی به عنوان محور اتحاد اقشار مختلف برای مقابله با سلطهٔ فرانسویان عمل کرد.



نقشهٔ ۲۹ . جنبش های اصلاح طلب و نهضت های مقاومت اسلامی

جدول ۱٦. جنبش‌های اصلاح طلبی و تجدیدنظر طلبی، از قرن هیجدهم تا قرن بیستم

شبه جزیرهٔ عربستان

تبلیغ و ترویج اصلاح طلبی در مکه و مدینه.

وهابیت ـ تأسیس شده توسط محمدبن عبدالوهاب (۹۲ ـ۱۷۰۳)؛ متحد ابن سعود برای تشکیل دولت سعودی.

ادریسیه ـ تأسیس شده در مکه توسط احمدبن ادریس (وفات ۱۸۳۷).

قفقاز

نقشبندیه ـ از ۱۷۸۵ تا حال حاضر، مخالف سلطهٔ روس‌ها.

آسیای مرکزی

نقشبندیه ـ صوفیان اصلاح طلب این فرقه مردم مسلمان را به مخالفت با روسیه و چین بر می‌انگیزند و رهبری آن‌ها را در این راه به دست می‌گیرند.

«تعالیم جدید»، ۱۷۶۱ تا ۱۸۷۷ ـ انشعابی از نقشبندیه که در اواخر قرن هیجدهم و اواخر قرن نوزدهم علیه سلطهٔ چین برمی‌خیزد.

خواجه‌ها و یعقوب بیگ ـ پادشاهان پیشین کاشغر که سعی کردند دولتی اسلامی را بوجود بیاورند اما در سال ۱۸۷۸ از چین شکست خوردند.

یونان، ۷۳ ـ ۱۸۵۶ ـ شورش علیه سلطهٔ چینی‌ها و تلاش برای ایجاد دولتی اسلامی.

«اصول جدید» ـ ارائه شده توسط روشنفکران کازان، کریمه، و بخارا، این جنبش از تأسیس مدارس جدید بر پایهٔ ترکیبی از الگوهای آموزشی اسلامی و الگوهای آموزشی روسی حمایت می‌کرد و همچنین خواستار مدرن‌شدن مردمان مسلمان بود.

هند

شاه ولی الله (۶۲ـ۱۷۰۳)

شاه عبدالعزیز (۱۸۲۴ ـ ۱۷۴۶)

محمداسماعیل (۱۸۳۱ ـ ۱۷۸۱)

سیداحمد بارلوی (۱۸۳۱ ـ۱۷۸۵)

وی علیه بریتانیا و سیک‌ها با پشتون‌ها متحد می‌شود

تیتو میر (بنگال)	پتنا ـ مولانا ولایت علی مولانا کرامت علی | اهل حدیث

مدرسهٔ دهلی

دئوباند ـ تأسیس در سال ۱۸۷۶، مدرسه‌ای که حدیث و صوفیگری در آن با هم آمیخته شده بودند و توأماً تدریس می‌گردیدند

«اسلام تبلیغی» ـ تأسیس در سال ۱۹۲۷ توسط مولانا محمد الیاس

آسیای جنوب شرقی

جنبش پادری ـ سوماترا ۳۷ـ۱۸۰۳.

دیپانگارا شورشی را درجاوه بوجود می آورد، ۳۰ـ۱۸۲۵.

بانتن، شورش‌های جاوهٔ غربی، قرن نوزدهم.

کائوم مودا ـ نهضت سوماترا و مالایا برای اصلاحات و مدرنیزاسیون.

آچه ـ مقاومت علیه اشغالگری هلند، به رهبری علما، ۱۹۰۸ـ۱۸۷۳.

محمدیه ـ ۱۹۱۲؛ اصلاحات آموزشی و اجتماعی.

مصر و شمال آفریقا

سلفیه ـ تأسیس توسط محمد عبده (وفات ۱۹۰۵)، بر جنبش‌های اصلاحی و ملی شمال آفریقا تأثیر گذاشت؛ تونس، تونسیان جوان؛ الجزایر، بن بادیس؛ مراکش، علّال فاسی.

عبدالقادر ـ رهبر فرقهٔ قادریه که سعی می کند دولتی را در الجزایر بوجود بیاورد اما از فرانسه شکست می‌خورد.

رحمانیه ـ انجمنی مذهبی که با استفاده از زوایای خود درالجزایر و تونس سعی می کند به سلطهٔ فرانسویان پایان دهد.

تیجانیه ـ یك فرقهٔ اصلاح طلب صوفیگری که باعث برانگیختن جهادهایی در غرب و شمال آفریقا می‌شود.

خلوتیه ـ یك انجمن صوفیگری اصلاح طلب.

سنوسیه ـ یك انجمن اصلاح طلب که حکومتی را در لیبی پدید می آورد، این جنبش توسط محمدبن علی سنوسی (وفات ۱۸۵۹) پدید آمد و بعدها به مخالفت با سلطهٔ ایتالیا براین منطقه پرداخت.

آفریقای شرقی

ظهور جنبش‌های راشدیه در الجزایر، میرقانیه در سودان و نوبیه، و سنوسیه در لیبی.

سودان ـ سمّانیه که باعث ظهور محمدبن احمدالمهدی (وفات ۱۸۹۸) می‌شود.

سومالی ـ محمد عبدالله حسن رهبری مقاومت ضد بریتانیایی را برعهده می گیرد، ۱۹۲۰ـ۱۸۹۹.

آفریقای غربی

جهاد عثمان دُن فودیو (۱۸۱۷ـ۱۷۵۴) ـ جنبشی اصلاح طلبانه در نیجریهٔ شمالی که مخالف دولت‌های هوسایی بود.

ظهور خلافت سوکوتو (۱۹۰۳ـ۱۸۰۹) و جهادهای مرتبط با آن در آداماوا و ماسینا.

ظهور سه دولت اصلاح طلب بوندو، فوتاجالون و فوتا تورو در منطقهٔ سنگامبیا.

ظهور جنبش مابا ـ جهاد قرن نوزدهم سنگال.

ظهور جنبش ساموری (۹۸ ـ دههٔ ۱۸۶۰) ـ این جنبش «دولت آفریقای غربی» را بوجود آورد.

اصلاح طلبی با مدرنیسم اسلامی بودند، از اصلاح نظام آموزشی، ریشه کنی شخص‌پرستی و مرقدپرستی، و طرد آئین‌های مذهبی سحرآمیز حمایت می کردند و همچنین بر لزوم هماهنگی با شرایط اقتصادی و تکنولوژیك جدید تأکید می کردند. جنبش‌های مذکور اغلب به صورت پنهانی و گاهی نیز به صورت آشکار به فعالیت‌های سیاسی می‌پرداختند. در اثر فعالیت‌های سیاسی این جنبش‌ها بود که مردمان مسلمان دریافتند برای بازگرداندن حیات و

سرزندگی به جوامع و دولتهای خود باید استقلال خود را از قدرت‌های اروپایی بازیابند.

به هر حال اصلاح‌طلبی واکنش سیاسی و اخلاقی علما و جوامع قبیله‌ای و شهری در برابر تحولات بوجود آمده در ساختارهای سنتی جوامع اسلامی و تهدیدهای اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی اروپاییان بود. این جریان برای نخستین بار به عنوان واکنشی در مقابل شرایط داخلی ـ نه واکنشی در برابر فشارهای اروپا ـ پا به عرصهٔ وجود گذاشت (در جریان دو، قرن هفدهم و هیجدهم) و بعدها چهره‌ای ضداستعماری به خود گرفت. همان‌طور که گفتیم دو گروه از جریان مذکور حمایت کردند. یکی جوامع قبیله‌ای که در پی برقراری اتحاد سیاسی بین خود بودند و دیگری محیط‌های بازرگان‌نشین و کشاورزنشین که به ترتیب با دو پدیدهٔ تجاری شدن و شهرنشینی مواجه بودند. نهضت اصلاح‌طلبی اگرچه در وادی سیاست اغلب موضعی انفعالی داشت، اما در مجموع به بسیج روانی مردم تحت سلطه کمك کرد و به عنوان ابزاری برای احیای مجدد هویت سیاسی جوامع مسلمان در قفقاز، آسیای مرکزی، هند، و اندونزی مورد استفاده قرار گرفت. این نهضت همچنین به پایه و اساسی برای برپایی جنبش‌های ملی در الجزایر و مراکش تبدیل شد.

خلاصه این که روشنفکران و علمای مسلمان در برابر سلطهٔ اروپا و فروپاشی جوامع خود دو نوع واکنش از خود نشان دادند. در جوامعی مثل امپراتوری عثمانی و ترکیه که علما تحت تسلط شدید دولت قرار داشتند ابتکار عمل در دست روشنفکران بود و تقریباً این گروه تنها گروه ضداستعماری فعال بود. اما در جوامع اسلامی تکثرگراتر سلطهٔ استعماری به ظهور گروه‌های ضداستعماری متعددی از جمله سکولارهای مدرنیست، ملی‌گرایان، سوسیالیست‌ها، سنت‌گرایان، و اصلاح‌طلبان منجر گشت (گروه‌های مذکور علاوه بر فعالیت‌های ضداستعماریشان بر سر کسب قدرت نیز با یکدیگر مبارزه می‌کردند). در این جوامع دولت تا حدودی مدرنیزه شد و نخبگان حاکم به حمایت از منافع تجاری بیگانگان روی آوردند. ایران یکی از جوامع مذکور بود. در اثر حمایت نخبگان حکومتی ایران از منافع بیگانگان منافع بازرگانان و صنعتگران ایرانی صدمه دید، امنیت فرهنگی علما به خطر افتاد، و نهایتاً ائتلافی بین علما، بازرگانان، و

روشنفکران علیه تعدّیات بیگانگان ظهور پیدا کرد. این تحولات درگیری و تضاد مستقیمی را بین دولت و نخبگان مذهبی بر سر هویت ملی، سیاست‌های توسعهٔ اقتصادی، و روابط دولت با دیگر کشورها به دنبال داشتند.

به همین ترتیب مسلمانان هند نیز در برابر از دست دادن قدرت سیاسی، تسلط اقتصادی و برتری فرهنگی خود واکنش‌های چندی را بروز دادند. نخبگان سیاسی امپراتوری مغولان کبیر که از قدرت برکنار شده بودند جنبشی را بوجود آوردند تا از طریق آن یك دولت اسلامی ملی را در شبه قارهٔ هند بنیان نهند. علمای اصلاح طلب این منطقه نیز در واکنش نسبت به تحولات مذکور تلاش‌های مکرّری را برای تعریف هویت مردمان مسلمان هند در قالب ارزش‌های مذهبی فردی انجام دادند.

اندونزی نیز کانون ظهور کشمکشی پیچیده بین گروه‌هایی بود که تجارب متفاوتی در خصوص سلطهٔ استعماری داشتند، دارای منافع طبقاتی و گروهی متفاوتی بودند، و از فرهنگهای متفاوتی برخوردار بودند. این گروه‌ها در برابر استعمار و تحولات اقتصادی جدید واکنش‌های متفاوتی را از خود نشان دادند. پریایی‌های اندونزی که با تحصیل در مراکز آموزشی هلند به روشنفکرانی سکولار تبدیل شده بودند به سوی ملی گرایی روی آوردند و جنبش ملی گرایی را علیه استعمار به راه انداختند. بازرگانان، علما، و کشاورزان محصول فروش این منطقه نیز ایدوئولوژی اصلاح طلبی را انتخاب کردند. به طور کلی وجود کشمکش (سیاسی و ایدوئولوژیك) بین ملی گرایان، اصلاح طلبان، و محافظه کاران مشخصهٔ بارز جامعهٔ اندونزی در قبل و بعد از استقلال آن بوده است.

جامعهٔ الجزایر نیز واکنش‌های متفاوتی را در برابر اشغال و استعمار فرانسه از خود بروز داد. تسلط فرانسه بر این منطقه نابودی جامعهٔ سنتی آن را در پی داشت. در طی دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در اثر پدیدهٔ شهرنشینی و مهاجرت به شهرها طبقهٔ جدیدی از نخبگان در الجزایر پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. این طبقه به سه بخش تقسیم می‌شد. یکی الجزایری‌هایی بودند که در فرانسه تحصیل کرده بودند و شدیداً جذب این کشور شده بودند. این افراد از مستحیل شدن الجزایر در فرانسه (چه از نظر فرهنگی و چه از نظر سیاسی) و شناخته شدن مردم این منطقه به عنوان شهروندان فرانسوی حمایت می‌کردند.

گروه دوم علمای اصلاح طلبی بودند که مورد حمایت خرده بورژواهای شهری و برخی از جوامع روستایی قرار داشتند. آن‌ها سعی داشتند تا در قالبی اسلامی و عربی هویتی ملی را برای الجزایر تعریف کنند. گروه سوم نیز رهبران پوپولیستی بودند که توانستند با سازماندهی کارگران الجزایری مشغول در الجزایر و فرانسه جنبش سیاسی رادیکالی را بوجود بیاورند. هیچ یك از این گروه‌ها نتوانستند به پیشرفت‌های قابل توجهی در راه کسب استقلال نائل شوند و لذا در اواخر دههٔ ۱۹۴۰ رهبری مردم برای اخراج استعمار فرانسه و تشکیل دولت مستقل الجزایر در دست سربازان انقلابی و نوظهور این منطقه قرار گرفت. در نتیجهٔ تلاش‌های این سربازان نهایتاً دولت مستقل الجزایر تشکیل گردید؛ در عین حال دولت مذکور برپایهٔ دو ایدوئولوژی اصلاح طلبی اسلامی و سوسیالیسم پوپولیستی که ایدوئولوژی‌های گروه‌های ناموفق پیشین بودند قرار داده شد.

به هر ترتیب در اثر وجود کشمکش بین روشنفکران سیاسی، علما و دیگر نخبگان مسلمان، جوامع اسلامی مدرن چهرهٔ فرهنگی و سیاسی خاصی به خود گرفته‌اند. در فصل‌هایی که در پیش رو داریم من تاریخ مناطق مهم اسلامی را مرور می‌نمایم و سعی می‌کنم تأثیر سلطهٔ استعماری بر این مناطق، تحولات اقتصادی و اجتماعی پدید آمده در این مناطق، تحولات پدید آمده در اعتقادات، نهادها و فرقه‌های مذهبی این مناطق، و همچنین نقش جنبش‌های مدرنیستی، ملی گرایانه و اصلاح طلبانه در شکل گیری دولت‌های اسلامی معاصر در این مناطق را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهم. در قسمت نتیجه گیری نیز تلاش من بر این است تا روابط متغیر دولت‌های اسلامی، نهادهای مذهبی اسلامی، و فرهنگ‌های مختلف اسلامی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم.

ملی گرایی و اسلام در خاور میانه

فصل بیست‌ودوم

ایران: دولت و دین در عصر مدرن

ایران عصر مدرن الگوی نهادهای دولتی، مذهبی، و قبیله‌ای (اویماقی) خود را از دوره صفویان (۱۷۲۲ـ۱۵۰۱) به ارث برده است. سلسلهٔ قاجاریه که از سال ۱۷۷۹ تا سال ۱۹۲۵ در ایران حکومت داشت همانند سلسلهٔ صفویان رژیمی متمرکز و ضعیف بود و با قدرت‌های نیرومند قبیله‌ای و تشکیلات مذهبی مستقل علما مواجه بود. در قرن نوزدهم به دلیل اشغال سرزمین‌هایی از ایران توسط دولت‌های اروپایی و نفوذ فرهنگی و اقتصادی آن‌ها، بین دولت و جامعه در این کشور جدایی افتاد و به دنبال آن یعنی در سال ۱۹۰۵ در نتیجهٔ تلاش‌های روشنفکران، علما، بازرگانان، و صنعتگران انقلاب مشروطه پدید آمد. پس از قاجاریه سلسلهٔ پهلوی (۱۹۷۹ـ۱۹۲۵) روی کار آمد. پهلوی‌ها سعی کردند به قدرت دولت تمرکز ببخشند و جامعه و اقتصاد ایران را مدرنیزه کنند. در عین حال این سلسله با مخالفتی سراسری به رهبری علما رو به رو شد و نهایتاً سرنگون گردید. به‌طور کلی وجود کشمکش بین دولت و علما مشخصهٔ اصلی جامعهٔ ایران در ۲۰۰ سال گذشته می‌باشد.

تاریخ ایران مدرن با سلسلهٔ قاجاریه آغاز می‌شود. قاجارها بعد از یک دورهٔ

هرج‌ومرج و کشمکش‌های قبیله‌ای (اویماقی) در ایران به قدرت رسیدند. این رژیم هیچگاه نتوانست موقعیت خود را تثبیت کند. ارتش قاجارها تنها از گروه کوچکی از ترکمنها که به‌عنوان محافظان شخصی نخبگان حاکم عمل می‌کردند و تعدادی از غلامان گرجی متشکل می‌شد. دستگاه اداری حکومت مرکزی نیز بسیار ساده و ابتدایی بود و در زمینهٔ جمع آوری مالیات‌ها کارآیی چندانی نداشت. به‌علاوه ایالات کشور از یکپارچگی داخلی برخوردار نبودند و هر کدام به گروه‌های قبیله‌ای، قومی، و محلی متعدد تقسیم می‌شدند. خان‌ها و ایلخان‌ها (رهبران قبایل) در دورهٔ قاجار تقریباً مستقل از دولت بودند. در دست داشتن مناصب حکومتی، دارا بودن املاک وسیع و حق جمع آوری مالیات، و برخورداری از قدرت لازم برای حل و فصل اختلافات از جمله عواملی بودند که به خان‌ها و ایل‌خان‌ها امکان استقلال می‌دادند. البته آن‌ها هیچگاه از قدرت کامل و مطلق برخوردار نبودند، زیرا همواره به حمایت دیگر نخبگان قبیله‌ای وابسته بودند. در کنار خان‌ها و ایلخان‌ها محله‌های شهری و اصناف نیز در دورهٔ قاجاریان تا حدودی دارای خودمختاری سیاسی بودند و از آزادی عمل درخور توجهی برخوردار بودند. قاجاریان هرگز به اندازهٔ صفویان مقبولیت مردمی نداشتند و به هیچ وجه نتوانستند ایران را تحت کنترل کامل خود درآورند. درواقع صاحبان واقعی قدرت در دوران قاجاریه رهبران قبیله‌ای، مقامات محلی، و زمینداران بودند. درعین حال این سلسله توانست با استفاده از رقابت‌های موجود بین افراد مذکور حکومت خود را حفظ کند و تا سال ۱۹۲۵ به حیات سیاسی خود ادامه دهد.

در حالی که قاجارها همواره از حاکمیت متزلزل و سستی در ایران برخوردار بودند قدرت و نفوذ علمای این منطقه رو به افزایش داشت. به‌طور کلی در طی دو قرن هیجدهم و نوزدهم علمای ایران به استقلال عمل بی‌سابقه‌ای دست یافتند، به عنوان رهبرانی قوی در صحنهٔ اجتماعی ظاهر شدند، و از وحدت و انسجام تشکیلاتی خوبی برخوردار گردیدند. در این دوره آنها مدعی شدند که دارای حق ارائه احکام جدید بر پایهٔ دستاوردهای فکری و معنوی خود می‌باشند و بدین ترتیب مشروعیت مذهبی خود را بیش از پیش افزایش دادند. آنها همچنین این عقیده را ترویج کردند که در زمان غیبت امام زمان انسان‌های پرهیزکار و مقدس رهبران راستین جامعهٔ مسلمین می‌باشند و بر همه واجب است که این افراد را به

عنوان راهنماهای خود در امور مذهبی ـ معنوی قرار دهند. وجود مراقد متعدد شیعی در ایران، برپایی تعزیه‌ها در بزرگداشت حسین(ع)، و عزاداری برای شهادت وی نیز در علاقه‌مندی مردم نسبت به علما و افزایش مشروعیت آنها نقش مهمی داشتند. همچنین وجود ارتباط بین علمای ایران و مراکز مهم شیعی در عراق نیز از دیگر عوامل قدرتمندی علما در ایران بودند؛ بزرگان علمای ایرانی در شهرهای مقدس عراق سکونت داشتند و از این مناطق، فارغ از کنترل فیزیکی و سیاسی سلسلهٔ قاجاریه، به رهبری علمای داخل ایران می‌پرداختند. به‌علاوه علمای این دوره به دلیل اجرای عدالت، اداره مؤسسات خیریه، و برپایی نمازهای جماعت نیز دارای روابط نزدیك و مستحکمی با مردم عادی به ویژه صنعتگران، کارگران، و بازرگانان بودند. آن‌ها از کمك‌های فراوان طرفداران خود و درآمدهای کلان حاصل از زمین‌های موقوفه برخوردار بودند و لذا از نظر مالی بنیهٔ محکمی داشتند. خلاصه این که همهٔ این عوامل دست به دست هم دادند و باعث ظهور یك قشر یا جامعهٔ مذهبی نسبتاً منسجم و مستقل (از نظر سیاسی) در ایران شدند.

علما با سلسلهٔ قاجاریه روابط مستحکمی داشتند و علی‌رغم ضعیف بودن قاجارها همواره با دولت و نخبگان حاکم همکاری می‌کردند. علمای دورهٔ قاجاریه شدیداً تقدیر باور بودند و از دخالت فعالانه در امور سیاسی خودداری می‌نمودند. روحیهٔ این افراد نیز با دخالت در امور سیاسی سازگاری نداشت و به‌علاوه آنها نسبت به دولت به دیدهٔ احترام می‌نگریستند. از سوی دیگر قاجارها نیز با اعطای پست و مقام و مستمری به علما، واگذاری زمین به آن‌ها، و اعطای موقوفات به مراقد و مدارس سعی می‌کردند این گروه را به خود وابسته نمایند. برای مثال فتحعلی شاه (۱۷۹۷ـ۱۸۳۴) که قدرتش برپایهٔ نیروهای قبیله‌ای قرار داشت مراقد متعددی را بازسازی و تعمیر کرد، علمای چندی را به مناصب حکومتی گماشت، و آن‌ها را به عنوان واسطهٔ بین دولت و مردم قرار داد. او توانست از استقلال عمل علمای متنفذ کشور مثل سید محمد باقر اصفهانی (محمدباقر اصفهانی به دلیل دارا بودن زمین‌های وسیع، در دست داشتن کنترل موقوفات، و برخورداری از حمایت گروه‌های متعدد قدرت و نفوذ بسیاری در ایران داشت) بکاهد و آن‌ها را تا حدودی به خود وابسته کند. فتحعلی‌شاه همچنین به سرکوب صوفیگری پرداخت و علما را در مبارزه با

مکاتب بدعت آمیز یاری کرد. وی که از جسارت سیاسی و قدرت چندانی برخوردار نبود برای نخبگان مذهبی احترام زیادی قائل می‌شد. برخورد او با علما از یك سو باعث نزدیك شدن آن‌ها به رژیم حاکم شد و از سوی دیگر راه را برای استقلال آتی آن‌ها هموار کرد.

مداخلات اروپاییان، تا حد زیادی باعث تضعیف موقعیت رژیم قاجار و تشدید تنش‌های نهفتهٔ بین دولت و علما شد. اولین دست‌اندازی اروپا به ایران در قالب فتوحات سرزمینی و تقسیم این کشور به مناطق نفوذ تجلی پیدا کرد. در جریان دو قرن هیجدهم و نوزدهم روس‌ها توانستند بخش بزرگی از ایران را به خاك خود ضمیمه کنند. آن‌ها با انعقاد عهدنامهٔ گلستان (۱۸۱۳) مناطق گرجستان، دربند، باکو، شیروان، و قسمت‌های دیگری از ارمنستان را به قلمرو خود اضافه کردند. در سال ۱۸۲۶ نیز تبریز به تصرف آن‌ها درآمد و دوسال پس از آن عهدنامهٔ دیگری بین طرفین امضاء شد (عهدنامه ترکمنچای) که براساس آن تمامی ارمنستان به روسیه واگذار گردید، کنترل دریای خزر در دست روس‌ها قرار گرفت، و امتیازات تجاری مهمی به آن‌ها داده شد. بین سال‌های ۱۸۶۴ و ۱۸۸۵ نیز موج جدیدی از توسعه‌طلبی‌های روسیه آغاز شد که در نتیجه آن ایالات ایران در آسیای مرکزی به تصرف روس‌ها درآمدند. بریتانیا نیز در واکنش نسبت به فتوحات روسیه و برای محافظت از امپراتوری هند خود در صدد کنترل بر افغانستان برآمد. بریتانیایی‌ها نهایتاً ایران را مجبور کردند که استقلال افغانستان را به رسمیت بشناسد و دست از ادعای خود نسبت به آن بردارد.

از سال ۱۸۵۷ به بعد نفوذ روسیه و بریتانیا در ایران عمدتاً ماهیت اقتصادی داشت. در سال ۱۸۷۲ دولت ایران براساس قراردادی امتیازات بسیار زیادی را به فردی به نام‌بارون دو رویتر اعطا کرد. در این قرارداد مقرر شده بود که حق کنترل بر گمرکات (تا ۲۴ سال)، انحصار احداث خط آهن و تراموا، انحصار استخراج معادن، حق ساخت کانال‌ها و شبکه‌های آبیاری،و حق تأسیس و احداث بانك ملی، جاده‌ها، تلگراف‌ها، و آسیاب‌ها به رویتر واگذار شود و در مقابل، وی بخشی از سودخود را به دولت ایران بپردازد. در سال ۱۸۸۹ نیز تحت حمایت دولت بریتانیا بانکی در این کشور تأسیس شد و در سال ۱۸۹۰ انحصار خریدوفروش توتون و تنباکوی ایران ـ چه در داخل و چه در

خارج ـ به یك شرکت بریتانیایی واگذار شد.[۱] در واکنش به این امتیازات روس‌ها نیز درصدد امتیازگیری از ایران برآمدند. آن‌ها در سال ۱۸۸۸ امتیاز کنترل شیلات شمال را بدست آوردند و در سال ۱۸۹۱ «بانك ایران» را تأسیس نمودند. (در دهۀ ۱۸۹۰ دولت روسیه وام‌های بسیاری را به ایران پرداخت کردو این کشور را شدیداً به خود مقروض ساخت). نهایتاً نیز در سال ۱۹۰۷ دولت‌های روسیه و بریتانیا براساس پیمانی ایران را به دو منطقۀ نفوذ و یك منطقۀ حائل تقسیم کردند. آن‌ها که وقوع جنگی سراسری در اروپا را پیش‌بینی می‌کردند به منظور جلوگیری از تشدید اختلافات خود این پیمان را منعقد کردند و در ضمن استقلال ظاهری ایران را حفظ نمودند و حکومت آن را دست نخورده باقی گذاشتند.

همانند امپراتوری عثمانی، در ایران نیز به دنبال مداخلات سیاسی و اقتصادی اروپاییان نخبگان حاکم درصدد برآمدند تا دستگاه حکومتی خود را مدرنیزه و نیرومند سازند. تحت تأثیر اروپا و تحولات آن مقامات عالی‌رتبۀ ایرانی به سمت اصلاح نهادهای نظامی و حکومتی خود تمایل پیدا کردند. ناصرالدین شاه (۹۶ـ۱۸۴۸) هنگامی که بر اریکۀ قدرت نشست برای تقویت توان نظامی خود طرح جدیدی را ارائه نمود؛ او مقرر کرد که هر شهر و روستا باید تعداد مشخصی سرباز در اختیار دولت بگذارد و یا معادل آن پول نقد به خزانۀ دولت واریز نماید. وی همچنین سعی کرد تا وابستگی حکومت به فرمانداران محلی، رؤسای قبایل، و زمینداران را از میان بردارد و دستگاه اداری سازمان یافته‌ای را شبیه دستگاه اداری روسیه بوجود بیاورد. درسال ۱۸۵۱ نیز با هدف تربیت افسران نظامی و کارمندان اداری لازم مدرسۀ دارالفنون در ایران تأسیس شد. در سال‌های پایانی قرن نوزدهم نیز الگوهای آموزشی غربی در مدارس دینی به کار بسته شدند. به‌علاوه بین سالهای ۱۸۷۸ و ۱۸۸۰ مشاوران اتریشی و روسی کارکشته‌ای به استخدام دولت درآمدندتا سواره‌نظام را مجدداً سازماندهی کنند و بریگاد قزاق را تشکیل دهند.

در نتیجۀ اقدامات اصلاح طلبانۀ فوق قشر جدیدی در ایران پا به عرصۀ وجود

---

۱. قرارداد رویتر و قرارداد خرید و فروش تنباکو (تالبوت) در اثر مخالفت‌های اقشار مختلف به‌ویژه علما لغو گردیدند.

گذاشت. این قشر که شامل روشنفکران غربزده و متفکران حامی مدرنیسم اسلامی می‌شد مدرنیزاسیون را به عنوان تنها راه مؤثر برای برچیدن سلطهٔ بیگانگان و بهبود شرایط زندگی توده‌های مردم معرفی می‌کرد. تحصیل کردگان اروپا، مقامات بلندپایهٔ حکومتی و اقلیت‌های مختلف مذهبی قشر مذکور را تشکیل می‌دادند. در همین زمان همچنین عده‌ای از ایرانیان به فعالیت‌های دلالی و واسطه‌گری بین اروپا و ایران روی آوردند و با برخورداری از ثروت‌های کلان، طبقهٔ بورژوازی کوچکی را در این کشور تشکیل دادند.

در عین حال اصلاح طلبان ایرانی رویهم‌رفته از قدرت چندانی در کشور برخوردار نبودند. از این رو اقدامات اصلاحی آن‌ها تنها بر بخش کوچکی از جامعه تأثیر گذاشت و در توده‌های مردم هیچ تحولی ایجاد نکرد. به‌علاوه پادشاهان نیز از ترس این که مبادا حاکمیتشان زیر سؤال برود و به دلیل این که بریتانیا و روسیه را حامی خود می‌دیدند از انجام اصلاحات چندان استقبال نمی‌کردند. پادشاهان قاجار همچنین درآمدهای دولتی را به عنوان اموال شخصی خود تلقی می‌کردند و لذا بسیار سختشان بود که این درآمدها را در جهت منافع عمومی مصرف کنند. در ضمن گروه‌های قبیله‌ای نیز در برابر متمرکز شدن قدرت حکومت مرکزی از خود مقاومت نشان می‌دادند. علما با پدیدهٔ سکولاریزاسیون شدیداً مخالفت می‌کردند، و روس‌ها نیز از ساخت خطوط آهن در ایران ممانعت به عمل می‌آوردند. مجموع این عوامل و پدیده‌ها دست به دست هم داده، مانع از انجام اصلاحاتی بنیادی با هدف تمرکز بخشیدن به قدرت حکومت مرکزی و برچیدن سلطهٔ بیگانگان گردیدند.

در دورهٔ قاجاریه اقشار و گروه‌های مختلفی از مداخلات اروپاییان در ایران ناراضی بودند. روشنفکران غربزدهٔ این دوره همواره نسبت به فساد دستگاه حاکمه و ممانعت از فعالیت آن‌ها در درون این دستگاه اعتراض می‌کردند. بازرگانان و صنعتگران نیز که در اثر فعالیت‌های تجاری اروپاییان دچار صدمات بسیاری شده بودند از جمله مخالفان سیاست‌های دولت به شمار می‌آمدند. علما نیز به دلیل نفوذ یافتن بیگانگان در کشور در جمع مخالفان قاجارها قرار داشتند. آن‌ها مهمترین مخالفان سلطهٔ بیگانگان و قاجارها ـ که با قدرت‌های خارجی همکاری می‌کردند ـ در ایران بودند. این گروه در سال ۱۸۲۶ با تلاش

دولت برای تشکیل ارتشی مدرن به مقابله برخاست و در سال ۱۸۲۸ به دنبال تهاجم روسیه به قفقاز جهادی فراگیر را در ایران به راه انداخت. محمدشاه (۴۸ـ۱۸۳۴) هنگامی که بر اریکهٔ قدرت نشست به طور آشکارا به مقابله با علما برخاست (درهم شکستن قدرت و نفوذ سید محمد باقر اصفهانی در سال ۱۸۴۰ یکی از نمودهای سیاست ضد علمایی وی می‌باشد) و تلاش‌های اسلاف خود را برای به کار بستن الگوهای حکومتی و نظامی غربی ادامه داد. در نتیجهٔ سیاست‌ها و اقدامات وی تضاد موجود بین علما و دولت تشدید گردید. یکی از سیاست‌های محمدشاه که شدیداً مورد مخالفت علما قرار گرفت سیاست متمرکز کردن قدرت حکومت مرکزی بود. علمای دورهٔ محمدشاه به عنوان اشراف ایالتی و رهبران مذهبی این سیاست را تهدیدی برای قدرت خود می‌دانستند و لذا با آن مخالف بودند.

در دوران صدارت میرزا تقی خان امیر کبیر (صدر اعظم ناصرالدین شاه) نیز تضاد بین دولت و علما افزایش بیشتری پیدا کرد. امیر کبیر سعی کرد با محدود کردن فعالیت‌های قضایی علما و تشکیل دادگاه‌های جدید موقعیت رژیم را تقویت کند. او تحصن در مساجد و مراقد را ممنوع اعلام کرد، اقداماتی را برای در دست گرفتن ادارهٔ موقوفات انجام داد، مستمری‌ها و حقوق علما (و مقامات) را کاهش داد، و از تأسیس مدارس مدرن حمایت کرد. وی همچنین سعی کرد تعزیه‌خوانی را ریشه‌کن کند.

در دهه‌های میانی قرن نوزدهم علما علاوه‌بر دولت با پدیدهٔ مخالف دیگری نیز مواجه شدند و آن ظهور جنبش‌های مذهبی جدید بود. فرقهٔ بابیه یکی از این جنبش‌ها بود که توسط سید علی محمد پایه‌گذاری شد. علی محمد معتقد بود رابطهٔ مسلمانان با امام غایب در هیچ زمانی قطع نمی‌شود، زیرا همواره نماینده‌ای از طرف او وجود دارد که خواسته‌های وی را به مردم منتقل می‌کند. علی‌محمد در سال ۱۸۴۴ خود را نمایندهٔ امام غایب (باب) نامید و پس از مدتی مدعی شد که خودش امام غایب است. این ادعا می‌توانست قدرت و نفوذ علما را به مخاطره بیندازد. به ویژه آن که علی محمد علما را خادمان رشوه‌خوار و فاسد حکومت می‌خواند و آن‌ها را محکوم می‌کرد. پس از چندی علی محمد ادعای پیامبری کرد و کتاب جدیدی را با نام «بیان» آورد. تأکید بر اجرای عدالت و حمایت از مالکیت خصوصی و آزادی تجارت از جمله تعالیم و نظرات وی بودند. جنبش بابیه

توانست شورش‌هایی را در برخی از ایالات ایران بوجود بیاورد اما نهایتاً با شکست مواجه شد و مؤسس آن نیز در سال ۱۸۵۲ کشته شد. پس از مرگ علی محمد طرفداران وی به دو گروه تقسیم شدند. گروه اول که ازلی‌ها نامیده می‌شدند به دشمنی سرسختانهٔ خود با قاجارها ادامه دادند و در انقلاب ۱۹۰۵ (انقلاب مشروطه) نقش فعالی ایفا نمودند. گروه دوم کسانی بودند که رهبری بهاءالله را پذیرفتند و هنگامی که وی در سال ۱۸۶۳ ادعای پیامبری کرد و دین بهائیت را آورد بابیه را رها کردند و به این دین گرویدند. بابیه و بهائیت درواقع تلاشی برای ارائهٔ یك اسلام مدرن و امروزی بودند. در واکنش نسبت به این تحولات علما شیخ مرتضی انصاری را به عنوان تنها مرجع تقلید شیعیان معرفی کردند و کلیهٔ شیعیان را به اطاعت از وی دعوت نمودند. بدین ترتیب برای اولین بار رهبری دینی مردم در دست فرد واحدی متمرکز شد.

قضیهٔ امتیازات رویتر یکی از مواردی بود که در طی آن تضاد بین علما و دولت جنبهٔ عملی به خود گرفت. علما اعطای این امتیازات را خیانت به منافع ایرانیان و در جهت خدمت به بیگانگان معرفی کردند و شدیداً با آن‌ها به مقابله برخاستند. روس‌ها نیز امتیازات مذکور را خیانت به منافع ایران و در جهت منافع بریتانیا معرفی نمودند و به مخالفت با آن‌ها برخاستند. این امتیازات نهایتاً در سال ۱۸۷۳ و تحت فشار گروه‌های مختلف لغو گردیدند. پس از این مسأله، در سال ۱۸۹۰ انحصار خرید و فروش توتون و تنباکوی کشور به یکی از کمپانی‌های بریتانیایی واگذار شد. به دنبال انعقاد این امتیاز ائتلافی از علما، بازرگانان، روشنفکران لیبرال، و فرماندهان نظامی تشکیل گردید که تظاهرات و شورش‌های مردمی متعددی را در مناطق مختلف به راه انداخت. رهبری شورش‌های مردمی علیه این امتیاز در شیراز، اصفهان، تبریز و مشهد را علما در دست داشتند. میرزا حسن شیرازی(جانشین شیخ مرتضی) در این بین فتوایی را صادر کرد که نهایتاً منجر به لغو امتیاز مذکور گردید. این فتوا که با استقبال عمومی مواجه شد مصرف هر گونه توتون و تنباکو را حرام اعلام کرده بود. به‌طور کلی مخالفان امتیاز تالبوت دارای سه انگیزه و هدف در این راه بودند: حفظ منافع اقتصادی خود، مبارزه و مقابله با مداخلات بیگانگان، و تضعیف رژیم حاکم. انگیزهٔ اصلی علما در مخالفت با این امتیاز مقابله با نفوذ یافتن بیگانگان در ایران و علت اصلی مخالفت

بازرگانان نیز از دست رفتن منافع اقتصادیشان به دلیل فعالیت‌های اقتصادی اروپاییان بود. در این دوره بازرگانان تنها به دلالان و واسطه‌هایی بین شرکت‌های خارجی و مردم تبدیل شده بودند. علت اصلی مخالفت صنعتگران ایرانی با این امتیاز نیز اقتصادی بود؛ آن‌ها در اثر سیل واردات اروپایی دچار لطمات شدیدی شده بودند و لذا با هرگونه حضور بیگانگان در ایران مخالف بودند.

در کنار علما، بازرگانان، و صنعتگران مخالف امتیاز تالبوت قشر کوچکی نیز متشکل از روشنفکران غربزده و متفکران حامی مدرنیسم اسلامی قرار داشتند. این قشر از طریق انجمن‌های مخفی خود، انتشار روزنامه‌ها و کتب، و نامه‌نگاری‌های متعدد به شکل گیری شورش‌های مردمی علیه امتیاز تالبوت و ایجاد هماهنگی بین مخالفان امتیاز مذکور کمك شایانی کرد. ائتلاف این گروه با بازرگانان، علما و صنعتگران برای مقابله با امتیاز تالبوت اولین ائتلاف ملی علیه قاجارها می‌باشد.

کشاورزان در نهضت تنباکو نقش بسیار کمی داشتند. یکی از علل این امر آن بود که زمین‌های زراعی عمدتاً در تملك زمینداران بزرگ قرار داشتند و لذا کشاورزان خرده مالك چندانی در ایران وجود نداشتند (کشاورزان خرده مالك در بسیاری از جوامع نقش مهمی در شورش‌های ضد حکومتی داشته‌اند). در این دوره کشاورزان ایران یا اجاره‌دار بودند یعنی بر روی زمین‌هایی که از زمینداران بزرگ اجاره می‌کردند به کشت و کار می‌پرداختند و یا با زمینداران بزرگ رابطهٔ سهم‌بری داشتند. دوری روستاها از شهرها نیز یکی دیگر از عوامل حضور کمرنگ کشاورزان در نهضت تنباکو می‌باشد. فقر کشاورزان و پراکندگی روستاها نیز عاملی دیگر در این زمینه می‌باشد.

به‌طور کلی حوادث سال‌های ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۵ پیش‌مقدمه‌ای برای بروز بزرگترین کشمکش بین علما و دولت ـ بحران مشروطه ۱۱ـ۱۹۰۵ ـ بودند. در طی این سال‌ها بسیاری از علما به همکاری خود با رژیم قاجار ادامه دادند اما در عین حال انجمن‌های مخفی متعددی توسط روشنفکران، بازرگانان، و علمای مبارز تشکیل یافتند که به فعالیت‌های زیرزمینی پرداختند. در طی این سال‌ها اعتراضات سنتی مذهبی و اقتصادی به تدریج با عقاید و اندیشه‌های قانونگرایانه درهم آمیخته شدند. وجود نظام پارلمانی در

کشورهای غربی، تشکیل پارلمان در روسیه (۱۹۰۵)، و مهمتر از همه گام برداشتن امپراتوری عثمانی و مصر به سوی مدرنیزاسیون از جمله عواملی بودند که ایرانیان این دوره را به بازنگری در ساختار سیاسی کشور خود متمایل کردند. ورود روزنامه‌های آزادیخواه و انقلابی ماوراء قفقاز (منطقهٔ تحت کنترل روسیه) به ایران نیز در گسترش افکار اصلاح طلبانه بین ایرانیان نقش مهمی داشتند. در طی این سال‌ها مفاهیمی از قبیل حاکمیت عمومی، حاکمیت قانون، و وطن پرستی وارد جامعهٔ ایران شدند و به عنوان مبانی لازم برای نیل به جامعه‌ای مدرن مورد توجه ایرانیان قرار گرفتند. آخوندزاده (۷۸-۱۸۱۲) از جمله آزادیخواهان ایرانی بود که از ایجاد یك جامعه سکولار لیبرال در ایران حمایت می کرد. ملکم خان[1] (۱۹۰۸-۱۸۳۳) نیز که روزنامهٔ قانون را در لندن منتشر می کرد از ایجاد جامعه‌ای مدرن در ایران پشتیبانی می کرد. ملکم خان معتقد بود ایران به یك حکومت پادشاهی قوی با مجلسی مشورتی نیاز دارد. این حکومت باید به سوی غربی کردن جامعهٔ ایران گام بردارد و نظام آموزشی جدیدی را در ایران پیاده کند. ملکم‌خان معتقد بود اصلاحات با اسلام هیچ تضادی ندارد. عبدالرحیم طالبوف (۱۹۱۱-۱۸۳۴، بازرگانی که بیشتر عمر خود را در روسیه به‌سر برد) نیز از جمله آزادیخواهان این دوره بود که از تشکیل رژیم مشروطه و برقراری آزادی‌های مدنی در ایران حمایت می‌نمود.

به هر حال اصلاح‌طلبان مشروطه‌طلب و تجددخواه (مدرنیست) این دوره به تدریج با مبارزان پان ـ اسلامی متحد شدند. مبارزان پان ـ اسلامی مخالفانی بودند که نظرات خود را در قالبی مذهبی ارائه می کردند اما هدف درازمدتشان نیل به جامعه‌ای مدرن بود. جمال‌الدین افغانی و میرزا آقاخان کرمانی از جمله مبارزان پان ـ اسلامی این دوره بودند که بر بعد سیاسی اسلام تأکید می کردند. آن‌ها معتقد بودند اسلام دینی ضد امپریالیستی است و لذا باتمسك به آن می توان غرور ملی مردم را زنده کرد و مسلمانان را در جهت مقابله با

---

۱. او یك ارمنی مسلمان شده و تحصیل کردهٔ پاریس بود. وی بیشتر عمر دیپلماتیك و سیاسی خود را به عنوان سفیر ایران در اروپا گذرانده.

مداخلات غرب بسیج نمود. سید محمد طباطبایی نیز از جمله مبارزان پان-اسلامی اما لیبرال بود که از برقراری حکومتی سکولار به سبک غربی‌ها در ایران حمایت می کرد.

رسالهٔ تنبیه الامّة و تنزیه الملة، تألیف میرزا محمدحسین نایینی منعکس کنندهٔ مواضع علمای لیبرال می‌باشد. نایینی در این رساله بر لزوم محدود کردن اختیارات پادشاه برای پیش گیری از ظهور استبداد تأکید می کند و تشکیل یك مجلس مشورتی ملی را به عنوان بهترین راه برای کنترل پادشاهان معرفی می‌نماید. در این رساله به هیچ وجه از وجود تضاد و تعارض بین تعالیم اسلام و نظام مشروطه، قوانین غربی و فقه اسلامی، برابری شهروندان و برتری مسلمانان بر غیرمسلمانان، و آزادی ابراز عقیده و عدم تبلیغ علیه اسلام سخنی به میان نیامده است. در عین حال می توان گفت علمای لیبرالی که نظام مشروطه را پذیرفتند یا این نظام را خوب نشناخته بودند و یا از روی مصلحت به آن تن دادند. بسیاری از علمای لیبرال مجلس مشروطه را همچون دادگاه‌های سنتی اسلامی تلقی می کردند. گروهی دیگر از آن‌ها نیز از حکومت مشروطه به دلیل این که محدود کنندهٔ قدرت دولت بود و مانع از ظهور استبداد می‌شد حمایت می کردند. به‌علاوه برخی از علمای مشروطه خواه نظام مشروطه را به عنوان راهی برای نهادینه کردن قدرت خود و نفوذ یافتن در دستگاه اجرایی کشور می‌دیدند و لذا با هدف نیل به اهداف شخصی خود از نظام مشروطه حمایت می کردند. بنابراین به طور کلی می توان گفت که علمای ایران یا به دلیل خلط بین مجلس مشروطه با دادگاه‌های قضایی و مجالس مشورتی سنتی و یا به دلایل سیاسی و غیرسیاسی دیگر مشروطه خواه شدند و هم صدا با لیبرال‌ها و بازرگانان ندای مشروطه خواهی سر دادند.

نهضت مشروطه خواهی در سال ۱۹۰۵ آغاز گردید. در این زمان به دلیل بدهکاری فزایندهٔ شاه به روسیه، حمایت روسیه از بهائی‌ها، و انتصاب فردی بلژیکی به سمت وزیر پست و تلگراف تظاهرات‌های مختلفی توسط بازاریان به راه افتاد و نهایتاً در سال ۱۹۰۶ در اثر تقاضاهای مردمی اولین مجلس مؤسسان کشور تشکیل شد. ۲۶ درصد از اعضای این مجلس جزء گروه صنعتگران، ۱۵ درصد از بازرگانان، و ۲۰ درصد از علما بودند. مجلس مذکور که نمود ظاهری ائتلاف علما، بازرگانان، و لیبرال‌های

غربزده بود اولین قانون اساسی ایران را پدید آورد. این قانون که تا سال ۱۹۷۹ رسماً اجرا می‌شد شاه را ملزم به اطاعت از پارلمان می‌دانست و دین اسلام را به عنوان دین رسمی کشور معرفی می‌نمود. در این قانون آمده بود قوانین فقه اسلامی باید توسط دولت اجرا شوند و به‌علاوه کمیته‌ای از علما تشکیل شود تا مطابقت و هماهنگی قوانین تصویبی پارلمان را با شریعت بررسی و ارزیابی نماید.

با تصویب این قانون اوضاع ایران نه تنها آرام نشد بلکه بسیار وخیم تر گردید. در این زمان دو جناح در ایران حضور داشتند. یکی جناح مشروطه خواه بود که شامل بازرگانان، صنعتگران، بختیاری‌ها، و بسیاری از علما می‌شد. این جناح در تبریز و اصفهان از حمایت‌های مردمی بسیاری برخوردار بود. جناح دوم جناح ضد مشروطه بود که شاه، علمای محافظه کار، و زمینداران بزرگ را در برمی گرفت. در سال ۱۹۰۷ محمدعلی‌شاه که رهبری جناح ضد مشروطه را در دست داشت با استفاده از نیروی بریگاد قزاق مجلس را به توپ بست و مجدداً نظام استبدادی را در ایران برقرار کرد. به دنبال این عمل مشروطه خواهان شهرهای دیگر به سوی تهران حرکت کردند و با شکست شاه توانستند نظام مشروطه را احیا کنند (۱۹۰۹). بدین ترتیب دورهٔ دوم قانونگذاری (۱۹۱۱-۱۹۰۹) آغاز گردید که درهم شکستن ائتلاف بین علما و اصلاح طلبان لیبرال از جمله مشخصات آن می‌باشد. تلاش اصلاح طلبان برای جدا کردن اسلام از حکومت، تقسیم زمین‌های بزرگ کشاورزی، و پیاده کردن نظام آموزشی غربی در کشور از جمله عواملی بودند که باعث ایجاد جدایی بین علما و اصلاح طلبان شدند. در سال ۱۹۱۱ و در اثر دخالت روس‌ها مجدداً نظام مشروطه در ایران از هم پاشید و یك بار دیگر حکومت پادشاهی در این کشور برقرار گردید.

به طور کلی در تحلیل روابط بین علما و دولت در قرن نوزدهم باید گفت که در سراسر این قرن علمای بسیاری از دولت حمایت می کردند و با نخبگان حاکم روابط نزدیکی داشتند. آن‌ها مستمری بگیر دولت بودند و یا دارای مشاغلی در دربار و دستگاه حکومتی بودند. عده‌ای دیگر از علمای این قرن نیز موضعی تقدیرباور داشتند، چشمان خود را به روی فسادهای زمانه بسته بودند، زندگی متقیانه و زاهدانه‌ای داشتند، و در انتظار

ظهور امام خود به سر می‌بردند. این گروه در امور سیاسی دخالتی نمی‌کردند و تمام توجه خود را بر روی تدریس، عبادت، قضاوت، و انجام کارهای خیریه متمرکز کرده بودند. با این وجود به دلیل نفوذ یافتن بیگانگان در کشور، اعطای امتیازات متعدد اقتصادی به آن‌ها، تلاش دولت برای تمرکز بخشیدن به قدرت خود، و محدود شدن اختیارات قضایی و آموزشی علما به تدریج نداهای مخالفی در بین علمای این قرن برخاسته شد. البته این مخالفت‌ها عمدتاً علیه سیاست‌های خاصی بودند و کلیت نظام را زیر سؤال نمی‌بردند. علمای این قرن به هیچ وجه با نظام سلطنتی مخالف نبودند بلکه تنها در پی آن بودند که سیاست‌های دولت با اصول اسلام هماهنگ و سازگار باشد.

مخالفت‌های علما با سیاست‌های دولت در قرن نوزدهم هنگامی چهرهٔ عملی به خود می‌گرفت که دیگر اقشار جامعه نیز به آن‌ها می‌پیوستند. در این قرن به دلیل ضعیف بودن دولت و برخورداری علما، قبایل، اصناف، و جوامع محلی از سازماندهی بالا فعالیت‌های انقلابی متعددی در صحنهٔ سیاسی ایران شکل گرفت. مداخلات روسیه و بریتانیا و مقاومت‌های محلی در برابر حکومت مرکزی از جمله دلایل ضعف قاجارها در این دوره بودند. در مقابل علمای این قرن به دلیل تثبیت موقعیت داخلی خود و در دست داشتن رهبری مخالفان از قدرتی مافوق قدرت دولت برخوردار بودند.

با آغاز قرن بیستم دورهٔ جدیدی در تاریخ تحولات ایران آغاز گردید. یکی از ویژگی‌های دورهٔ مذکور تثبیت قدرت حکومت در اثر نزدیکی بیشتر به اروپا و آمریکا و انجام اصلاحات داخلی می‌باشد. به‌علاوه در این دوره علما همچنان نقش مهم خود را در تشکیل ائتلاف‌های مخالف علیه دولت، بیگانگان، و سیاست‌های ضداسلامی دولت حفظ کردند؛ بنابراین در قرن بیستم نیز کشمکش درازمدت بین علما و دولت ادامه یافت.

اولین دولت مدرن ایران از متن تحولات دورهٔ پر هرج و مرج ۱۹۲۵-۱۹۱۱ سربرآورد. در جریان این دوره مداخلات اروپاییان در ایران به اوج خود رسید. در جریان جنگ جهانی اول نیروهای روسیه ایالات شمالی ایران و نیروهای بریتانیا مناطق جنوبی این کشور را اشغال کردند. سپس به دنبال سقوط رژیم تزاری روسیه در سال ۱۹۱۷

نیروهای روسیه از ایران خارج شدند و لذا بریتانیا یکه تاز میدان شد. در این زمان دولت بریتانیا با انعقاد قرارداد ۱۹۱۹ ایران را عملاً تحت‌الحمایهٔ خود قرار داد. در این قرارداد مقرر شده بود که دولت بریتانیا ارتش ایران را آموزش خواهد داد، در زمینهٔ توسعهٔ اقتصادی کشور سرمایه گذاری می کند، و مشاوران فنی و اجرایی مورد نیاز دولت ایران را تأمین خواهد کرد. با امضای این قرارداد دولت شوروی موضع مخالفی در قبال دولت ایران اتخاذ کرد و به حمایت از جنبش‌های جدایی طلب آذربایجان و گیلان و احزاب کمونیستی تهران و تبریز پرداخت. در عین حال روس‌ها به سرعت تغییر عقیده دادند و در سال ۱۹۲۱ پیمانی را با دولت ایران منعقد کردند که عمدتاً در جهت منافع ایران بود. شوروی‌ها براساس این پیمان متعهد شدند از گیلان خارج شوند، امتیازهای واگذار شده در دوران روسیهٔ تزاری را لغو کنند، بدهکاری‌های ایران را ببخشند، و از امتیازهای حقوقی واگذار شده به روس‌ها در ایران صرف نظر کنند. حفظ کنترل شوروی بر شیلات شمال و محق بودن این کشور به دخالت نظامی در صورت حملهٔ قدرتی خارجی به ایران دو ماده‌ای از این پیمان بودند که در جهت منافع شوروی‌ها قرار داشتند. به‌هرحال این پیمان باعث تقویت دولت ایران و لذا لغو قرارداد تحقیرآمیز ۱۹۱۹ توسط آن گردید.

تا زمان ظهور رضاخان کابینه هایی که در ایران تشکیل می‌شدند همه ضعیف و ناتوان بودند و پس از اندك مدتی سقوط می کردند. رضاخان در ابتدا به عنوان رئیس ارتش و وزیر دفاع وارد صحنهٔ قدرت شد، سپس ارتش و دستگاه پلیس را تحت تسلط کامل خود درآورد، و نهایتاً در سال ۱۹۲۵ خود را پادشاه ایران قرار داد. بدین ترتیب سلسلهٔ پهلوی در سال ۱۹۲۵ در ایران به قدرت رسید و تا سال ۱۹۷۹ در رأس نظام سیاسی ایران باقی ماند.

پهلوی‌ها توانستند برای اولین بار در تاریخ ایران حکومت متمرکز قدرتمندی را در این کشور بوجود بیاورند. این حکومت که برپایهٔ مفاهیم ملی گرایانه قرارداده شده بود به طور عمده دو هدف را دنبال می کرد: مدرن کردن اقتصاد کشور و جایگزین کردن فرهنگ غربی به جای فرهنگ بومی. حکومت مذکور به دلیل آن که از توان بالایی برخوردار بود توانست ایلات و عشایر و حتی برای مدتی علما را نیز تحت کنترل خود درآورد.

اولین دستاورد رضا شاه ایجاد ارتشی مدرن برای ایران بود.[1] وی افرادی را برای آموزش دورهٔ افسری به فرانسه فرستاد و نظام سربازی اجباری را در کشور پیاده کرد. او سالانه ۳۳ درصد از بودجهٔ کشور و مبالغ بسیاری از بودجهٔ ویژهٔ درآمدهای نفتی را صرف امور نظامی می‌کرد. بدین ترتیب وی توانست ارتش منظم و مدرنی را بوجود بیاورد. این دستگاه نظامی اگرچه توانست کشور را تحت کنترل خود درآورد اما در مقابله با نیروهای روسیه و بریتانیا در سال ۱۹۴۱ بسیار ضعیف و ناتوان نشان داد.

رضاشاه با تکیه بر نیروهای نظامی و دستگاه اداری پیشرفتهٔ خود به قلع و قمع علما، تجار، و قبایل مخالف خود پرداخت. او حزب کمونیست و اتحادیه‌های تجاری را غیر قانونی اعلان کرد، مجلس را به عنصری تشریفاتی تبدیل کرد، و دست به سانسور مطبوعات زد. رضاشاه در طول دوران حکومت خود سعی کرد تا طبقهٔ زمینداران را در کنار خود نگه دارد. وی در جهت تأمین منافع این طبقه با تصویب قانون جدیدی تملك بالفعل زمین را به عنوان گواهی بر مالکیت معرفی کرد و کلیهٔ مالکان را به ثبت زمین‌های خود در دفاتر اسناد کشور ملزم کرد. دولت رضاشاه در سرکوب نیروهای قبیله‌ای موفقیت بسیار خوبی داشت. او برای اولین بار در تاریخ ایران توانست قدرت قبایل و خان‌های مختلف را درهم بشکند و کشور را به طور کامل تحت کنترل خود دربیاورد. یکجانشین کردن قبایل و جلب همکاری خان‌ها از جمله ابزارهای رضاشاه برای کنترل بر نیروهای قبیله‌ای بودند.

رضاشاه اگرچه با حمایت علما به قدرت رسید (علت حمایت این افراد از رضاشاه آن بود که وی را فرد مناسبی برای بازگرداندن مجدد حکومت پادشاهی و تشکیل دولتی قوی جهت مقابله با نفوذ بیگانگان می‌دانستند) اما به محض تثبیت حاکمیت خود در جهت کاهش نفوذ آن‌ها در جامعه گام برداشت. وی سعی کرد تا از طریق استقرار نظام آموزشی مدرن در کشور، قرار دادن مدارس دینی در تحت سرپرستی دولت و اقداماتی از این قبیل طبقهٔ علما را تحت کنترل و تسلط خود درآورد. او در سال ۱۹۳۴ «قانون تربیت معلم» را تصویب کرد

---

۱. البته قاجارها نیز در نظر داشتند تا ارتشی به سبك غرب برای خود بوجود بیاورند اما در این زمینه موفقیتی کسب نکردند. یکی از علل عدم موفقیت قاجارها آن بود که هیچ گاه سعی نکردند به رقابت‌های موجود بین فوج‌های مختلف پایان دهند.

که بر اساس آن دولت موظف شد دانشکده هایی را در سطح کشور تأسیس کند. همچنین در این سال وزارت آموزش و پرورش مدارس دینی را ملزم کرد بر اساس برنامهٔ تحصیلی ارائه شده از سوی این وزارتخانه فعالیت کنند. به علاوه با هدف کاهش متقاضی برای تحصیل در مدارس دینی مدارس فنی متعددی توسط وزارتخانه‌های آموزش و پرورش، صنعت، بهداشت، کشاورزی، جنگ، و امور مالی تأسیس شدند. در سال ۱۹۳۵ نیز دانشگاه تهران احداث گردید و تحت نظارت نزدیك دولت فعالیت علمی خود را آغاز کرد. در ضمن در همین سال‌ها دانشجویان بسیاری به اروپا اعزام شدند تا به تحصیل علوم جدید بپردازند.

سازماندهی مجدد تشکیلات قضایی دومین ضربهٔ زیانباری بود که بر علما وارد آمد. علی‌رغم این که در قانون اساسی مشروطه به لزوم تشکیل دادگاه‌های مدنی و کیفری توسط دولت اشاره شده بود و در سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۵ مجموعه قوانین تجاری و مدنی ایران تهیه و تصویب گردیده بودند اما همچنان امور قضایی در دست علما قرار داشتند. رضاخان هنگامی که وارد صحنهٔ قدرت شد تلاش‌های بسیاری را برای خارج کردن علما از صحنهٔ قضایی کشور انجام داد. وی در سال ۱۹۲۸ به جای قواعد شریعت مجموعه قوانین جدیدی را ارائه کرد. در سال ۱۹۳۲ نیز پارلمان قانون جدیدی را تصویب کرد که براساس آن ثبت اسناد حقوقی تنها می‌بایست در دادگاه‌های غیردینی کشور انجام می گرفت. در سال ۱۹۳۶ نیز با هدف خارج کردن علما از صحنهٔ قضاوت قانونی تصویب شد که مقرر کرده بود کلیهٔ قضات کشور تحصیل کردهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران یا یکی از دانشگاه‌های خارجی باشند. بدین ترتیب در جریان دههٔ ۱۹۳۰ به تدریج نظام قضایی جدیدی در ایران مستقر شد. این نظام با الگوگیری از نظام قضایی فرانسه بوجود آمده بود و در عین حال برپایهٔ آمیزه‌ای از اصول حقوقی اسلامی و اصول حقوقی غربی قرار داشت. نظام مذکور از نظر حقوقی نارسایی‌های بسیاری داشت اما از نظر سیاسی بسیار موفق بود و توانست تسلط دولت را بر بخش‌های مختلف برقرار کند. رضاشاه همچنین تلاش هایی را برای ممنوع کردن تعزیه خوانی، مسافرت‌های زیارتی، و عزاداری‌های مذهبی انجام داد و سعی کرد تا با تصویب قوانین جدیدی استفاده از لباس‌های غربی را در ایران معمول کند.

تلاش رضاشاه برای غیر دینی کردن دو دستگاه آموزشی و قضایی کشور تنها بخشی از برنامهٔ وی برای نیل به مدرنیزاسیون اقتصادی بودند. پایه و زیربنای اقتصاد مدرن ایران در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ ریخته شد. در این دوره ادارهٔ گمرکی جدیدی تأسیس شد و تعدادی متخصص بلژیکی در آن مشغول به کار شدند، برای سر و سامان دادن به وضعیت مالیاتی کشور هیئت‌های مالی زبده‌ای از آمریکا به ایران آمدند، و به علاوه بانك ملی ایران به مدیریت متخصصان آلمانی تأسیس شد (۱۹۲۷). همچنین در طی این دوره بود که راه آهنی از بندر شاپور در خلیج فارس تا بندرشاه در دریای خزر کشیده شد. (البته این خط آهن تنها با توجه به ملاحظات استراتژیك و نظامی کشیده شده بود و ایجاد ارتباط ریلی بین ایران و کشورهای دیگر و یا بین شهرهای مهم کشور در احداث آن لحاظ نشده بود). به همین ترتیب با هدف نیل به توسعهٔ اقتصادی و گسترش حاکمیت دولت بر استان‌های مختلف پست و تلگراف و حمل و نقل هوایی نیز در این دوره گسترش خوبی پیدا کردند.

بعد از سال ۱۹۳۰ به دلیل فقدان سرمایهٔ کافی در بخش خصوصی و همچنین عدم تمایل زمینداران برای سرمایه گذاری‌های درازمدت در بخش صنعت دولت خود وارد عمل شد و به سرمایه گذاری در زمینهٔ احداث کارخانه‌های متعدد پرداخت. توجه بیشتر دولت بیشتر بر روی صنایع تبدیلی و مصرفی مثل کارخانه‌های تولید پارچه‌های پشمی، کتانی، و ابریشمی، کارخانه‌های تولید مواد خوراکی و کارخانه‌های تولید شیشه، کاغذ، کبریت، و سیگار متمرکز بود. به‌علاوه رضاشاه همواره سعی داشت تا تجارت و مبادلات خارجی را تحت کنترل دولت قرار دهد؛ برای نمونه وی در سال ۱۹۲۵ انحصار واردات چای و شکر را در اختیار دولت قرار داد. روسیه و بریتانیا در جریان دو دهۀ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نسبتاً از نفوذ برابری در ایران برخوردار بودند. روس‌ها در این دوره شریك عمدهٔ تجاری ایران بودند و در مقابل بریتانیا نیز کنترل تولید نفت ایران را در دست داشت. رضاشاه برای برچیدن نفوذ این دو قدرت از ایران پیکان روابط تجاری خود را به سوی آلمان تغییر جهت داد و بدین ترتیب سیل کمك‌های مالی و فنی آلمان‌ها وارد ایران شد. دولت آلمان در این زمان توانست با تأسیس مؤسسات فرهنگی و تحقیقاتی و ایجاد شبکه‌های جاسوسی و سیاسی متعدد جای پای محکمی در این کشور برای خود باز کند. در نتیجهٔ روی آوردن رضاشاه به آلمان در دهۀ

۱۹۳۰ سهم روسیه از صادرات ایران از ۳۴ درصد به ۱ درصد کاهش یافت و در مقابل سهم آلمان از ۲۰ درصد به ۴۲ درصد افزایش پیدا کرد. در این دهه حدود ۳۳ تا ۴۰ درصد از صادرات و واردات ایران تحت کنترل دولت قرار داشت.

نفت یکی از منابع در آمدی مهم اما نه حیاتی حکومت رضاشاه بود. این ماده برای اولین بار در سال ۱۹۰۸ در مسجد سلیمان کشف شد و در سال ۱۹۰۹ با تشکیل شرکت نفت انگلیس ـ ایران استخراج آن آغاز شد. در سال ۱۹۱۴ دولت انگلیس با خرید سهام این شرکت عملاً کنترل استخراج نفت در جنوب ایران را در دست گرفت. پالایشگاه عظیم آبادان نیز در سال ۱۹۱۵ احداث گردید. با استخراج نفت توسط شرکت مذکور درآمد خوبی عاید ایران می‌شد اما دولت ایران همواره از عدم اجرای صحیح قرارداد و حضور نداشتن متخصصان ایرانی در پست‌های مدیریتی و اجرایی شرکت ابراز نارضایتی می‌کرد. دولت ایران همچنین میزان سهم خود را به هیچ‌وجه عادلانه نمی‌دانست و لذا خواهان افزایش آن بود. از این رو در سال ۱۹۳۳ قرارداد جدیدی به امضاء رسید که براساس آن مناطق تحت کنترل شرکت نفت انگلیس ـ ایران محدودتر شد و درآمد ثابتی برای ایران در نظر گرفته شد. در مقابل نیز مدت قرارداد تا سال ۱۹۹۳ تمدید شد و شرکت مذکور از پرداخت مالیات معاف گردید. این تغییرات در آن سال‌ها که رکود اقتصادی بر جهان حاکم بود به سود ایران بودند اما در جریان جنگ جهانی دوم و بعد از آن که قیمت نفت افزایش یافت زیان مالی بسیاری را برای ایران در پی داشتند.

مشروعیت دولت مدرن رضاخانی برپایهٔ مفاهیم ملی‌گرایانه و سکولاریستی قرار داشت. رضاشاه سعی کرد تا با زنده کردن تاریخ ایران باستان به تلاش‌های خود برای مدرنیزه کردن ارتش، دولت، و اقتصاد مشروعیت و مقبولیت ببخشد. در عین حال وی برای نیل به توسعه شدیداً نیازمند حمایت و کمك دولت‌های خارجی، مشاوران غربی، و ایرانیان تحصیل کرده در غرب بود. به طور کلی رضاشاه در راه توسعهٔ ایران موفقیت چندانی کسب نکرد و تنها توانست بخش کوچکی از اقتصاد و جامعهٔ عقب افتادهٔ ایران را مدرن و پیشرفته کند. در دورهٔ وی تنها کسر کوچکی از مردم در کارخانه‌های صنعتی کار می‌کردند. کشاورزی نیز در زمان وی همچنان کم بازده و سنتی باقی ماند. در اثر تمرکزگرایی سیاسی،

مدرنیزاسیون اقتصادی، و استقرار نظام آموزشی جدید در دورهٔ وی نخبگان ابزاری جدیدی در ایران پا به عرصهٔ وجود گذاشتند (افسران نظامی، بوروکرات‌ها، بازرگانان تحصیل کرده، پیمانکاران، پزشک‌ها، حقوقدان‌ها، مهندسان، معلمان، و نویسندگان) که جذب فرهنگ و ارزش‌های غربی شده بودند و به سبک مردمان غربی زندگی می کردند. این افراد بعدها علیه نظام حاکم با علما و خان‌های قبیله‌ای متحد گردیدند.

جنگ جهانی دوم پایان کار رضاشاه بود. پس از گذشت دو سال از آغاز این جنگ دورهٔ تمرکزگرایی و توسعهٔ رضاخانی پایان یافت. در این زمان دولت‌های روسیه و بریتانیا با هدف استفاده از خاك ایران به عنوان مسیری تدارکاتی و همچنین برای حفظ چاه‌های نفت جنوب ابتدا خواستار اخراج کلیهٔ آلمان‌ها از ایران شدند و سپس نیروهای خود را از شمال و جنوب وارد خاك ایران کردند (۱۹۴۱). آن‌ها رضاشاه را مجبور به استعفاء نمودند و در عوض پسرش، محمدرضا، را به عنوان پادشاه اسمی ایران قرار دادند. سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۳ سالهای بروز کشمکش‌های سیاسی آشکار بین قدرت‌های خارجی با گروه‌های سیاسی داخلی ایران می‌باشد. در طی این سال‌ها ایالات متحده به تدریج جانشین روسیه و بریتانیا در ایران شد و به اصلی ترین حامی رژیم ایران تبدیل گردید. ایالات متحده در این دوره مشاوران اقتصادی و مدیریتی بسیاری را به ایران فرستاد، نیروهای نظامی و انتظامی ایران را سازمان داد، و کمك‌های نظامی چندی را به دولت ایران عرضه داشت. در نتیجهٔ کمك‌ها و پشتیبانی‌های این کشور بود که دولت ایران توانست به اشغال ایالات شمالی ایران توسط شوروی پایان دهد، در برابر تلاش این کشور برای اخذ امتیاز نفت شمال مقاومت کند، و نهایتاً به عمر جنبش‌های جدایی طلب آذربایجان و کردستان پایان دهد.

در اواخر دههٔ ۱۹۴۰ و اوایل دههٔ ۱۹۵۰ مسألهٔ مهمی که در صحنهٔ سیاسی ایران مطرح شد مسأله ملی شدن نفت بود. در سال ۱۹۵۱ دکتر مصدق، رهبر جبههٔ ملی، طرح ملی شدن نفت را تقدیم مجلس کرد. وی در این راه از حمایت زمینداران، رهبران قبایل، روشنفکران چپ، بازرگانان، و علما نیز برخوردار بود. پس از تصویب این طرح در مجلس کشمکشی بین دولت ایران و قدرت‌های خارجی آغاز گردید که سه سال به طول انجامید. در طول این سه سال دولت‌های غربی از خرید نفت ایران امتناع کردند و لذا اقتصاد ایران از

هم پاشید و ائتلاف جبههٔ ملی با گروه‌های دیگر درهم شکسته شد. نهایتاً شاه و ارتش با کمك سیا[1] توانستند حکومت مصدق را سرنگون کنند و دوران جدیدی را در تاریخ ایران رقم بزنند (۱۹۵۳). پس از این واقعه مذاکرات متعددی بین دولت ایران و شرکت‌های نفتی انجام گرفت که در نتیجهٔ آن‌ها شرکت ملی نفت ایران و کنسرسیومی متشکل از شرکت‌های نفتی خارجی (مثل شرکت نفت انگلیس - ایران و چند شرکت آمریکایی) تشکیل گردیدند. در قرارداد منعقده مقرر شده بود که عملیات تولید و فروش نفت برعهدهٔ کنسرسیوم باشد و در عین حال بخشی از سود حاصل به شرکت ملی نفت ایران داده شود. بنابراین چنانچه می‌بینیم نفت ایران رسماً ملی شد اما استخراج، فروش، و تعیین قیمت آن همچنان در دست شرکت‌های خارجی باقی ماند.

کودتای ۱۹۵۳ به دورهٔ کشمکش‌های آشکار قدرت در ایران پایان داد. پس از این کودتا رژیم خودکامه و تمرکزگرایی بر سر کار آمد که دوامش وابسته به حمایت خارجی بود و مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی هدف و آرزوی اصلی آن به حساب می‌آمد. رژیم محمدرضا شاه از این زمان به بعد تقریباً یك رژیم مطلقه بود؛ یعنی اگرچه وی در رأس یك سلطنت مشروطه قرار داشت اما عملاً همهٔ قدرت‌ها به او ختم می‌شد. شاه کنترل ارتش و ساواك را در دست داشت، وزراء را خود تعیین می‌کرد، نیمی از اعضای سنا را نیز خودش برمی‌گزید، و حتی انتخابات پارلمانی را دستکاری می‌کرد. در این دوره (۱۹۷۹-۱۹۵۳) تنها گروه کوچکی متشکل از نخبگان نظامی، اداری، زمیندار، برخی از بازرگانان و رهبران مذهبی، به همراه شاه سرنوشت سیاسی ایرانیان را رقم می‌زدند. رژیم محمدرضاشاه در این دوره شدیداً متحد آمریکا بود و از نظر مالی و نظامی وابستگی بسیاری به این کشور داشت. محمدرضا شاه که با حمایت آمریکا قدرت از دست رفتهٔ خود را باز یافته بود در سال ۱۹۵۵ به پیمان بغداد پیوست و در سال ۱۹۵۹ به عضویت سازمان پیمان مرکزی (سنتو) درآمد. او همچنین روابط نزدیکی را با اسرائیل برقرار کرد. در دههٔ ۱۹۷۰ ایران نیروهایی را به کمك سلطان عمان فرستاد تا مخالفان خود را سرکوب کند و در سال ۱۹۷۵ نیز عراق را به انعقاد

1. C.I.A

پیمانی در خصوص مرزهای آبی دو کشور (در اروندرود) مجبور کرد. لازم به ذکر است ایران در عین این که متحد نزدیك ایالات متحده بود و از نظر نظامی شدیداً به این کشور وابسته بود اما با شوروی نیز همواره روابط حسنه‌ای داشت تا بدینوسیله بتواند نفوذ آمریکایی‌ها را در ایران تعدیل ببخشد و مانع از نفوذ مطلق آن‌ها در این کشور شود.

از سرگیری فرآیند مدرنیزاسیون توسط پهلوی دوم منجر به بروز تحولات اقتصادی و سیاسی گسترده‌ای در جامعهٔ ایران شد؛ این تحولات نقش درخور توجهی در بروز انقلاب اسلامی داشتند. محمدرضا در نظر داشت رژیمی متمرکز، سکولار، و ملی گرا را در ایران پدید بیاورد و جامعهٔ ایران را به جامعه ای مدرن و غربی تبدیل کند. او در جریان سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۷ با ارائهٔ برنامه ای[1] سعی کرد حکومت استبدادی خود را تثبیت کند، ساختار کشاورزی کشور را اصلاح نماید، اقتصاد صنعتی ایران را مدرنیزه کند، برتری نظامی ایران در سطح منطقه را حفظ کند، و همچنین اصلاحاتی را در ساختار اجتماعی ایران انجام دهد. او همچنین در این دوره با هدف برقراری کنترل مستقیم دولت بر روستاها دستور تشکیل سپاهیان دانش و بهداشت را صادر کرد. اعطای حق رأی به زنان و مجاز شمردن استخدام آنان در ادارات دولتی از دیگر اصلاحات محمدرضا در طی این سال‌ها بودند.

یکی از ابعاد مهم انقلاب سفید محمدرضا شاه اصلاحات ارضی بود. در آن زمان مالکیت زمین‌های بسیاری در دست عدهٔ معدودی قرار داشت و به ندرت کشاورزی پیدا می‌شد که مالك زمینی باشد. کشاورزان ایران اکثراً یا دهقانان سهم‌بر بودند و یا به عنوان کارگر بر روی زمین‌های زراعی فعالیت می کردند. لذا در سال‌های ۶۴-۱۹۶۲ شاه با تصویب قوانینی زمینداران را ملزم کرد زمین‌های اضافی خود را به خرده مالکان و اجاره داران بفروشند. با این حال زمینداران عمدتاً از انجام این کار امتناع کردند و لذا این برنامه به نتایج موردنظر منتهی نشد. به علاوه آن دسته از افرادی که صاحب زمین شدند فاقد سرمایه، تکنولوژی و امکانات لازم برای کشت و کار بودند و هیچ تمهیدی نیز از سوی دولت برای

---

۱. انقلاب سفید

کمك به این افراد اندیشیده نشده بود. کارگرانی که در اثر انجام این اصلاحات بیکار شده بودند نیز به دلیل این که سرمایه‌ای برای خرید زمین نداشتند و کار دیگری در روستا نمی توانستند انجام دهند به شهرها روی آوردند. با گذشت زمان برنامهٔ اصلاحات ارضی به‌تدریج رنگ باخت به طوری که در اواخر، تنها اسمی از آن باقی مانده بود.

در واقع شاه تمایل جدّی به انجام اصلاحات ارضی نداشت. او بیشتر از تشکیل واحدهای بزرگ کشاورزی، چه در قالب شرکت‌های کشاورزی ـ تعاونی (شرکت‌هایی که توسط چندین خرده مالك تشکیل می گردند) و چه در قالب مجتمع‌های کشاورزی ـ تجاری خصوصی حمایت می کرد. با تشکیل این واحدها که شدیداً از ماشین‌های کشاورزی استفاده می کردند کارگران بسیاری بیکار می‌شدند. لذا در کشوری که با مازاد نیروی کار مواجه است روی آوردن به تشکیل چنین واحدهایی کار بسیار نادرستی می‌باشد. محمدرضا همچنین کوچ نشینان را وادار به یکجانشینی کرد و در عوض از تشکیل مؤسسات مکانیزهٔ تولید گوشت و لبنیات حمایت کرد. با تشکیل این مؤسسات نیز تولید گوشت و لبنیات نه تنها افزایش نیافت بلکه با کاهش نیز رو به رو شد و به علاوه در نتیجهٔ تشکیل مؤسسات مذکور روستاییان بسیاری از کار بیکار شدند و لذا روانهٔ شهرهای بزرگ گردیدند.

به طور کلی در طی دو دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ سرانهٔ تولید کشاورزی ایران کاهش یافت. اما در عین حال بخش صنعت در این زمان توسعهٔ خوبی پیدا کرد. در طی این دو دهه ایران با یك جهش خوب صنعتی رو به رو شد که در ایران سابقه نداشت. حدود نیمی از سرمایه گذاری‌هایی که در این زمان در بخش صنعت انجام شد از آن دولت بود. رژیم محمدرضاشاه همچنین در این سال‌ها با بالا بردن تعرفه‌ها، اعتبارات مالیاتی و مانند این‌ها سعی کرد رشد صنعت را بیش از پیش افزایش دهد. در این سال‌ها تولید فولاد، لاستیك، مواد پتروشیمی، مصالح ساختمانی، و مونتاژ اتومبیل به طور قابل ملاحظه‌ای افزایش یافت. افزایش قیمت نفت بعد از سال ۱۹۷۳ نقش مهمی در رشد تولید ملی در این دوره داشت. با این وجود صنعت ایران فاقد توانایی لازم برای رقابت در بازارهای بین المللی بود و با کمبود مدیران متخصص و نیروی کار زبده مواجه بود. مجموعاً کاهش تولید سرانهٔ

کشاورزی، بیمار و نارسا بودن صنعت کشور، خرید کالاها و سلاح های خارجی در سطح وسیع، و رشد شدید قیمت نفت دست به دست هم دادند و باعث بروز تورم شدیدی در سطح جامعه شدند. در نتیجهٔ این امر سطح زندگی کلیهٔ ایرانیان (بجز آن هایی که در بخش مدرن اقتصاد فعال بودند) تنزل پیدا کرد.

رژیم شاه همچنین سعی کرد اصلاحات اندکی را در خصوص وضعیت زنان ایران انجام دهد. تقریباً از اوایل دههٔ ۱۹۲۰ فعالیت هایی برای بهبود وضعیت آموزشی، اجتماعی، و حقوقی زنان در ایران آغاز گردید. از این زمان به بعد زنان کم کم وارد صحنهٔ اجتماع شدند و به مشاغل پرستاری، معلمی، و یا حتی کار در کارخانه‌ها روی آوردند. در سال ۱۹۳۶ نیز مسألهٔ کشف حجاب پیش آمد که به دنبال آن پوشیدن لباس‌های غربی در بین زنان طبقات بالا و متوسط شهری معمول گشت. با این حال رضاشاه در عین این که برخی از سنت‌ها را شکست قوانین مربوط به خانواده را براساس فقه اسلامی تهیه کرد و هیچ تحولی را در حقوق سیاسی اتباع ایران بوجود نیاورد. از این رو راه طلاق همچنان برای مردان باز گذاشته شد، سرپرستی بچه‌ها همچنان به عنوان یکی از حقوق پدران حفظ گردید، و چند همسری و ازدواج موقت قانونی تلقی گردیدند. پس از آن یعنی در سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۷۵ قوانین جدیدی تصویب شدند که براساس آن‌ها برخی از حقوق مردان محدود گردیدند. از جمله این که در این قوانین مقرر شد مردان برای طلاق دادن زن‌های خود حتماً باید به دادگاه مراجعه کنند و این قضیه باید در دادگاه بررسی شود. همچنین براساس این قوانین مقرر شد مردان برای انتخاب بیش از یك همسر باید از همسر اول خود کسب اجازه کنند. ضمناً در همین سال‌ها بود که زن‌ها نیز از حق رأی برخوردار گردیدند.

به‌طور کلی برنامهٔ مدرنیزاسیون محمدرضا شاه تأثیرات عمیقی بر روی جامعهٔ ایران گذاشت. در نتیجهٔ اجرای این برنامه تعداد روشنفکران تحصیل کرده، کارمندان دولت، سربازان، مدیران، و کارگران کارآزموده افزایش چشمگیری یافت و بخش مدرنی در اقتصاد ایران پدید آمد. این برنامه همچنین در ابتدا نگرانی و سپس دشمنی فعالانهٔ علما، بازرگانان و صنعتگران سنتی، و روشنفکران چپگرا را به دنبال داشت. گروه‌های مذکور با تثبیت قدرت شاه، وابستگی وی به قدرت های خارجی، و سیاست‌های اقتصادی او که عرصه را بر طبقات

پایین جامعه تنگ کرده بود شدیداً مخالف بودند. مهمتر از همه این گروه‌ها از ماهیت خودکامه و شدیداً استبدادی رژیم پهلوی ناراضی بودند.

در طی دو دهۀ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ گروه‌های مخالف متعددی علیه رژیم حاکم قد علم کردند اما تقریباً همۀ آن‌ها به آسانی سرکوب شدند و یا زمین گیر گردیدند. احزاب توده و ملی توسط ساواک درهم شکسته شدند، اقلیت‌های استقلال طلب کرد، عرب، و بلوچ توسط نیروهای نظامی سرکوب گردیدند، و گروه‌های شبه نظامی مبارز مثل فدائیان خلق (مارکسیست) و مجاهدین خلق (چپ گرایان اسلامی) نیز شدیداً در تحت فشار قرار گرفتند و لذا نتوانستند ضربۀ مخرّبی بر پیکرۀ نظام وارد بیاورند.

در دهۀ ۱۹۴۰ به دلیل ایجاد فضای باز سیاسی علما بار دیگر وارد صحنۀ سیاست شدند. یکی از این افراد آیت اللّه کاشانی بود. او از حمایت مبلغان خیابانی و علمای پایین رتبه برخوردار بود و در نهضت ملی شدن نفت و حوادث سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۳ نقش مهمی داشت. وی که چهره‌ای ضد استعماری و ضد بریتانیایی بود ابتدا مصدق و نهضت وی را مورد حمایت قرار داد اما در پایان به شاه پیوست و او را در بازگشت به قدرت یاری کرد.[۱]

پس از شکست مصدق علما مجدداً به تقدیر باوری و همکاری مصلحتی با رژیم روی آوردند. دولت در این زمان علما را برای قضاوت در دادگاه‌های کشور استخدام کرد، زمین هایی را به آن‌ها واگذار نمود، و بین آن‌ها و خانواده‌های مهم کشور پیوند ازدواج برقرار کرد. رژیم محمدرضا شاه همچنین ساعات آموزش علوم و احکام دینی در مدارس را افزایش داد و گاهگاهی از فعالیت سینماها، شراب فروشی‌ها، و تالارهای موسیقی جلوگیری کرد. علما نیز در عوض، پیوستن ایران به پیمان بغداد را پذیرفتند و سیاست دولت در همکاری با کمپانی‌های خارجی را تحمل کردند. در دوران رهبری آیت اللّه بروجردی علما همچنان ساکت ماندند و از دخالت در سیاست خودداری کردند.

در عین حال سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی دولت در دهۀ ۱۹۶۰ نگرانی‌های

---

۱. لازم به ذکر است آیت الله کاشانی پس از جدا شدن از جبهۀ ملی به هیچ‌وجه در صف حامیان سلطنت قرار نگرفت و فی‌الواقع عدم حمایت او از دکتر مصدق نمی‌تواند دلیلی بر پیوستن وی به شاه باشد. م.

شدیدی را در بین علما برانگیخت. اصلاحات ارضی یکی از سیاست هایی بود که شدیداً مورد مخالفت علما قرار گرفت، زیرا علمای بسیاری در این زمان یا صاحب زمین‌های وسیعی بودند و یا کنترل زمین‌های وقفی را در دست داشتند. اعطای حق رأی به زنان و برقراری روابط نزدیك با ایالات متحده و اسرائیل نیز از جمله سیاست هایی بودند که مورد مخالفت علما قرار گرفتند. سیاست تشکیل سپاه دانش نیز که می توانست از نفوذ علما در مناطق روستایی بکاهد با مخالفت شدید علمای این دهه رو به رو شد. این مخالفت‌ها و نارضایتی‌ها با تصمیم دولت مبنی بر برگزاری رفراندوم در خصوص انجام اصلاحات ارضی جنبهٔ عملی به خود گرفت (۱۹۶۳) و لذا به رهبری آیت اللّه خمینی تظاهرات‌های کوچك و بزرگی در کشور برپا شدند.

در همین دهه جنبش اصلاح طلبی مذهبی تازه‌ای به رهبری مهدی بازرگان در ایران پا به عرصهٔ وجود گذاشت. بازرگان در طی سخنرانی که در سال ۱۹۶۲ ارائه کرد با استناد به قرآن و احادیث مدعی شد علما باید در امور سیاسی مشارکت فعالانه‌ای داشته باشند. او در این سخنرانی اظهار داشت، علما وظیفه دارند در جهت ایجاد جامعه‌ای بهتر وارد صحنهٔ سیاست شوند و به سازماندهی گروهی خود بپردازند. علما دیگر نباید با بی تفاوتی منتظر امام زمان بمانند بلکه باید زمینه را برای ظهور وی آماده کنند. جنبش مذکور پیشنهاد تشکیل شورایی از علما را برای ارائهٔ احکام معتبرتر دینی ارائه داد و همچنین در جهت استقلال مالی علما از دولت و مردم خواستار تشکیل یك سازمان مالی متمرکز توسط این قشر شد. در جریان سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۳ این جنبش تحت رهبری دکتر علی شریعتی قرار گرفت. شریعتی حسینیهٔ ارشاد را بوجود آورد و به بیان نظرات خود در آن پرداخت. این مکان در حقیقت دانشگاهی غیررسمی بود که به منظور احیای مذهب تشیع (از طریق ایجاد سازگاری بین تعالیم اسلام با علوم اجتماعی اروپایی) و تبلیغ در جهت سرنگونی رژیم حاکم تشکیل گردیده بود. از نظر شریعتی شیعه دین مبارزه و مخالفت است.

آیت اللّه خمینی هنگامی که دوران تبعید خود در عراق را به سر می‌برد توانست رهبری مخالفان سلطنت را در دست بگیرد. او در سال ۱۹۶۱ از نظام پارلمانی حمایت کرد اما بعدها در کتاب «حکومت اسلامی» خود با استناد به دو اصل جهاد و امر به معروف

روحانیون را به شورش علیه رژیم‌های خودکامه موظف دانست. وی در این کتاب نظام سلطنتی را نهادی غیراسلامی نامید و خواستار اصلاح کلی ساختار سیاسی ایران و نقش فعال و مستقیم علما در عرصهٔ حکومت شد. این نظریه در نوع خود منحصر به فرد بود و تا قبل از آیت الله خمینی هیچ یك از علما این چنین اختیارات وسیعی را برای علما قائل نشده بودند.

نظریهٔ حکومتی آیت الله خمینی بنیان و اساس جنبش توده‌ای مردم علیه رژیم حاکم را تشکیل داد. در جریان دههٔ ۱۹۷۰ رژیم پهلوی بیش از پیش از ابزار سرکوب استفاده کرد. در این دهه ارتش و ساواك به دلیل بازجویی‌ها، حبس‌ها، اعدام‌ها، و ترورهای متعدد خود به سازمان‌هایی مخوف در نزد مردم تبدیل شدند. تنها حامیان رژیم پهلوی در این دهه آمریکا و گروه کوچکی از نخبگان داخلی شامل خانوادهٔ شاه، نظامیان، و برخی از خانواده‌های مهم کشور بودند. رژیم مذکور نه تنها به دلیل ماهیت دیکتاتوری خود مورد مخالفت گروه‌های مختلف مردم قرار داشت بلکه همچنین یکی از دلایل مهم انزجار مردم از این رژیم سوءمدیریت اقتصادی آن بود. درآمدهایی که از نفت به دست این رژیم می آمد یا صرف خرید سلاح می‌شد و یا به جیب نخبگان حاکم می‌رفت. این در حالی بود که در اثر تورم سطح زندگی تجار و صنعتگران سنتی، و کارگران صنعتی تنزل پیدا کرده بود. مصادرهٔ اموال بازاریان، جریمه کردن آن‌ها، و به زندان انداختن‌شان نیز که با هدف ایجاد رعب در آن‌ها (جهت کنترل بر تورم انجام می گرفت) باعث خشم بیش از پیش این گروه گردید. در ضمن سال‌های دههٔ ۱۹۷۰ سال‌های مصیبت باری برای کشاورزان بودند. در طی این سالها میلیون‌ها کشاورز به شهرها مهاجرت کردند و به جمع بیکاران شهری پیوستند به‌طوری که در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ بیشتر نیازهای کشاورزی ایران از خارج تأمین می‌شد.

در این شرایط آشفتهٔ سیاسی و اقتصادی توسط طلاب قم تظاهراتی علیه قتل‌ها و اعدام‌های مکرّر ساواك برگزار شد که به جرقه‌ای برای انقلاب تبدیل گردید. پس از این تظاهرات که عده‌ای از مردم در آن کشته شدند هرچهل روز یك بار یك تظاهرات بزرگ در نقطه‌ای از ایران به وقوع پیوست تا این که در ماه محرم (پاییز ۱۹۷۸) تظاهراتی سراسری با شرکت میلیون‌ها نفر در ایران برپا شد (در همین زمان بود که فدائیان خلق و

مجاهدین خلق نیز فعالیت‌های خود را از سر گرفتند). سپس کارگران صنعت نفت از فعالیت دست کشیدند و تجار سنتی نیز دست به اعتصاب زدند. اندکی بعد شاه از کشور فرار کرد و بدین ترتیب رژیم جدیدی در ایران بنیاد نهاده شد که حاصل بسیج توده‌های مردم توسط ائتلافی از نخبگان مذهبی و لیبرال بود که تحت رهبری آیت اللّه خمینی قرار داشت. لازم به ذکر است ارتش در مقابل تشکیل رژیم جدید مخالفت عمده‌ای از خود نشان نداد.

با پیروزی انقلاب نظام سلطنتی برچیده شد و نظام «جمهوری اسلامی» به جای آن قرار گرفت. آیت اللّه خمینی و علمای دیگر، تحصیل کردگان و دانشجویان انقلابی، شبه نظامیان شهری و روستایی، و حزب جمهوری ـ حزب علما ـ از جمله گروه‌هایی بودند که از تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران حمایت می کردند. در ابتدای کار علما نقش مستقیم چندانی در ادارهٔ کشور نداشتند اما پس از مدت زمان کوتاهی آن‌ها متحدان لیبرال، ملی گرا، و مارکسیست خود را از صحنهٔ قدرت حذف کردند و با نام اسلام ادارهٔ مستقیم کشور را در دست گرفتند.

نظام جمهوری اسلامی ایران از ترکیب نهادهای حکومتی ایرانی و نهادهای مذهبی اسلامی پدید آمده است. این نظام پدیدهٔ منحصر به فردی در تاریخ جوامع اسلامی می‌باشد. انقلاب اسلامی اوج کشمکش دویست سالهٔ علما و دولت بود. در قرن نوزدهم به دلیل ضعف دولت (که تا حدودی ناشی از قوّت جوامع قبیله‌ای و قومی بود) علما توانستند تشکیلات مذهبی مستقلی را که قادر به مخالفت در برابر رژیم حاکم و بسیج مردم بود بوجود بیاورند. تلاش‌های دولت برای مدرنیزه کردن کشور و نفوذ اقتصادی اروپاییان در این قرن باعث ظهور نهضت تنباکو (۹۲-۱۸۹۱) و انقلاب مشروطه (۱۹۰۶) گردیدند. در قرن بیستم نیز تلاش دولت برای متمرکز و مدرنیزه کردن خود بسیج علما، روشنفکران، دانشجویان، و بسیاری از کارگران و صنعتگران را علیه این نهاد به دنبال داشت. مبارزهٔ دولت با قبایل و تلاش در جهت از هم پاشاندن آن‌ها نیز عامل دیگری بود که علمای این قرن را به سوی مخالفت با دولت سوق داد.

با این حال تاریخ روابط علما و دولت در جریان دو قرن نوزدهم و بیستم چندان روشن

و واضح نمی‌باشد. در جریان این دو قرن علما موضع ثابت و مشخصی را در برابر حکومت اتخاذ نکردند. آن‌ها گاهی دست به فعالیت‌های انقلابی می‌زدند و گاهی نیز سکوت اختیار می‌کردند. هر دو موضع فوق برپایهٔ تعالیم تشیع توجیه‌پذیر است. موضع اول را با اصل امر به معروف و نهی از منکر می‌توان توجیه کرد. اقدام حسین(ع) در قیام علیه رژیم فاسد یزید تقویت کنندهٔ این خط مشی می‌باشد. پر شدن عالم از بی‌عدالتی به عنوان یکی از علایم ظهور امام زمان و نوید رهایی از دست ستمگران توسط مهدی که در متون دینی تشیع مورد اشاره قرار گرفته‌اند نیز توجیه کنندهٔ موضع دوم یعنی کناره گیری از امور اجتماعی می‌باشد.

خلاصه این که نمی‌توان گفت انقلاب ایران حاصل عدم اعتقاد علما به شرعی بودن نظام سلطنتی بود. این پدیده در واقع واکنشی در برابر شرایط و اوضاع مملکتی بود. تهاجمات روس‌ها (۱۸۲۶)، امتیاز رویتر، امتیاز تالبوت (۱۸۹۱)، اصلاحات ارضی (۱۹۶۳-۱۹۶۰) و تنش‌ها و نارسایی‌های اقتصادی دههٔ ۱۹۷۰ از جمله عواملی بودند که علما را به اتخاذ موضع سیاسی فعال و مخالفت با رژیم حاکم وادار کردند. ضعیف بودن دولت و برخورداری علما از سازماندهی قوی نیز دو عامل دیگری بودند که علما را به صحنهٔ مقابله با شاه کشاندند.

انقلاب اسلامی ایران دارای اهمیتی جهانی می‌باشد. برای اولین بار در دورهٔ مدرنیسم رهبران مذهبی جامعه‌ای توانسته‌اند رژیم مدرنی را سرنگون کنند و خود حکومت را در دست بگیرند. همچنین برای اولین بار تعالیم حکومتی اسلام به معرض اجرا گذاشته شده‌اند و از جنبهٔ نظری صرف خارج گردیده‌اند. به علاوه انقلاب اسلامی از این جهت نیز حایز اهمیت می‌باشد که عمدتاً سبقهٔ مذهبی داشته است و گروه‌های چپگرا نقش چندانی در آن نداشته‌اند؛ این پدیده با نام اسلام انجام گرفت نه با نام سوسیالیسم. در ضمن در نتیجهٔ این انقلاب روابط بین رژیم‌های سیاسی و تشکیلات مذهبی در دیگر نقاط جهان سست و شکننده شده است.

فصل بیست‌وسوم

فروپاشی امپراتوری عثمانی و مدرن شدن ترکیه

فروپاشی امپراتوری عثمانی یکی از پدیده‌های پیچیدهٔ قرن بیستم می‌باشد که در طی آن یك امپراتوری بزرگ اسلامی به چندین دولت ملی مدرن تجزیه گردید. این امپراتوری بر قلمرو وسیعی شامل بالکان، ترکیه، خاور میانهٔ عربی، مصر، و شمال آفریقا حکومت می‌کرد و در آسیای مرکزی، دریای سرخ، و صحرا نیز دارای نفوذ بود. در جریان دو قرن هفدهم و هجدهم امپراتوری عثمانی با پدیدهٔ تمرکززدایی و قدرت یافتن کشورهای اروپایی مواجه گردید، اما در عین حال این امپراتوری توانست مشروعیت سیاسی و ساختار کلی نظام خود را حفظ کند. در قرن نوزدهم نیز عثمانیان توانستند تا حد زیادی قدرت حکومت مرکزی را به آن باز گردانند و موقعیت خود را در ایالات تحکیم ببخشند. سلاطین عثمانی در این قرن با هدف تبدیل شدن به یکی از بازیگران قدرتمند عصر مدرن به انجام اصلاحات اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی روی آوردند.

با آغاز قرن نوزدهم که قرن تلاش عثمانیان برای اصلاح جامعه و دولت خود بود تجزیهٔ تدریجی امپراتوری عثمانی آغاز گردید. در این قرن قدرت‌های اروپایی تفوق نظامی، اقتصادی، و تکنولوژیك خود بر عثمانیان را مستحکمتر کردند. ضامن بقای

امپراتوری عثمانی در این زمان توازن قوا بین قدرت‌های اروپایی بود. تا سال ۱۸۷۸ روسیه و بریتانیا در دو قطب مخالف قرار داشتند و هر یك از دست اندازی دیگری بر امپراتوری عثمانی ممانعت به عمل می آوردند. اما از این سال تا سال ۱۹۱۴ منطقهٔ بالکان مستقل شد و مناطق بسیاری از این امپراتوری نیز تحت کنترل مستقیم سه امپراتوری روسیه، بریتانیا، و اتریش ـ مجارستان قرار گرفتند. نهایتاً با پایان یافتن جنگ جهانی اول امپراتوری بزرگ عثمانی کاملاً از بین رفت و به جای آن دولت‌های کوچك متعددی در ترکیه و خاورمیانهٔ عربی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. ما در ابتدای این فصل به بررسی روابط امپراتوری عثمانی با قدرت‌های اروپایی، چگونگی فروپاشی این امپراتوری، و شرایط سیاسی در هنگام تجزیهٔ آن می‌پردازیم. پس از آن نیز از تحولات انجام گرفته در جریان قرن نوزدهم در این امپراتوری و نخستین تحولات انجام گرفته در کشور تازه تأسیس ترکیه سخن به میان خواهیم آورد. همچنان که در مورد ایران شاهد بودیم نهادهای جدیدی از اروپا وارد امپراتوری عثمانیان شدند و میراث فرهنگی این امپراتوری با میراث فرهنگی اروپا آمیخته گردید، از این رو فرهنگ جوامعی که از تجزیهٔ امپراتوری عثمانیان حاصل شدند آمیزه‌ای از فرهنگ این امپراتوری با فرهنگ اروپایی بود.

تجزیهٔ امپراتوری عثمانیان

در اواخر قرن هجدهم امپراتوری عثمانی دیگر نمی توانست از خود در مقابل قدرت نظامی رو به افزایش اروپا محافظت کند و یا مانع نفوذ تجاری قدرت‌های اروپایی در محدودهٔ قلمرو خود شود. تا این زمان روس‌ها توانسته بودند کریمه را از خاك عثمانیان جدا کنند و موقعیت خود را در دریای سیاه تثبیت ببخشند. بریتانیا نیز پس از کمك به عثمانیان در دفع تهاجم ناپلئون به مصر (۱۷۹۸) توانسته بود قدرت خود را در دریای مدیترانه افزایش دهد و به قدرت تجاری و نظامی مهمی در این منطقه تبدیل شود. در عین حال در همین سال‌ها روسیه تصرف بالکان و دسترسی به دریای مدیترانه را در سر خود می‌پروراند و در مقابل بریتانیا با هدف جلوگیری از پیشروی‌های بیشتر روسیه و محافظت از منافع تجاری و سیاسی خود، در جهت تقویت امپراتوری عثمانیان تلاش می کرد. بدین ترتیب بود که

امپراتوری عثمانی توانست یك قرن دیگر نیز به حیات خود ادامه دهد و تا جنگ جهانی اول دوام بیاورد. در واقع این امپراتوری حیات خود در قرن نوزدهم را مدیون وجود توازن قوا بین قدرت‌های اروپایی بوده است.

نخستین پدیده‌ای که وجود توازن قوا بین قدرت‌های اروپایی در قرن نوزدهم را به منصهٔ ظهور گذاشت تهاجم محمدعلی (فرماندار مستقل عثمانیان در مصر، ۴۸ـ۱۸۰۵) به سوریه[۱] بود. عثمانی‌ها در واکنش به این عمل پیمانی را با روس‌ها منعقد کردند[۲] که بر اساس آن متعهد می‌شدند در عوض برخورداری از حمایت روسیه تنگه‌های داردانل و بوسفور را به روی کشتی‌های جنگی کشورهای دیگر ببندند. بریتانیا که از تبدیل شدن امپراتوری عثمانی به عنوان تحت الحمایهٔ روسیه شدیداً احساس خطر می کرد و از مداخلات احتمالی روس‌ها در دریای مدیترانه نگران بود خواستار حفظ یکپارچگی سرزمین امپراتوری عثمانی و بازگشت سوریه به قلمرو این امپراتوری شد. از این رو در سال ۱۸۴۰ سه کشور روسیه، بریتانیا، و اتریش با هم به توافق رسیدند که محمدعلی از سوریه عقب نشینی کند. آن‌ها همچنین در این سال پیمان جدیدی را در خصوص عبور و مرور از تنگه‌های بوسفور و داردانل به امضاء رساندند که در آن مقرر شده بود هیچ کشتی جنگی حق ندارد در دوران صلح از این تنگه‌ها عبور کند و دو کشور بریتانیا و روسیه در این دوران تنها باید در محدودهٔ حوزهٔ نفوذ خود فعالیت داشته باشند. در سال ۱۸۴۱ نیز توافقی تکمیلی بین این قدرت‌ها به امضاء رسید که بر اساس آن محمدعلی اجازه یافت رژیم خود در مصر را موروثی کند. خلاصه این که در نتیجهٔ این بحران که بحرانی داخلی بود کنترل امپراتوری عثمانیان در دست قدرت‌های اروپایی قرار گرفت و در واقع این امپراتوری تحت‌الحمایه و آلت دست اروپاییان قرار گرفت.

توازن قوا بین قدرت‌های اروپایی یکبار دیگر در جنگ‌های کریمه (۵۶ـ۱۸۵۴) نمودعینی یافت. در سال ۱۸۵۴ سه دولت بریتانیا، فرانسه، و عثمانی که از تلاش‌های

---

۱. سوریه در این هنگام تحت کنترل عثمانیان قرار داشت.

۲. هونکیار اسکله سی، ژوئیه ۱۸۳۳.

Lands lost 1683-1815
Lands lost 1815-1878
Lands lost 1878-1913
Lands lost 1913-1923
Lands remaining to Turkey

نقشهٔ ۳۰. تقسیم و تجزیهٔ تدریجی امپراتوری عثمانیان: ۱۹۲۳-۱۶۸۳

روسیه برای کنترل یافتن بر بیت المقدس و مسیحیان ساکن در امپراتوری عثمانی نگران بودند با هم متحد شده، نیروهای خود را وارد دریای سیاه کردند، و در سال ۱۸۵۵ سواستوپول را به تصرف خود در آوردند. جنگ‌های کریمه با انعقاد پیمان پاریس در سال ۱۸۵۶ پایان یافت. بر اساس این پیمان روس‌ها نیروهای دریایی خود را از دریای سیاه خارج کردند و در مقابل رومانی به عنوان یکی از ایالات خودمختار امپراتوری عثمانی معرفی شد.

بحران بعدی شورش بوسنی و هرزگوین علیه سلطهٔ عثمانیان (۱۸۷۶) بود. شورش صرب‌های بوسنی که از سال ۱۸۰۴ تا ۱۸۱۳ جریان داشت نخستین شورش ملی گرایانه علیه سلطهٔ عثمانیان در بالکان بود. بعد از آن شورش‌هایی نیز در یونان برپا شدند (۱۸۲۹ـ۱۸۲۱) که به مستقل شدن این منطقه منجر گردیدند. به علاوه در همین زمان مردمان صربستان، بلغارستان و رومانی نیز علم استقلال‌طلبی را برافراشتند و به مبارزه با عثمانیان برخاستند. در سال ۱۸۷۶ روس‌ها وارد صحنه شدند و به حمایت از شورش‌های استقلال طلبانهٔ مردم بالکان پرداختند. از این رو عثمانیان در سال ۱۸۷۷ و در اثر فشارهای روسیه استقلال بلغارستان، رومانی، صربستان، و مونته نگرو را به رسمیت شناختند. دیگر دولت‌های اروپایی که از موفقیت های روسیه در این زمینه نگران شده بودند در سال ۱۸۷۸ «کنگرهٔ دولت‌های اروپایی» را در برلین تشکیل دادند. بر اساس توافقات حاصله در این کنگره بسارابی از امپراتوری عثمانیان جدا شد و به خاك روسیه ضمیمه گردید، اتریش موقتاً کنترل بوسنی و هرزگوین را در دست گرفت، قبرس به عنوان پایگاهی عملیاتی در اختیار بریتانیا قرار گرفت، و ادارهٔ بلغارستان مجدداً در دست عثمانیان قرار گرفت. پس از انعقاد این توافقات دولت بریتانیا با هدف حفاظت از منافع خود در کانال سوئز و به دلیل بدهکاری دولت مصر این منطقه را نیز اشغال کرد (۱۸۸۲). بریتانیا با انجام این عمل نشان داد که سیاست حمایت از یکپارچگی سرزمینی امپراتوری عثمانی را رها کرده است و در عوض سیاست تجزیهٔ این امپراتوری را اتخاذ نموده است.

در عین حال از سال ۱۸۷۸ تا سال ۱۹۰۸ به دلیل رقابت‌های موجود بین قدرت‌های اروپایی روند تجزیهٔ امپراتوری عثمانیان متوقف بود. در این دوره بریتانیا توانست همچنان موقعیت خود در قبرس و مصر را حفظ کند. آلمان نیز در این دوره با سرمایه گذاری در

بخش راه آهن عثمانیان و ارسال مشاوران و تکنسین‌های متعدد برای خدمت در ارتش این امپراتوری توانست از نفوذ خوبی در این کشور برخوردار شود. رقابت اصلی قدرت‌های اروپایی در این دوره بر سر منطقهٔ بالکان بود. اتریش در این بین توانست برتری دیپلماتیك خود را بر صربستان تثبیت کند و روابط حسنه‌ای با رومانی و یونان برقرار نماید، روسیه نیز در این دوره توانست موقعیت خود را به عنوان حامی بلغارستان حفظ کند. وجود کشمکش بین صربستان، یونان، و بلغارستان برای کنترل بر مقدونیه نیز یکی دیگر از ویژگی‌های این دوره می‌باشد.

بالاخره در سال ۱۹۰۸ به دلیل بروز یك بحران سیاسی داخلی در امپراتوری عثمانیان توازن قوا بین دولت‌های اروپایی به هم خورد. در این زمان دولت اتریش با سوءاستفاده از بحران مذکور بوسنی و هرزگوین را ضمیمهٔ خاك خود کرد. این اقدام دولت اتریش باعث بوجود آمدن رقابت تلخی بین روسیه و اتریش شد و دولت‌های بالکان را به سوی تشکیل اتحادهایی با یکدیگر سوق داد. از این رو در سال ۱۹۱۲ پیمانی بین صربستان و بلغارستان، سپس پیمانی بین یونان و بلغارستان و نهایتاً پیمانی بین مونته نگرو و بلغارستان به امضاء رسید. این پیمان‌ها ظاهراً برای مهار اتریش منعقد شدند اما در واقع هدف اصلی آن‌ها حمله به امپراتوری عثمانی بود. لذا در اکتبر ۱۹۱۲ ارتش مشترکی در بالکان تشکیل یافت که توانست قلمرو اروپایی عثمانیان را به طور کامل (بجز نوار باریکی برگرد استانبول) از کنترل این امپراتوری خارج کند. البته در سال ۱۹۱۳ بر سر تقسیم مناطق تصرف شده جنگ هایی بین دولت‌های بالکان درگرفت که عثمانیان با سوءاستفاده از آن‌ها توانستند کنترل مجدد خود را بر قسمت کوچکی از تراس برقرار نمایند. در این سال همچنین کشمکش شدیدی بین اتریش و صربستان آغاز شد که حاصل آن بروز جنگی سراسری در اروپا (جنگ جهانی اول) بود.

جنگ جهانی اول فرآیند تجزیهٔ امپراتوری عثمانی را کامل کرد. عثمانیان در دسامبر ۱۹۱۴ به نفع آلمان و اتریش وارد جنگ جهانی اول شدند. حمایت‌های اقتصادی و نظامی آلمان، ترس همیشگی از روسیه، و (شاید بتوان گفت) رؤیای بازیابی کنترل مجدد بر سرزمین‌های از دست رفته عواملی بودند که عثمانیان را به ورود در این جنگ سوق دادند.

در واکنش به این اقدام، چهار کشور فرانسه، بریتانیا، روسیه، و ایتالیا تصمیم به تجزیهٔ امپراتوری عثمانی گرفتند. لذا این چهار کشور در سال ۱۹۱۶ توافقنامه‌ای را با نام سایکس پیکو منعقد کردند که براساس آن لبنان، مناطق جنوب غربی ترکیه، و مناطق شمالی سوریه و عراق به عنوان حوزهٔ نفوذ فرانسه شناخته شدند و حاشیهٔ عرب نشین خلیج فارس، اردن، و مابقی قسمت‌های عراق متعلق به دولت بریتانیا معرفی شدند. در این توافقنامه همچنین مقرر شد که فلسطین توسط رژیمی بین المللی اداره شود، استانبول و آناتولی شرقی در اختیار روسیه قرار گیرد، آناتولی جنوبی نیز به ایتالیا واگذار گردد. به علاوه در این بین دولت بریتانیا با هدف تبدیل شدن به قدرتی بزرگ در خاور نزدیك موافقتنامه‌ها و پیمان‌های متعدد دیگری را با گروه‌ها و کشورهای مختلف منعقد کرد. یکی از این پیمان‌ها توافقی بود که بین دولت بریتانیا و شریف مکه (شریف حسین) منعقد شد. براساس این توافق مقرر شد شریف حسین از بریتانیا در مقابل عثمانیان حمایت کند و در مقابل بریتانیا نیز با تشکیل یك دولت مستقل عربی موافقت کند دولت بریتانیا همچنین در سال ۱۹۱۷ اعلان کرد که از تشکیل یك دولت ملی برای یهودیان در فلسطین حمایت می کند. (اعلامیهٔ بالفور).

به هر حال تا سال ۱۹۱۸ کشورهای اتفاق مثلث توانستند سه کشور آلمان، اتریش، و عثمانی را شکست داده و بدین ترتیب به جنگ جهانی اول خاتمه دهند. تا این زمان نیروهای بریتانیا وارد فلسطین، سوریه، و عراق شده بودند و کنترل استانبول و تنگه‌های بوسفور و داردانل نیز در دست کشورهای اتفاق مثلث قرار گرفته بود. پس از جنگ دو دولت بریتانیا و فرانسه با توافق هم خاورمیانه را به پنج کشور جدید لبنان، سوریه، فلسطین، اردن، و عراق تقسیم کردند؛ کنترل لبنان و سوریه برعهدهٔ فرانسه قرار داده شد و بریتانیا نیز ادارهٔ فلسطین، اردن، و عراق را در دست گرفت. آناتولی جنوب غربی نیز پس از جنگ در اختیار ایتالیا قرار داده شد و یونان نیز اجازه یافت که تراس، ازمیر، و جزایر اژه را به تصرف خود درآورد. ارمنستان نیز پس از جنگ به عنوان دولتی مستقل اعلان شد و کردستان هم به خودمختاری دست یافت. به علاوه استانبول و تنگه‌های بوسفور و داردانل نیز به طور مشترك توسط فاتحان جنگ اشغال شدند. خلاصه این که در طی سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۰ به تدریج بالکان از امپراتوری عثمانیان جدا شد؛ دولت‌های جدیدی در لبنان،

سوریه، فلسطین، اردن، و عراق تشکیل شدند؛ مصر کاملاً از سلطهٔ عثمانیان خارج گردید و به کشور تحت الحمایهٔ بریتانیا تبدیل شد؛ و نهایتاً امپراتوری عثمانی رسماً از صحنهٔ روزگار حذف شد. بدین ترتیب فرآیند سقوط و تجزیهٔ امپراتوری عثمانی که از دو قرن پیش آغاز شده بود با تجزیهٔ کامل این امپراتوری در سال‌های پایانی دههٔ ۱۹۱۰ به مرحلهٔ کمال خود رسید.

اصلاحات عثمانیان

قالب‌های تشکیلاتی و ایدئولوژیك کشورهای ملی که پس از فروپاشی امپراتوری عثمانیان تشکیل یافتند حاصل تعامل و تقابل میراث اروپایی با میراث تاریخی جوامع خاورمیانه‌ای می‌باشند. در اواخر عمر امپراتوری عثمانیان و اوایل تشکیل ترکیهٔ مدرن نخبگان ترك حاکم بیشتر به استمرار و حفظ قالب‌های تشکیلاتی و فرهنگی سنتی خود تمایل داشتند و به دلیل فعالیت‌های همین افراد بود که نقش اروپا در تکوین و تکامل جامعهٔ عثمانی(اواخر قرن نوزدهم) و جوامع ترك مدرن تعدیل شد. عثمانیان برخلاف دیگر امپراتوری‌های مسلمان در مواجهه با اروپاییان توانستند حاکمیت خود را حفظ کنند و در جهت نیل به مدرنیزاسیون دست به اصلاحاتی بزنند.

از همان اوایل قرن هفدهم عثمانیان در این فکر بودند که چگونه یکپارچگی سیاسی و قدرت نظامی از دست رفتهٔ خود را باز یابند. در این خصوص آن‌ها به دو گروه تقسیم می‌شدند. گروهی از آن‌ها که «بازگشت طلب» نامیده می‌شدند خواستار رجوع به قوانین سلیمان باشکوه بودند و با هر گونه تغییری که امکان سلطهٔ اروپاییان و مسیحیان بر مسلمانان را فراهم می‌آورد مخالفت می‌ورزیدند. گروه دوم که مدرنیست (تجددخواه) نامیده می‌شدند خواستار استفاده از روش‌های خاص اروپایی برای تعلیم، سازماندهی، و ادارهٔ ارتش بودند و از انجام تحولات اقتصادی، آموزشی، و اجتماعی براساس الگوهای غربی حمایت می‌کردند. در سراسر قرن هیجدهم و اکثر سال‌های قرن نوزدهم کشمکش شدیدی بین طرفداران این دو گرایش وجود داشت اما نهایتاً مدرنیست‌ها غلبه یافتند و به پیاده کردن دیدگاه خود پرداختند.

به هر حال در قرن هیجدهم عثمانیان با هدف آموزش و تعلیم افسران نظامی چند مشاور نظامی اروپایی را به استخدام خود درآوردند و با هدف انتشار ترجمهٔ آثار فنی، نظامی، و جغرافیایی اروپاییان چاپخانه‌ای را دایر کردند. در این قرن سلطان سلیم سوم (۱۷۸۹ـ۱۸۰۷) اولین برنامهٔ جامع اصلاحات را که «نظام جدید» نامیده می‌شد ارائه کرد. تشکیل ارتشی مدرن، افزایش مالیات‌ها، و تأسیس مدارس فنی از جمله اهدافی بودند که در این برنامه در نظر گرفته شده بودند. برنامهٔ مذکور در اثر مخالفت‌های علما و ینی‌سری‌ها کنار گذاشته شد و در سال ۱۸۰۷ نیز حامی اصلی آن یعنی سلطان سلیم سوم از مقام خود خلع گردید.

در دهه‌های بعد در اثر پیشروی‌های روسیه در قفقاز، ظهور قدرتی به نام محمدعلی در مصر، و بروز جنگ‌های استقلال طلبانه در یونان عثمانیان مجدداً به اصلاحات روی آوردند. در این زمان محمود دوم (۱۸۰۷ـ۳۹) برنامهٔ اصلاحی جدیدی را ارائه کرد که برپایهٔ برنامهٔ سلطان سلیم سوم قرار داشت اما برخلاف آن جهت گیری بیشتری به سمت غرب داشت و در صدد تمرکز بخشیدن هرچه بیشتر به قدرت حکومت بود. این برنامه در نظر داشت تا مجدداً حاکمیت کامل سلطان را بر قلمروش برقرار کند. محمود دوم مخالفان این برنامه را به شدت سرکوب کرد. او در سال ۱۸۲۶ سپاهیان ینی‌سری را از هم پاشید و نظام فئودالی را ملغی اعلان کرد. سپس وی بسیاری از موقوفات، دادگاه‌ها، و مدارس علما را تحت کنترل وزارتخانه‌های دولتی قرار داد و بدین ترتیب از قدرت و نفوذ علما تا حد بسیاری کاست. فرقهٔ بکتاشیه نیز که با ینی‌سری‌ها ارتباط نزدیکی داشت توسط وی متلاشی شد. خلاصه این که محمود دوم توانست مخالفان اصلاحات را از میان بردارد و به اجرای برنامهٔ خود بپردازد.

پس از محمود دوم دورهٔ جدیدی از اصلاحات آغاز شد که از سال ۱۸۳۹ تا سال ۱۸۷۶ طول کشید (دورهٔ تنظیمات). در این دوره علاوه بر دو بخش نظامی و اداری سعی شد در بخش‌های اقتصادی، اجتماعی، و مذهبی نیز اصلاحاتی انجام گیرد. عثمانیان که دریافته بودند برای داشتن دولتی متمرکز باید تحولات عمیقی را در جامعه بوجود بیاورند در این دوره اقدام به ساخت کارخانه هایی برای تولید پارچه، کاغذ، و سلاح کردند و میزان

استخراج زغال سنگ، سنگ آهن، و مس را افزایش دادند. آن‌ها همچنین برای رشد کشاورزی در صدد احیای زمین‌های موات و افزایش سکنهٔ روستاها برآمدند. به علاوه مدرنیزاسیون فنی از جمله برقراری نظام پستی، احداث خطوط تلگراف، خرید و ساخت کشتی‌های بخار، و احداث خطوط آهن نیز در این دوره مورد توجه قرار گرفت. در سال ۱۸۳۸ نیز انحصارهای دولتی از میان برداشته شد و با هدف رشد تجارت تعرفه‌های گمرکی کاهش یافت. اصلاحاتی که در دو بخش تجاری و بانکداری امپراتوری عثمانیان انجام شدند منجر به تسلط یافتن تجار و سرمایه داران اروپایی بر اقتصاد امپراتوری مذکور گردیدند اما در عین حال اقتصاد مولدتری را برای این امپراتوری به ارمغان آوردند.

در دورهٔ تنظیمات همچنین اصلاحات حقوقی مهمی انجام گرفتند. در این دوره به منظور برآورده کردن نیازهای دستگاه اداری و اقتصاد نوظهور عثمانی و در واکنش به فشارهای سیاسی مردم و قدرت‌های خارجی قوانین جدیدی از سوی دولت تهیه شدند. در اوایل سال ۱۸۴۰ دادگاه هایی به سبک دادگاه‌های اروپایی بوجود آمدند و مجموعه قوانینی شبیه مجموعه قوانین اروپاییان ارائه شدند تا مکمل اصول و قوانین حقوقی شریعت باشند. در سال ۱۸۵۸ نیز با ارائهٔ قوانین جدیدی مالکیت خصوصی برزمین قانونی اعلان شد. در سال ۱۸۷۰ نیز قوانین مدنی جدیدی با نام «مجله» ارائه شدند که از نظر محتوای کلی با اصول شریعت مطابقت داشتند اما در عین حال تنها می‌بایست در دادگاه‌های دولتی به اجرا گذاشته می‌شدند. و بالاخره در سال ۱۹۱۷ نیز قانون خانواده‌ای ارائه شد که برپایهٔ نظام حقوقی اروپا قرار داده شده بود و لذا باعث جدایی بیش از پیش جامعهٔ عثمانی از گذشته اسلامی خود گردید.

بعد از تأسیس مدارس فنی عثمانیان به فکر افتادند که نظام آموزشی جدیدی (شامل مدارس مدرن ابتدایی و متوسطه) را نیز در کشور خود پیاده کنند. تا اواسط قرن نوزدهم در دورهٔ ابتدایی و متوسطه تنها دروس مذهبی و دینی تدریس می‌شدند اما در سال ۱۸۴۷ وزارت آموزش و پرورش اقدام به تأسیس مدارس متوسطه‌ای با نام «رشدیه» کرد؛ ارتش نیز در همین سال مدارس متوسطه‌ای شبیه مدارس رشدیه دایر کرد. به‌علاوه بعد از جنگ‌های کریمه نیز توسط این دو نهاد (ارتش و وزارت آموزش و پرورش) مدارس ابتدایی مدرنی

ایجاد شدند و به تعلیم ریاضیات، جغرافی، و تاریخ عثمانی پرداختند. در سال ۱۸۷۰ نیز عثمانیان اولین تلاش‌های خود برای تأسیس دانشگاهی جهت تعلیم علوم تجربی، علوم انسانی، و علوم دینی آغاز کردند.

به همین ترتیب عثمانیان اصلاحات گسترده‌ای را در زمینهٔ ادارهٔ اتباع غیرمسلمان خود انجام دادند. آن‌ها در اولین واکنش خود نسبت به شورش‌های ملی گرایانهٔ غیرمسلمانان فرمانی را با نام «خط شریف گلخانه» صادر کردند (۱۸۳۹). در این فرمان حق برخورداری از حیات، حق داشتن مالکیت، و حق برخورداری از احترام برای کلیهٔ اتباع امپراتوری به رسمیت شناخته شده بود و همهٔ گروه‌های مذهبی در برابر قانون برابر تلقی گردیده بودند. در سال ۱۸۵۶ نیز فرمانی با نام «خط همایون» صادر شد که در آن به برقراری برابری بین مسلمانان و غیرمسلمانان و استخدام غیرمسلمانان در ارتش اشاره شده بود. به‌علاوه در سال ۱۸۶۷ برای اولین بار مسیحیانی به عضویت شوراهای دولتی منصوب شدند.

در ضمن عثمانیان سعی کردند تا رهبری جوامع غیرمسلمان را از دست کشیش‌ها خارج کنند و به دست افراد غیرروحانی بدهند. از این رو در سال ۱۸۵۰ جوامع مذهبی جدیدی از پروتستان‌ها تشکیل یافتند که تحت ادارهٔ شوراهایی متشکل از افراد غیر روحانی قرار داشتند. در سال ۱۸۶۳ نیز ارمنی‌های گرجستان از حق تشکیل مجلسی ملی که اکثریت آن را افراد غیر روحانی تشکیل می‌دادند برخوردار شدند. عثمانیان همچنین روحانیون یونانی را به تشکیل مجلسی از افراد غیرروحانی وادار کردند و سپس کلیسای ارتدوکس بلغارستان را از کلیسای ارتدوکس یونان جدا کردند. هدف عثمانیان از قرار دادن جوامع مسیحی تحت رهبری افراد غیرروحانی آن بود که بتوانند اتباع مسلمان و غیرمسلمان خود را بیش از پیش به هم نزدیك کنند و ملت واحدی را از آن‌ها تشکیل دهند.

به هر حال در اثر اجرای برنامهٔ تنظیمات جامعهٔ عثمانی متحول گردید. به دنبال اجرای فرامین این برنامه نهادهای آموزشی و قضایی اسلامی استقلال خود را از دست دادند و عقیدهٔ برتری مسلمانان بر غیرمسلمانان به فراموشی سپرده شد. درواقع در طی دورهٔ تنظیمات نخبگان عثمانی با هدف بوجود آوردن حکومتی قوی و ایجاد اتحاد و یکپارچگی

بین گروه‌های مختلف قومی و مذهبی ساختارهای اساسی جامعهٔ اسلامی خود را دستکاری کردند و نظام‌های آموزشی، قضایی، و مذهبی غیردینی را جایگزین نظام‌های آموزشی، قضایی، و مذهبی سنتی خود نمودند.

در عین حال تنظیمات تحولات عمیقی را در جامعهٔ عثمانی پدید نیاوردند و تأثیر چندانی بر توده‌های مردم نگذاشتند اما باعث ظهور نخبگان جدیدی شدند که معتقد به انجام اصلاحات گسترده تر و انقلابی تر بودند. با برچیده شدن سپاهیان ینی‌سری، ضعیف شدن علما، و انجام اصلاحات قدرت سیاسی در دست بوروکرات‌ها به ویژه کارمندان دفتر ترجمه و دفتر جنگ قرار گرفت. کارمندان این دو دفتر تحت رهبری مصطفی رشید پاشا[1] (۵۸-۱۸۰۰) و دست پرورده اش محمدعلی پاشا (۷۱-۱۸۱۵، پسر یکی از مغازه داران استانبولی)، و فرد دیگری با نام محمد فئواد پاشا (۶۹-۱۸۱۵) گروه با نفوذی را تشکیل دادند.

به علاوه تا دههٔ ۱۸۶۰ گروه‌های مخالفی علیه تنظیمات شکل گرفتند که فارغ‌التحصیلان مدارس متوسطه و تخصصی، بوروکرات‌های میان رتبه، و فرزندان خانواده‌های فقیر اعضای آن‌ها را تشکیل می‌دادند. این افراد که به دلیل عدم استخدام در دستگاه حکومتی به ادبیات، شاعری، نویسندگی، و روزنامه نگاری روی آورده بودند شدیداً با تنظیمات ابراز مخالفت می‌کردند اما نفس اصلاحات را رد نمی‌کردند. آن‌ها از حمایت برخی از افسران پایین رتبهٔ نظامی، علمای لیبرال، و طلاب علوم دینی نیز برخوردار بودند.

گروه‌های روشنفکری مذکور در دههٔ ۱۸۶۰ «جامعهٔ عثمانیان جوان» را تشکیل دادند. عثمانیان جوان که نمیك کمال (۸۸-۱۸۴۰)، ابراهیم شیناسی (۷۱-۱۸۲۶)، و ضیاء پاشا (۸۰-۱۸۲۵) از جملهٔ آن‌ها بودند هم از انجام اصلاحات حمایت می‌کردند و هم بر لزوم حفظ میراث سنتی جامعهٔ عثمانی تأکید می‌کردند. آن‌ها سه هدف عمده را دنبال می‌کردند: استمرار حیات رژیم عثمانیان، احیای اسلام، و مدرن کردن جامعه بر اساس

---

۱. او که پسر یکی از مدیران اوقاف عثمانی بود در یکی از مدارس دینی به تحصیل پرداخت، سپس در دستگاه اداری محمود دوم مشغول به خدمت شد و نهایتاً به سمت وزیر اعظم منصوب شد.

الگوهای غربی. عثمانیان جوان که مبهوت پیشرفت‌های بریتانیایی‌ها شده بودند در ابتدا از برقراری رژیم مشروطه در کشور خود حمایت می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند میزان ارزش و اعتبار امپراتوری به میزان تعهد و توجه آن نسبت به حقوق فطری شهروندان، امنیت جانی و مالی افراد، عدالت، و برقراری رابطهٔ مسالمت آمیز بین مسیحیان و مسلمانان بستگی دارد. آن‌ها مکرراً ابراز می‌داشتند امپراتوری عثمانی تنها در صورتی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد که ریشه‌های خود را در بین توده‌های مردم بگستراند. این افراد اعتقاد داشتند رژیم مشروطه تجلی بخش ارزش‌های سیاسی و اخلاقی است که هم در اسلام و هم در فرهنگ اروپایی وجود دارند. با توجه به این عقاید و نظرات عثمانیان جوان را می‌توان مسلمانان مدرنیست (تجددخواه) نامید. آن‌ها می‌گفتند اگر اسلام را درست بشناسیم می‌بینیم که این دین با مدرنیسم و حکومت مشروطه هیچگونه تضادی ندارد. این افراد همواره به تأکید اسلام نسبت به تحصیل علم و دانش، برتری تعقل در برابر ایمان کور، و اهمیت تلاش فعالانه برای اصلاح خود و جامعهٔ خود اشاره می‌کردند و سعی می‌نمودند اسلام را با مدرنیسم سازگار جلوه دهند. آن‌ها در کنار تعهد به اسلام همچنین معتقد بودند که باید شکل ساده شده‌ای از زبان ترکی ترویج شود تا به عنوان پُلی بین نخبگان عثمانی و توده‌های مردم عمل کند؛ این عقیده به ویژه در بین روشنفکران نوخاسته طرفداران بسیاری داشت. به هر حال عثمانیان جوان در نظر داشتند تا بین هویت اسلامی و سنتی خود و مقدمات فنی، سیاسی، و اخلاقی لازم برای نیل به مدرنیزاسیون نوعی هماهنگی و سازگاری ایجاد کنند. آن‌ها از تنظیمات به دلیل عدم توجه به مصالح اسلام و جامعه انتقاد می‌کردند و در مقابل از مدرنیزاسیون کشور براساس الگوهای غربی حمایت می‌نمودند.

در هر حال در سال ۱۸۷۶ مشروطه طلبان از شکست نیروهای عثمانی در مقابل روسیه استفاده کردند و با انجام کودتایی سلطان عبدالحمید دوم (۱۹۰۸_۱۸۷۶) را به قدرت رساندند. آن‌ها اولین قانون اساسی کشور را تهیه کردند و آن را به تأیید سلطان رساندند. این قانون طوری تدوین شده بود تا محدود کنندهٔ قدرت سلطان باشد و از تمرکز قدرت در دست حکومت مرکزی بکاهد. در این قانون همچنین به لزوم برقراری مساوات بین گروه‌های مختلف مذهبی اشاره شده بود. با این وجود سلطان عبدالحمید مایل نبود که بعد از ۵۰۰

سال قدرت از دست خانوادهٔ عثمانی خارج شود. او پس از این که قدرتش از حامیان مشروطه خواهش بیشتر شد پارلمان را معلق کرد و رژیم اقتدارگرایی را بوجود آورد؛ رژیم مذکور در بعدمذهبی کهنه گرا و سنت پرست بود.

بدین ترتیب پس از دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ که سال‌های قدرتمندی عثمانیان جوان بود رژیم اقتدارگرا و دیکتاتوری در رأس کار آمد که با مدرنیسم و مشروطه شدیداً مخالف بود. این رژیم برپایهٔ قدرت مطلق سلطان، نیروهای پلیس تحت امر وی، و دستگاه اداری حکومت مرکزی قرار داشت. در این رژیم سلطان به عنوان متولی اسلام و صاحب اختیار کلیهٔ مسلمانان جهان تلقی می‌شد. رژیم مذکور از یك سو از عقاید قدیمی و کهنهٔ اسلامی حمایت می‌کرد و از سوی دیگر اصلاحات فنی تنظیمات را دنبال می‌نمود. در دورهٔ حیات این رژیم مدارس و خطوط آهن جدیدی در امپراتوری عثمانیان احداث شدند، قوانین جدیدی تهیه شدند، و تکنیك‌های نظامی جدیدی به کار گرفته شدند.

در طی دو دهٔ ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ نسلی از روشنفکران ترك شکل گرفت که کاملاً با رژیم سنتگرای عبدالحمید مخالف بود. در دورهٔ حاکمیت این رژیم به دلیل تحولات اقتصادی و آموزشی متعددی که انجام گرفت موقعیت اجتماعی روشنفکران بیش از پیش ترقی کرد. در این دوره همچنین بر تعداد شاغلین بخش‌های اداری، فنی، راه‌آهن، و تلگرافخانه افزوده شد. به علاوه علی‌رغم کنترلها و سانسورهای حکومت سطح انتقال و تبادل اطلاعات در این دوران افزایش پیدا کرد. مطبوعات این دوره سعی بسیاری در معرفی و اشاعهٔ دیدگاه‌های اروپاییان دربارهٔ علم، سیاست و دیگر مسائل کردند؛ این دیدگاه‌ها و نظرات از پایتخت توسط دانشجویان به نواحی مختلف امپراتوری انتقال یافتند.

در سال ۱۸۸۹ روزنامه نگاران، نویسندگان، ناشران، و مبارزان تبعیدی «جامعهٔ عثمانی برای اتحاد و ترقی» را بنیان نهادند. اعضای این جامعه که در حال حاضر ترك‌های جوان نامیده می‌شوند به سلسلهٔ عثمانیان وفادار بودند و تنها برقراری نظام مشروطه و حاکمیت قانون اساسی را مطالبه می‌کردند. ترکان جوان در داخل شکل خود به دو گروه تقسیم می‌شدند. یکی گروهی بود که تحت رهبری احمدرضا قرار داشت و به ظهور سلطانی قوی، متمرکز شدن قدرت در دست حکومت مرکزی، و تسلط یافتن عناصر

اسلامی - ترکی در جامعهٔ عثمانی تمایل داشت. گروه دوم گروهی بود که توسط شاهزاده صباح الدین رهبری می‌شد و بر حکومتی غیرمتمرکز تأکید می کرد. این گروه توجه کمتری به شهروندان ترك و مسلمان امپراتوری داشت و از نظامی فدرالی که در آن همهٔ اقلیت‌ها خودمختاری داشته باشند حمایت می‌نمود. در درون امپراتوری نیز افسران ارتش، بوروکرات‌ها، و پزشکان که به دلیل ممانعت از ورودشان به صحنهٔ قدرت، بی‌لیاقتی و عدم کارآیی حکومت، و شکست‌های مکرر ارتش توسط قدرت‌های اروپایی خشمگین شده بودند در دمشق، سالونیك و دیگر مناطق هسته‌های انقلابی متعددی را به‌وجود آوردند. در سال ۱۹۰۵ مصطفی کمال (یکی از افسران ارتش عثمانی که بعدها رئیس جمهور ترکیه شد) «جامعه پدری» را تشکیل داد و در سال ۱۹۰۷ نیز کنگرهٔ ترك‌های جوان «کمیتهٔ اتحاد و ترقی» را بوجود آورد. کمیتهٔ اتحاد و ترقی در سال ۱۹۰۸ با کمك برخی از نیروهای ارتش توانست سلطان را به باز گرداندن نظام مشروطهٔ سال ۱۸۷۶ وادار نماید و بدین ترتیب مجدداً نظام مشروطه برقرار شد. البته این نظام در ظاهر مشروطه و پارلمانی بود اما عملاً در انحصار کمیته و ارتش قرار داشت و شدیداً تمرکزگرا و اقتدارطلب بود. به دنبال برقراری مجدد نظام مشروطه در سال ۱۹۰۸ کشمکش سه‌جانبه‌ای بر سر قدرت بین ارتش، لیبرال‌های کمیته، و محافظه کاران مسلمان در گرفت که نهایتاً در سال ۱۹۱۲ با پیروزی ارتش خاتمه یافت. با این حال ارتش پس از این پیروزی از سیاست کنار کشید و لذا راه برای ورود مجدد کمیته به صحنهٔ قدرت هموار گردید. لذا کمیته توانست مجدداً قدرت را در دست بگیرد و تا سال ۱۹۱۸ یکه تاز میدان در امپراتوری عثمانی باشد.

کمیتهٔ اتحاد و ترقی در واکنش نسبت به حکومت ظاهراً اسلامیِ عبدالحمید شدیداً سکولار بود. در بین سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۸ این کمیته تلاش‌های گسترده‌ای را برای سکولاریزه کردن مدارس، دادگاه‌ها، و قوانین انجام داد و برای اولین بار به اقداماتی در جهت آزادی زنان دست زد. در سال ۱۹۱۶ دولت تشکیل شده توسط کمیتهٔ اتحاد و ترقی اختیارات شیخ الاسلام را کاهش داد، سرپرستی و ادارهٔ دادگاه‌های اسلامی را در دست وزارت دادگستری قرار داد، و ادارهٔ دانشکده‌ها و مراکز آموزشی مسلمانان را نیز برعهدهٔ

وزارت آموزش و پرورش نهاد. در سال ۱۹۱۷ نیز قانون خانوادهٔ جدیدی که بر گرفته از اصول حقوقی اروپا بود تهیه و تدوین شد. به هر حال علی‌رغم این که عبدالحمید با حمایت از اسلام توانسته بود رژیم قدرتمندی را بوجود بیاورد روشنفکران مخالف وی پا را از موضع عثمانیان جوان (حمایت از اسلام و مشروطه) فراتر گذاشتند و خط مشیی سکولار را اتخاذ کردند.

برنامه‌ای که کمیتهٔ اتحاد و ترقی برای انجام اصلاحات دنبال می کرد در عین سکولار و غیردینی بودن شدیداً جهت گیری ترکی داشت. رهبران این کمیته در جریان سال‌های ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸ که قدرت را در دست داشتند سعی کردند امپراتوری عثمانی را برپایهٔ ملیت ترك تعریف کنند. بیش از یك قرن بود که مسیحیان این امپراتوری در پی تحقق آرمان‌های ملی گرایانهٔ خود بودند و خواستار دولتی سرزمینی برای خود بودند. تا اواخر قرن نوزدهم چند دولت ـ ملت مسیحی از درون قلمرو عثمانیان سربرآورده بودند ـ یونان، صربستان، رومانی، بلغارستان، و مونته نگرو. در این زمان مردم آلبانی نیز خواهان استقلال بودند و ارمنی‌ها نیز خودمختاری می‌خواستند. به طور کلی مسیحیان این امپراتوری به دلیل خصومت با مسلمانان و به دلیل این که غرب را الگوی خود می‌دیدند به راحتی می توانستند خود را در قالب هویت ملی واحدی بپذیرند. اما برای مسلمانان این امپراتوری بسیار سخت بود که به ملی گرایی روی بیاورند و حساب خود را از دیگر مسلمانان و از امپراتوری عثمانی جدا کنند. در واقع مسلمانان این منطقه هیچ گونه تمایزی بین منافع خود و مصالح حکومت عثمانیان قائل نمی‌شدند. به علاوه مردمی که ما اکنون آن‌ها را به عنوان ترك می‌شناسیم هیچگاه خود را به عنوان یك گروه قومی ـ نژادی نمی‌شناختند. آن‌ها خود را به عنوان مسلمان یا رعایای سلطان به حساب می آوردند. واژهٔ «ترك» نیز تنها به معنای رعیت، چادرنشین، یا دهاتی بی سواد می‌باشد.

با این حال ایدهٔ ملت ترك در اواخر دورهٔ عثمانیان شروع به شکل گیری کرد. در این زمان وفاداری به اسلام و امپراتوری عثمانی به عنوان نوعی وطن پرستی شناخته شد. افکار و عقاید پان اسلامی در این زمان باعث ایجاد نوعی وحدت سیاسی بین ترکهای امپراتوری گردیدند (بنابراین با مفاهیم و اصطلاحات اسلامی نیز می‌شود مفهومی نزدیك ـ اما نه کاملاً

شبیه ـ به آرمان ملی گرایی ارائه داد). به علاوه در این زمان ترک‌ها به بیداری فرهنگی رسیدند و با هدف ترویج زبان و فرهنگ خود در سطح امپراتوری به اصلاح این دومقوله دست یازیدند. در این زمان دانشجویان اروپایی رشتهٔ زبان و فرهنگ ترکی و روشنفکرانی که از کریمه و آسیای مرکزی به استانبول آمده بودند نقش مهمی در آشنایی ترک‌ها با ایدهٔ ملت ترک ایفا نمودند.

در دو دههٔ اول قرن بیستم مطبوعات امپراتوری تلاش فراوانی را برای معرفی آناتولی به عنوان سرزمین و وطن ترک‌ها انجام دادند. آن‌ها کشاورزان را رکن اصلی ملت ترک می‌نامیدند. انجمن‌های ادبی مثل «جامعهٔ وطنی ترک‌ها» و «خانوادهٔ ترک‌ها» نیز در طی این دو دهه به ترویج ایدهٔ ملت ترک پرداختند. این سازمان‌ها همچنین به فعالیتی همه جانبه برای آسان کردن زبان ترکی (و قابل فهمتر کردن آن برای همگان) و وادار کردن مردم به پذیرش ملیت ترک خود دست زدند. ضیاء گوکلپ (۱۹۲۴ـ۱۸۷۵/۶) در این دوره به عنوان سردمدار ملی گرایی ترکی تلقی می‌شد. او بدون ابراز تأسف از موقعیت رو به زوال امپراتوری عثمانی فرهنگ محلی مردمان ترک را مورد تمجید و تحسین قرار می‌داد و از اصلاح اسلام برای هماهنگ کردن آن با خلقیات و روحیهٔ ترک‌ها سخن می‌گفت. عبدالله جودت (۱۹۳۲ـ۱۸۶۹) یکی دیگر از فعالان سیاسی این دوره بود که به ناسیونالیسم ترکی ماهیتی سکولاری و غیردینی داد. البته لازم به ذکر است که ناسیونالیسم ترکی خود در تقویت گرایش ترک‌ها به سکولاریسم و مدرنیته نقش مهمی داشت. زیرا توسل به ایدهٔ ناسیونالیسم به ترک‌ها امکان داد تا بدون از دست دادن هویت شرقی خود از اسلام جدا شوند. درواقع ظهور مفهومی به نام «مردمان ترک» امکان بنای تمدنی مدرن که در برگیرندهٔ هویت تاریخی مردمان ترک باشد، اما نه اسلامی و نه غربی باشد را فراهم آورد.

به هر حال وقایع سیاسی که در طول سال‌های ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸ به وقوع پیوستند دیگر امکانی برای حیات امپراتوری چندملیتی و چند مذهبهٔ عثمانی باقی نگذاشتند و به تدریج زمینه را برای ظهور دولت ـ ملت ترکیه فراهم کردند. تا سال ۱۹۰۸ اکثر مسیحیان این امپراتوری به استقلال دست یافته بودند. آلبانیایی‌ها نیز در سال ۱۹۱۰ شورش کردند و

در سال ۱۹۱۲ مستقل شدند. سپس جنگ‌های بالکان آغاز شد که در نتیجهٔ آن‌ها عثمانیان تقریباً کلیهٔ متصرفات اروپایی خود را از دست دادند. در جریان جنگ جهانی اول نیز به‌واسطهٔ جنگ، تبعید، و کشتارهای جمعی جمعیت ارمنی‌های ساکن در آناتولی شرقی رو به کاهش گذاشت. در جریان این جنگ همچنین احساسات ملی گرایانه در بین مسلمانان عرب و کرد بالا گرفت و اتحادهایی علیه امپراتوری در بین عرب‌ها شکل گرفت. بدین ترتیب تا پایان جنگ جهانی اول تنها منطقهٔ آناتولی ـ که اکثر جمعیت آن ترك بودند ـ تحت کنترل عثمانیان باقی ماند. به علاوه با مستقل شدن اکثر جمعیت‌های غیر مسلمان و غیر ترك عثمانی در جریان این جنگ از علایق مردم ترك نیز نسبت به این امپراتوری کاسته شد.

بدین ترتیب تا سال ۱۹۱۸ به تدریج امپراتوری عثمانی از هم پاشیده شد و نخبگان نظامی و اداری آن به جمع کسانی که خواهان تشکیل کشور ملی و سکولار ترکیه بودند پیوستند. بعد از جنگ مصطفی کمال اصول ترك‌های جوان را به مرحلهٔ اجرا گذاشت. در این زمان نخبگان ملی تحت رهبری وی توانستند توده‌های مردم را علیه اشغالگران بسیج کنند و آن‌ها را به سمت حمایت از آرمان‌های ملی گرایانهٔ خود سوق دهند. کمال در دوران پس از جنگ جنبش دفاع از حقوق آناتولی و روملیا را بوجود آورد، مجلس کبیر ملی را تأسیس کرد (۱۹۲۰)، قانون اساسی جدیدی را تدوین نمود (۱۹۲۱)، و رژیم جمهوری را بنیان نهاد. رژیم مذکور در قفقاز توانست جمهوری ارمنستان را شکست دهد، در سیسیل فرانسویان را با شکست مواجه کرد، و در آناتولی مرکزی نیز یونانی‌ها را شکست داد. در نتیجهٔ پیروزی‌های پی‌درپی این رژیم بود که قدرت‌های اروپایی در سال ۱۹۲۳ مجبور شدند استقلال کشور ترکیه را به رسمیت بشناسند (براساس پیمان لوزان). بدین ترتیب ترکیه در سال ۱۹۲۳ به عنوان اولین کشور در بین کشورهای مسلمان‌نشین خاورمیانه به استقلال کامل دست یافت.

در اواخر عمر رژیم عثمانیان علی‌رغم ضعف این رژیم در صحنهٔ بین المللی نخبگان نظامی و بوروکرات حاکم از قدرت قابل ملاحظه‌ای در صحنهٔ داخلی به ویژه در منطقهٔ آناتولی برخوردار بودند. یکی از علل این امر حمایت رهبران مذهبی از رژیم حاکم بود.

علما همچنان رژیم عثمانی را به عنوان رژیمی قدرتمند و مدافع اسلام تلقی می کردند و از سلطان به عنوان رهبر دینی کلیهٔ مسلمانان یاد می‌نمودند. به علاوه اکثر علما برنامه‌های اصلاحی دولت عثمانی را بهترین راه برای هماهنگ کردن اسلام با جهان مدرن می‌دانستند و لذا در جهت اجرای مفاد این برنامه‌ها شدیداً عثمانیان را یاری می‌نمودند. اینان که منادیان مدرنیسم اسلامی بودند از یك سو بر ضرورت حفظ اسلام و اصول اسلامی تأکید می کردند و از سوی دیگر خواهان هماهنگ کردن اسلام با شرایط روز بودند. آن‌ها هم مخالف سنتگرایان بودند و هم عقاید سکولاریست‌ها را رد می کردند. این گروه از علما درصدد آن بودند تا سنتگرایان را متقاعد کنند که مدرن شدن هیچ تضادی با اصول اسلامی ندارد و مدرنیست‌ها را نیز وادار نمایند تا اسلام را به عنوان دینی الهی بپذیرند.

علما به علاوه به دلیل این که در خدمت دستگاه اداری دولت بودند و از نظر مالی به دولت وابستگی داشتند از عثمانیان حمایت می‌نمودند. در ضمن آن‌ها به لزوم اطاعت و فرمانبرداری از رژیم حاکم اعتقاد داشتند. همچنین برخی از علمای مشهور دوستان نزدیك سلطان بودند و با نخبگان نظامی و بوروکراتیك حاکم روابط نزدیکی داشتند.

به هر حال یکی از عوامل قدرتمندی نخبگان نظامی و بورکراتیك عثمانی در صحنهٔ داخلی (در سال‌های پایانی عمر رژیم عثمانیان) حمایت و طرفداری علما از آن‌ها بود. عامل دیگر عدم وجود طبقهٔ مشخصی با نام طبقهٔ بورژوازی در امپراتوری بود؛ این امر از نفوذ اقتصادی اروپا در این امپراتوری ناشی می‌شد. با انعقاد پیمانی در سال ۱۸۳۸ بین دولت انگلیس و دولت عثمانی اقتصاد امپراتوری عثمانیان کاملاً در اقتصاد بین المللی غوطه‌ور گردید. به دنبال انعقاد این پیمان تولید محصولات کشاورزی مثل غلات، کشمش، توتون و تنباکو، و تریاك در امپراتوری افزایش پیدا کرد. در سال ۱۹۱۳ حدود ۸۰ تا ۸۵ درصد از صادرات امپراتوری عثمانی را محصولات کشاورزی تشکیل می‌دادند.

به دنبال درهم آمیختن اقتصاد عثمانی با اقتصاد جهانی صنعت نیز در این امپراتوری از رونق خوبی برخوردار شد. در اثر سرمایه گذاری‌های بریتانیایی‌ها و اتریشی‌ها صنایع تولید پارچه و فرش به سرعت در این امپراتوری توسعه یافتند. به طور کلی

صنایع دولتی در این زمان از رشد خوبی برخوردار شدند اما بخش خصوصی توفیق چندانی بدست نیاورد.

ورود عثمانیان به صحنهٔ اقتصاد جهانی به مقروض شدن این کشور و وابسته شدن آن از نظر مالی منجر گردید. دولت عثمانی در سال ۱۸۵۴ برای اولین بار اقدام به گرفتن وام از کشورهای غربی کرد. از این سال به بعد رژیم عثمانی وام‌های متعدد دیگری را برای ساخت راه آهن، بهره برداری از معادن، تجهیز ارتش، و عمران امپراتوری دریافت کرد و در سال ۱۸۸۲ به دلیل ناتوانی در بازپرداخت قسطهای آن‌ها مجبور شد کنترل اقتصاد کشور را در اختیار بانکداران خارجی قرار دهد.[۱]

در اثر قرار گرفتن کنترل اقتصاد امپراتوری در دست بیگانگان تحولات مهمی در سطح جامعهٔ عثمانی پدید آمد. در نتیجهٔ این امر یونانی‌ها، ارمنی‌ها، یهودی‌ها، و دیگر اقلیت‌های ساکن در امپراتوری از نظر اقتصادی به خوبی پیشرفت کردند. در عین حال این گروه‌ها علی‌رغم پیشرفت‌های اقتصادیشان در صحنهٔ سیاست موفقیتی کسب نکردند. آن‌ها به هیچ وجه نتوانستند از قدرت نخبگان حاکم بکاهند.

جمهوری ترکیه

به هر حال رژیم امپراتوری عثمانیان سرنگون شد و جمهوری ترکیه جای آن را گرفت. تاریخ ترکیهٔ مدرن را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. یکی دورهٔ زمانی بین سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۵۰ که دوران دیکتاتوری ریاست جمهوری، انجام اصلاحات دینی، و آغاز فرآیند صنعتی شدن بود. دورهٔ دوم از سال ۱۹۵۰ آغاز گردیده است و تا حال حاضر ادامه دارد. استقرار یك نظام سیاسی چند حزبی، افزایش شکاف‌های اجتماعی، وقوع تحولات مهم اقتصادی، و ظهور کشمکش‌های ایدئولوژیك از جمله مشخصات دورهٔ دوم می‌باشند. دورهٔ اول که دورهٔ کمالیستی نیز نامیده می‌شود با وضع «قانون تشکیلات بنیادی» آغاز

---

۱. البته در طی سالهای ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴ به دلیل متمرکز شدن قدرت دولت، برقراری امنیت در ایالات، و افزایش سرمایه‌گذاری خارجی سطح رفاه در امپراتوری افزایش یافت.

گردید. پس از آن یعنی در سال ۱۹۲۳ مصطفی کمال آتاتورك به عنوان رئیس جمهور مادام‌العمر ترکیه برگزیده شد. او که ریاست حزب جمهوری را نیز در دست داشت هیچ مخالفی را نمی‌توانست تحمل کند. به همین دلیل در دوران ریاست جمهوری وی هیچ مخالفت سیاسی سازمان یافته‌ای علیه او شکل نگرفت ـ بجز در سال ۱۹۲۴ که حزب ترقی و در سال ۱۹۲۹ که حزب لیبرال شکل گرفتند. حزب جمهوری ابزار اعمال حاکمیت دولت در سطح کشور بود. دفاتر این حزب همچنین برنامه‌های آموزشی متعددی را برای مردم به اجرا می‌گذاشتند و سعی می‌کردند افکار و عقاید سکولاریستی و ملی‌گرایانه را در بین مردم ترویج کنند. در رژیم آتاتورك همانند رژیم عثمانیان یك گروه از نخبگان تحصیل کردهٔ بوروکراتیك و نظامی بر بقیهٔ مردم حکومت می‌کردند؛ در عین حال برخلاف رژیم عثمانیان در این رژیم علما و اشراف محلی از صحنهٔ سیاست کنار زده شده بودند. به‌طور کلی می‌توان گفت رژیم کمال رژیمی بود که با نام مردم حکومت می‌کرد اما هیچ گونه ارتباط نزدیکی با مردم نداشت.

توسعهٔ اقتصادی و مدرنیزاسیون فرهنگی آرمان‌های اصلی کمال بودند. در جریان قرن نوزدهم تجار ترك در رقابت با تجار غربی از صحنه کنار زده شدند و حیات اقتصادی امپراتوری عثمانی بیش از پیش به حمایت‌های دولت وابسته گردید. البته در بین سال‌های ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸ سرمایه‌های خارجی از کشور خارج شد، بازرگانان یونانی و ارمنی اخراج گردیدند، و راه برای رشد نخبگان تجاری ترك فراهم گردید اما مجدداً در دهۀ ۱۹۲۰ بیگانگان کنترل بانك‌های صادرات و واردات ترکیه را در دست گرفتند.

در دهۀ ۱۹۲۰ رژیم کمال در جهت توسعهٔ اقتصادی کشور گام برداشت. این رژیم با کاهش مالیات‌ها و احداث جاده‌ها و خطوط آهن توانست، تولید محصولات کشاورزی ترکیه را بیش از پیش افزایش دهد. صادرات کتان، توتون و تنباکو، و خشکبار در دهۀ ۱۹۲۰ افزایش قابل ملاحظه‌ای یافت. کمال در این دهه همچنین تلاش‌های بسیاری را برای توسعهٔ صنعتی کشور خود انجام داد. او با استخدام متخصصانی از شوروی و دریافت وام‌هایی از این کشور کارخانه‌های پارچه‌بافی متعددی را در ترکیه احداث کرد. با بروز رکود در اقتصاد جهانی و افت شدید صادرات ترکیه در سال ۱۹۲۹، کمال سیاست کنترل

شدیدتر اقتصاد و حمایت بیشتر از توسعهٔ اقتصادی را در پیش گرفت. الگوی وی در این زمینه شوروی بود. او به تقلید از سیاست‌های اقتصادی شوروی خطوط آهن، اماکن رفاهی، بنادر، و معادن را ملی و دولتی اعلان کرد. وی همچنین در طی برنامهٔ پنج سالهٔ اول خود (۱۹۳۳ـ۱۹۲۹) صنایع مصرفی جایگزین را گسترش داد و با هدف حمایت از شرکت‌های تولید پارچه، کاغذ، شیشه، و شکر بانک سامر[1] را تأسیس کرد. بریتانیا نیز در این زمان هزینهٔ احداث چند کارخانهٔ تولید آهن و فولاد را در ترکیه تأمین کرد. به‌طور کلی می‌توان گفت که آتاتورک در طی دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ پایه و اساس اقتصاد صنعتی و مدرنی را برای ترکیه بنیاد نهاد.

مهمترین سیاست رژیم کمال انقلاب فرهنگی بود. مصطفی کمال در نظر داشت تا توده‌های مردم را در چارچوب ایدوئولوژیك و فرهنگی مورد نظر رژیم خود قرار دهد، ارتباط مردم با اسلام را قطع کند، و مردم را به سوی زندگی بر اساس اصول غربی و سکولاریستی سوق دهد. از این‌رو کمال به تدریج نهادهای سازمان یافتهٔ اسلامی را ملغی اعلان کرد. او در سال ۱۹۲۳ نظام سلطنتی و در سال ۱۹۲۴ نظام خلافت را برچید. در سال ۱۹۲۴ همچنین موقوفات و علما تحت کنترل اداره‌ای با نام ادارهٔ امور مذهبی قرار گرفتند. در سال ۱۹۲۵ رژیم کمال فرقه‌های صوفیگری را غیرقانونی اعلان کرد و آن‌ها را منحل نمود. در سال ۱۹۲۷ استفاده از کلاه فینه ممنوع شد. به علاوه در سال ۱۹۲۸ رژیم آتاتورك الفبای لاتین را جایگزین الفبای عربی کرد و تلاشی را برای زدودن زبان ترکی از لغات عربی و فارسی آغاز کرد. در سال ۱۹۳۵ نیز آتاتورك به تقلید از غرب کلیهٔ اتباع ترکیه را ملزم کرد نامی خانوادگی برای خود انتخاب کنند. وی همچنین قانون خانوادهٔ جدیدی را بر اساس مجموعه قوانین سوئیس تدوین کرد و آن را جایگزین قوانین شریعت نمود. به هر ترتیب در جریان دورهٔ چندسالهٔ حکومت خود آتاتورك دین اسلام را از رسمیت انداخت، نقش اجتماعیش را از آن سلب کرد، و ارتباط مردم با فرهنگ سنتی‌شان را قطع نمود.

---

1. Sumer

رژیم آتاتورك تحولاتی را نیز در زمینهٔ وضعیت زنان بوجود آورد. عثمانیان در برنامهٔ تنظیمات خود برای اولین‌بار حق برخورداری از آموزش ابتدایی را به زنان اعطا نمودند. با آغاز قرن بیستم نیز مسألهٔ حقوق زنان مورد توجه شدید ملی گرایان سکولار قرار گرفت. ضیاء گوکلپ یکی از این افراد بود که مساوات بین زن و مرد را شرط لازم برای توسعهٔ جامعهٔ ترکیه می‌دانست. او از برابری زن و مرد در زمینهٔ آموزش، استخدام، و زندگی خانوادگی حمایت می‌نمود و خواستار اعطای حق طلاق به زنان بود. در دههٔ اول قرن بیستم پوشیدن لباس‌های غربی در بین زنان شهری رواج پیدا کرد. در سال ۱۹۱۱ نیز اولین دبیرستان برای زنان احداث گردید و پس از آن مدارس متعددی برای تربیت زنان به عنوان معلم، پرستار، ماما، و منشی بوجود آمدند. به علاوه با بروز جنگ جهانی اول و کاهش جمعیت مردان زنان بسیاری در کارخانه‌ها و مشاغل جدید مشغول کار شدند. با وضع قانون خانواده در سال ۱۹۱۶ و ۱۹۱۷ بسیاری از قوانین شریعت زیر پا گذاشته شدند، چند همسری ممنوع شد، و زنان تحت شرایط ویژه اجازه یافتند که از شوهران خود طلاق بگیرند. بنابراین قبل از آتاتورك نیز تلاش‌هایی برای برقراری مساوات بین زنان و مردان انجام شده بود اما این تلاش‌ها چندان قابل توجه نبودند. برای مثال زنان هنوز در اماکن عمومی از مردان جدا نگه داشته می‌شدند؛ در سالن‌های تئاتر، مدارس، و بسیاری از جاهای دیگر همواره مردان و زنان جدا و دور از یکدیگر قرار می‌گرفتند.

چنانچه گفتیم در طی دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ مصطفی کمال تحولات عمیقی را نیز در زمینهٔ وضعیت زنان بوجود آورد. او با تصویب قانون خانوادهٔ جدیدی در سال ۱۹۲۴ چند همسری را ممنوع اعلان کرد و زنان را نیز از حق طلاق برخوردار نمود. کمال همچنین در قانون اساسی تغییراتی داد و زنان را از حقوقی برابر با مردان در زمینهٔ آموزش و استخدام برخوردار نمود. به‌علاوه در سال ۱۹۳۴ زنان از حق شرکت در انتخابات ملی برخوردار گردیدند و در سال ۱۹۳۵ اولین نمایندگان زن به پارلمان ترکیه راه یافتند. اقداماتی که آتاتورك درخصوص زنان انجام داد به مبنایی برای عمل رؤسای جمهوری بعدی تبدیل شدند.

رژیم آتاتورك اگرچه سیاست‌های فرهنگی و اقتصادی رادیکالی را دنبال می کرد اما هیچگاه یك رژیم انقلابی نبود. نهادها و نخبگان حاکم در این رژیم همان نهادها و نخبگان رژیم قبلی بودند. به‌علاوه نخبگان این رژیم هیچ تلاشی را برای بسیج کشاورزان انجام ندادند. انقلاب فرهنگی رژیم آتاتورك نیز که انقلابی از بالا بود تحولات چندانی را بوجود نیاورد؛ این انقلاب تنها بخش شهری را تحت تأثیر خود قرار داد و لذا روستائیان همچنان به اسلام و اصول سنتی خود وفادار ماندند. اما به‌هرحال می توان گفت رژیم آتاتورك رژیمی اقتدارگرا بود که سعی در انجام اصلاحات بنیادین اقتصادی و فرهنگی داشت.

بالاخره مصطفی کمال در سال ۱۹۳۸ از دنیا رفت و همکار وفادارش عصمت اینونو جانشین وی شد. عصمت اینونو در دوران حکومت خود سعی کرد به حیات رژیم کمال ادامه دهد. اما در این دوران تحولاتی انجام گرفت که زمینه را برای ظهور نظام سیاسی جدیدی فراهم نمود. در اثر تحولات اقتصادی این دوره بازرگانان، مدیران کارخانجات، زمینداران، کشاورزان و روشنفکران جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. اینان همه خواستار سهیم شدن در قدرت بودند. به‌علاوه بعداز جنگ جهانی دوم قوانین جدیدی تصویب شدند که در نتیجهٔ آن‌ها کنترل دولت بر فعالیت‌های تجاری و دانشگاه‌ها برداشته شد و توقعات مردم برای مشارکت در امور سیاسی افزایش یافت. درضمن ایالات متحده نیز که از بعداز جنگ جهانی دوم به مهمترین حامی ترکیه تبدیل شده بود خواستار برقراری یك نظام چندحزبه و دموکراتیك در این کشور بود. با توجه به این عوامل بود که دولت اینونو در سال ۱۹۴۶ اجازهٔ تشکیل حزب دموکرات را صادر کرد.

حزب دموکرات که ائتلافی از تجار کوچك، زمینداران و کشاورزان متوسط و ثروتمند بود شدیداً علیه نخبگان بوروکرات و نظامی حاکم فعالیت می کرد. جهت گیری‌های مذهبی و اقتصادی این حزب کاملاً متفاوت با جهت گیری‌های مذهبی و اقتصادی نخبگان حاکم بودند. این حزب خواستار کاهش مداخلهٔ دولت در اقتصاد، واگذاری شرکت‌های دولتی به بخش خصوصی، افزایش فرصت‌های بازاریابی کشاورزان، و برداشتن محدودیت‌های مربوط به اجرای دستورات اسلام بود. با برگزاری انتخابات در سال ۱۹۵۰ حزب حاکم شکست خورد و حزب دموکرات پا به عرصهٔ قدرت گذاشت. این

انتخابات نشان داد که مردم خواهان یك حکومت لیبرال و درعین حال شکیبا در مقابل اسلام می‌باشند؛ رژیم سکولاری که به مردم اجازه دهد دستورات دینی خود را انجام دهند.

حزب دموکرات که تحت رهبری جلال بایار و عدنان مندرس قرار داشت به مدت یك دهه سکان حکومت ترکیه را در دست گرفت. در طی این دورهٔ دهساله حزب مذکور سعی کرد تا با از میان برداشتن کنترل دولت بر اقتصاد، تشویق بخش خصوصی به سرمایه‌گذاری، جلب کمك‌های مادی آمریکا، و جذب سرمایه‌های خارجی اقتصاد کشور را به سطح بالایی از توسعه برساند. همکاری نظامی آمریکا و ترکیه در طی این سال‌ها به احداث جاده‌ها، خطوط آهن، فرودگاه‌ها و بنادر متعدد در سطح ترکیه منجر شد. در طی این سال‌ها کشاورزی ترکیه مدرنیزه شد و تولید شکر، کتان، توتون و تنباکو افزایش یافت. در طی این دهه همچنین روستاهای ترکیه از برق، مدرسه، تراکتور و جاده‌های مدرن برخوردار شدند. این رشد و توسعهٔ آشفته و نامنظم عواقب وخیمی مثل تورم، کسری تراز تجاری، و قرض‌های سنگین خارجی را برای مردم ترکیه به ارمغان آورد. در سال ۱۹۵۸ میزان بدهی‌های خارجی ترکیه به حدی رسید که صندوق بین‌المللی پول دولت این کشور را مجبور کرد تا از خدمات اجتماعی خود بکاهد و ارزش پول ملی را کاهش دهد.

حزب دموکرات در پاسخ به حمایت‌های روستائیان همچنین اجازهٔ تدریس مجدد علوم دینی در مدارس را صادر کرد و مساجد را مجدداً از حمایت دولت برخوردار نمود. درعین حال فرقه‌های صوفیگری همچنان تحت کنترل دولت باقی ماندند و موقوفات نیز همچنان در اختیار دولت نگه داشته شدند. به هر حال دموکرات‌ها این عقیدهٔ کمال را که می‌گفت تنها از طریق سکولاریزه کردن جامعه می‌توان کشوری مدرن داشت قبول نداشتند. آن‌ها هم به مدرنیزه کردن اقتصاد و جامعهٔ ترکیه معتقد بودند و هم به لزوم تحمل اسلام اعتقاد داشتند.

به دنبال بروز نابسامانی‌های اقتصادی، در ۲۷ مه ۱۹۶۰ کودتایی توسط ارتش انجام گرفت. در یك طرف این کودتا ارتش، بوروکرات‌ها و دانشجویان قرار داشتند و در طرف دیگر آن حزب دموکرات و گروه‌های ذینفع روستایی، شهری و اسلامی ایستاده بودند. این کودتا نهایتاً به سرنگونی دولت مندرس و به قدرت رسیدن ارتشیان منجر شد. دولتی که

بدینوسیله توسط ارتش تشکیل شد یك سال بیشتر دوام نیاورد اما در طی همین یك سال حزب دموکرات منحل شد و قانون اساسی و رژیم پارلمانی جدیدی بنیاد نهاده شدند.

در قانون اساسی جدید نیز اقتصاد کشور به عنوان اقتصادی مختلط (مرکب از بخش خصوصی و بخش دولتی) معرفی شده بود. در دوران حاکمیت این قانون به دلیل سرمایه‌گذاری‌های دولت در زیربناهای اقتصادی تولید محصولات صنعتی بیش از پیش افزایش یافت. مبالغ لازم برای توسعهٔ اقتصادی در این زمان از صادرات محصولات کشاورزی و وجوه ارسالی کارگران ترك شاغل در اروپا تأمین می‌شد. اما این درآمدها برای تأمین سرمایه‌های مورد نیاز و خرید مواد خام لازم کافی نبودند. به‌علاوه افزایش قیمت نفت و رکود اقتصادی اروپا نیز مزید بر علت شد و در نتیجه اقتصاد ترکیه شدیداً رو به ضعف نهاد. در این مدت نرخ تورم، نرخ بیکاری، و میزان بدهی‌های خارجی ترکیه بیش از پیش افزایش یافت به‌طوری که صندوق بین‌المللی پول مجدداً مجبور شد برنامهٔ جدیدی را برای تثبیت دستمزدها و اتخاذ سیاست‌های انقباضی به دولت ترکیه تحمیل کند. بدین ترتیب اقتصاد ترکیه در طی دو دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به‌طور نامنظم و آشفته‌ای توسعه پیدا کرد و باعث برانگیخته شدن کشمکش‌های شدید بین سرمایه‌داران داخلی، کارگران و کشاورزان گردید.

آن‌چه در دههٔ ۱۹۶۰ قابل توجه است وجود کشمکش بین احزاب و گروه‌های مختلف می‌باشد. توسعهٔ اقتصادی ناموزون، افزایش شکاف‌های اجتماعی و اقتصادی، و افزایش آگاهی سیاسی مردم از جمله عواملی بودند که باعث بروز کشمکش‌های حزبی و گروهی در این دهه شدند. ورود مهندسان و کارگران صنعتی به صحنهٔ سیاست، شکل گیری یك جنبش بزرگ کارگری، و ظهور گروه‌های ایدوئولوژیك مبارز نیز در تشدید کشمکش‌های حزبی این دهه نقش مهمی داشتند. حزب جمهوریخواهان خلق به رهبری اجویت از جمله احزاب فعال در این دهه بود. این حزب نمایندهٔ نخبگان بوروکرات، روشنفکر، و فنی کشور محسوب می‌شد. حزب کمال آتاتورك نیز در این دهه به حیات خود ادامه داد. این حزب ظاهراً جهت گیری دولت سالارانهٔ خود را حفظ کرده بود اما در عمل بیشتر یك حزب سوسیال دموکرات بود. طرفداران این حزب بیشتر در بین کارمندان

دولتی و کارکنان کارخانه‌ها قرار داشتند. حزب عدالت به رهبری دمیرل نیز از جمله احزاب فعال در دهۀ ۱۹۶۰ بود. این حزب که میراث‌دار حزب دموکرات بود از تشکیل شرکت‌های بزرگ خصوصی و توسعۀ مناطق روستایی حمایت می‌کرد. علاوه بر این احزاب، گروه‌ها و حزب‌های کوچك اما مهم دیگری نیز در این دهه وجود داشتند که ما به دلیل جلوگیری از اطالۀ کلام سخنی دربارۀ آن‌ها نمی‌گوییم.

به هرحال اختلافات گروهی و حزبی در دهۀ ۱۹۶۰ چنان زیاد بودند که حتی نظام پارلمانی نیز نتوانست آن‌ها را حل کند. از این‌رو در سال ۱۹۷۱ نظامیان به منظور آرام کردن اوضاع مجدداً کنترل دولت را در دست گرفتند. اما آن‌ها نیز نتوانستند کاری از پیش ببرند و لذا پس از اندك مدتی حکومت غیرنظامیان را مجدداً برقرار کردند. در دهۀ ۱۹۷۰ نیز اختلافات حزبی ادامه یافت و حتی تشدید گردید. در طول این دهه احزاب راست و چپ جدیدی پا به عرصۀ وجود گذاشتند که حزب دموکراتیك سرمایه‌داران زمیندار، حزب رستگاری ملی، حزب جبهۀ ملی و حزب کارگران ترك از آن‌جمله بودند. در اواخر این دهه اختلافات حزبی به حدی رسیده بود که گروه‌های راست به‌طور آشکارا با گروه‌های چپ وارد جنگ شده بودند. به همین دلیل مجدداً در سال ۱۹۸۰ ارتش وارد صحنه شد تا نظم سیاسی را در جامعه برقرار نماید. به‌طور کلی می‌توان گفت که توسعۀ اقتصادی و فرهنگی ترکیه جامعه‌ای شدیداً تکثرگرا را برای این کشور به ارمغان آورده است؛ این امر باعث شده است که این کشور در عین برخورداری از توسعۀ اقتصادی و فرهنگی فاقد ابزارهای سیاسی لازم برای اتخاذ جهت‌گیری اقتصادی و ایدوئولوژیك واحدی به سمت توسعه باشد.

مسألۀ اسلام در ترکیۀ امروزی را باید با توجه به جو تکثرگرایی و رقابت‌های سیاسی موجود در این کشور مورد مطالعه و بررسی قرار داد. در ترکیۀ معاصر علما، دیگر نفوذ چندانی در بین مردم ندارند. نظام سیاسی این کشور جمهوری و کاملاً غیردینی است. طبقات بالای شهری اسلام را تنها به عنوان سمبول عقب‌ماندگی می‌شناسند. با این حال در روستاها سنت‌های صوفیان هنوز رواج دارند و مردم روستایی علایق دینی مذهبی خود را همچنان حفظ کرده‌اند. به‌علاوه به‌طور کلی توده‌های مردم ترکیه هنوز خود را به عنوان

مسلمان می‌شناسند و با دیگر مسلمانان جهان به نوعی احساس نزدیکی و همبستگی می‌کنند.

در دورهٔ بعداز جنگ جهانی دوم به دلیل وارد آمدن فشارهای سیاسی و اقتصادی متعدد بر مردم ترکیه احزاب و جنبش‌هایی در این کشور پا گرفتند که خواهان اسلامی شدن دولت و جامعه در ترکیه بودند. «جنبش سعید نورسی» یکی از مهمترین این جنبش‌ها بود. سعید نورسی که مؤسس این جنبش می‌باشد رساله‌ای دارد با نام «رسالهٔ نور». این رساله هنگامی که چاپ شد علی‌رغم تلاش‌های دولت در سطح وسیعی در ترکیه پخش گردید. سعید در این رساله از توجه و گرایش دوباره به اسلام سخن می‌گوید. رسالهٔ مذکور که علم، سنت، عرفان، و حکمت را در هم آمیخته است به هنگام انتشار شدیداً مورد توجه تحصیل کردگان رشته‌های فنی و دانش آموزان دبیرستانی (کسانی که با نظریات علمی غربی آشنا بودند) قرار گرفت. با وجود این که سعید نورسی به فعالیت‌های سیاسی علاقه‌مند بود اما درحال حاضر جنبش وی از سیاست کنار کشیده است و توجه خود را تنها معطوف به فعالیت‌های مذهبی کرده است.

حزب رستگاری ملی که در دههٔ ۱۹۶۰ بوجود آمد یکی دیگر از احزاب اسلامگرای ترکیه می‌باشد. این حزب خواهان حکومتی است که علاوه بر حمایت از اسلام و اصول اسلامی سیاست خود را نیز بر پایهٔ اسلام قرار دهد. حزب رستگاری ملی با نظام سرمایه‌داری و تشکیل شرکت‌های بزرگ شدیداً مخالف است و معتقد است که دولت باید در جهت ایجاد جامعه ای اخلاقی و سراسر عدالت در ترکیه تلاش کند. حزب مذکور که دارای عقاید خشك مذهبی است مورد توجه تجار و صنعتگران شهرهای کوچك به ویژه شهرهای کوچك واقع در آناتولی مرکزی و شرقی می‌باشد. درحال حاضر این حزب از یك‌سو تلاش می‌کند تا از منافع خرده‌بورژواهای آناتولی در مقابل اقدامات دولت و شرکت‌های بزرگ اقتصادی دفاع کند و از سوی دیگر سعی می‌کند سطح توسعهٔ اقتصادی در مناطقی که طرفدارانش قرار دارند را بیش از پیش افزایش دهد. حزب مذکور در انتخاباتی که در دههٔ ۱۹۷۰ برگزار شد تنها درصد کمی از آراء را توانست به خود اختصاص دهد.

جنبش‌های اسلام گرای ترکیه مورد توجه روستائیان و ساکنان شهرهای کوچکی می‌باشند که به شهرهای بزرگ مهاجرت کرده‌اند و در آن‌جا ارزش‌های سنتی خود را حفظ نموده‌اند. این جنبش‌ها همچنین در بین قشر دانشجو (به‌ویژه دانشجویان رشته‌های فنی و پزشکی) که از اقتدارگرایی رژیم حاکم به‌تنگ آمده است طرفداران بسیاری دارند. البته لازم به ذکر است که در ترکیهٔ فعلی اشکال سنتی اسلام دیگر جایگاهی در بین مردم ندارند (به دلیل این که در طول دو نسل سرکوب شده‌اند) از این‌رو جنبش‌های اسلامی که درحال حاضر در این کشور پا به عرصهٔ وجود می گذارند سعی می کنند اشکال جدید و تازه‌ای از اسلام را ارائه بدهند.

در عین این که مسألهٔ اسلامگرایی یکی از پدیده‌های مهم ترکیهٔ فعلی می‌باشد اما باید اذعان کرد که تنها اقلیت کمی از مردم نسبت به این پدیده نظر مثبت دارند. درواقع توسعهٔ اجتماعی و سیاسی ترکیه و ظهور يك ساختار اجتماعی جدید در این کشور منجر به ظهور جریان‌های سیاسی و ایدوئولوژيك متعدد در این منطقه شده است؛ بنابراین اسلام گرایی تنها یکی از ایدوئولوژی‌های مطرح در ترکیهٔ امروز می‌باشد و در کنار این ایدوئولوژی، ایدوئولوژی‌های دیگری نیز مثل سوسیالیسم، کاپیتالیسم، کمونیسم و مائوئیسم قرار دارند. مسألهٔ تضاد بین سکولاریسم و اسلام تنها یکی از چندین مسألهٔ مطرح در ترکیهٔ امروزی می‌باشد.

به هر ترتیب مقدمات تشکیل جمهوری ترکیه در طی دو قرن هجدهم و نوزدهم یعنی در اواخر حکومت عثمانیان فراهم گردیدند (از این‌رو بود که اولین گروه از نخبگان بوروکرات و نظامی جمهوری ترکیه با آخرین گروه از نخبگان امپراتوری عثمانی ارتباط نزدیکی داشتند) و پس از تجزیهٔ امپراتوری عثمانی یعنی در سال ۱۹۲۳ رسماً تشکیل این جمهوری اعلان شد. درحال حاضر در نتیجهٔ تحولات اقتصادی و اجتماعی که در ترکیه پدید آمده است جامعهٔ این کشور به جامعه‌ای شدیداً تکثرگرا، سکولار و ملی گرا تبدیل شده است. در عین حال اکثریت مردم ترکیه هنوز به اسلام توجه خاصی دارند و این دین هنوز جایگاه عمیقی در زندگی آن‌ها دارد.

فصل بیست و چهارم

مصر: سکولاریسم و مدرنیتهٔ اسلامی

تاریخ مصر در طول دو قرن نوزدهم و بیستم دارای شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیاری با تاریخ ترکیه در طی این دو قرن می‌باشد. در جریان این دو قرن جامعهٔ مصر نیز همانند جامعهٔ ترکیه از جامعه‌ای اسلامی به جامعه‌ای سکولار تبدیل شد و با جدایی از امپراتوری عثمانی هویت ملی مستقلی بدست آورد. به علاوه در بدو تشکیل کشور ـ ملت مصر نخبگان حاکم، همانند آن‌چه که در ترکیه شاهد بودیم، تلاش گسترده‌ای را برای اصلاح امور انجام دادند. نقطهٔ افتراق تاریخ مصر و تاریخ ترکیه در سال ۱۸۸۲ قرار دارد. در این سال کشور مصر به اشغال نیروهای بریتانیا درآمد که در نتیجهٔ آن فرآیند حرکت مصر به سمت توسعه متوقف گردید. با اشغال این کشور توسط بریتانیا همچنین نخبگان نظامی و بوروکرات حاکم پایگاه اجتماعی خود را از دست دادند و نخبگان درجه دومی مثل زمینداران، بازرگانان و روشنفکران به منادیان استقلال ملی تبدیل شدند. افراد مذکور با استفاده از شعار استقلال‌طلبی مردم را دور خود جمع کردند و لذا در سال ۱۹۲۲ توانستند حکومت مصر را در دست بگیرند. آن‌ها تا سال ۱۹۵۲ در رأس قدرت باقی ماندند. در سال ۱۹۵۲ نیز نسل جدیدی از افسران ملی‌گرا وارد صحنه شدند و با در دست گرفتن کنترل

مصر رژیمی نظامی و سوسیالیست را در این کشور تشکیل دادند. این رژیم تاحال حاضر توانسته است به حیات خود ادامه دهد.

کشور مصر در زمانی که جزئی از امپراتوری عثمانیان محسوب می‌شد به هویت فرهنگی و سیاسی مجزایی دست یافت. در این دوران این کشور توسط ممالیك اداره می‌شد و همانند دیگر نقاط امپراتوری عثمانی دارای تشکیلات مذهبی و صوفیگری نیرومندی بود. در جریان قرن هجدهم کشمکش‌های سختی بین گروه‌های مختلف ممالیك در گرفت که در نتیجهٔ آن‌ها شبکه‌های آبیاری مصر روبه نابودی نهادند، میزان اخذ مالیات از مردم افزایش یافت، و قبایل و کوچ‌نشینان این کشور آزادی عمل بیشتری پیدا کردند. در جریان این قرن همچنین به دلیل کاهش قدرت کنترلی عثمانیان تحولات مهمی در این کشور انجام گرفت که تهاجم ناپلئون به این کشور در سال ۱۷۹۸، مداخله‌گری بریتانیا، و نهایتاً انتصاب محمدعلی به عنوان فرماندار مصر در سال ۱۸۰۵ از آن‌جمله می‌باشند. محمدعلی هنگامی که به قدرت رسید تلاش بسیاری نمود تا خود را به فرمانروای مطلق و کاملاً مستقل مصر تبدیل کند. او سلسله‌ای را در مصر تشکیل داد که تا سال ۱۹۵۲ کنترل مصر را در دست داشت. محمدعلی همچنین در پی آن بود تا قلمرو خود را به خارج از محدودهٔ مصر گسترش دهد. در راستای همین هدف وی به وهابی‌ها حمله کرد و توانست کنترل مناطق غربی شبه‌جزیرهٔ عربستان و شهرهای مقدس مکه و مدینه را بدست بگیرد. او سپس سودان را به اشغال خود درآورد و در جنگ استقلال یونان به کمك عثمانیان شتافت. در سال ۱۸۳۱ نیز وی به سوی سوریه لشکر کشید و با تهاجم به این منطقه حیات امپراتوری عثمانیان را به مخاطره انداخت.

محمدعلی در زمینهٔ سیاست داخلی مشیی اصلاح‌طلبانه داشت. وی با اصلاح و تجدید سازمان نظام حکومتی و اجتماعی مصر توانست حیات رژیم خود را تا سال‌ها تضمین کند. او دیکتاتوری متمرکزی را بوجود آورد که بر پایهٔ ارتشی متشکل از نظامیان ترك، کرد، چرکسی و دیگر افراد وفادار به وی قرار داشت. همچنین بنابر توصیهٔ مشاوران فرانسوی و ایتالیایی او برای اولین بار برخی از کشاورزان مصری را به استخدام خود درآورد و ارتش جدیدی را از آن‌ها تشکیل داد. برچیدن نظام تیولداری و ارائهٔ یك نظام مالیاتی

جدید از دیگر اقدامات اصلاحی محمدعلی بود. او همچنین در راستای برنامهٔ اصلاحات خود برخی از مناصب اجرایی را به قبطی‌ها واگذار نمود، تمام خانواده‌های ممالیك را که به نوعی تهدیدی برای او بودند نابود کرد، و با مصادرهٔ تیول‌ها و موقوفاتی که در دست علما قرار داشتند قدرت این گروه را نیز درهم شکست.

محمدعلی به علاوه با هدف تقویت دستگاه دولتی تلاش نمود تا اقتصاد مصر را سروسامان دهد. او تولید شکر و کتان را که در صحنهٔ بین‌المللی بازار خوبی داشتند افزایش داد و برای استفادهٔ بهینه از زمین‌های کشاورزی پروژه‌های آبیاری متعددی را به‌اجرا گذاشت. وی همچنین اقدام به خرید ارزان کتان از کشاورزان و فروش آن به صادرکنندگان کرد و بدینوسیله درآمد سرشاری را عاید حکومت نمود. محمدعلی همچنین با استخدام تکنسین‌های خارجی کارخانه‌هایی را برای تولید پارچه‌های کتانی و پشمی، قند، کاغذ، شیشه، چرم، و سلاح در مصر احداث کرد. پایه‌گذاری یك نظام آموزشی جدید در مصر از دیگر اقدامات محمدعلی بود. به هرحال آن‌چه که مسلم است هدف محمدعلی از انجام اصلاحات بنیادی اقتصادی و اداری تقویت دستگاه حکومتی و ماشین نظامی کشور بود.

پس از محمدعلی فرزندش اسماعیل (۷۹ـ۱۸۶۳) جانشین وی شد. اسماعیل نیز تلاش فراوانی را در راه توسعهٔ مصر انجام داد. او راه پدرش در جهت رشد اقتصادی و تکنولوژیك مصر را ادامه داد، خطوط آهن و تلگراف را در این کشور گسترش داد، کانال سوئز را احداث کرد، و بندر جدیدی را در اسکندریه بنا نهاد. اسماعیل همچنین به تقلید از غرب دادگاه‌ها، مدارس، دانشکده‌ها، و کتابخانه‌های مدرنی را در مصر احداث نمود؛ اقدام به تأسیس خانه‌های اوپرا و سالن‌های تئاتر در این کشور کرد؛ و انتشار مطبوعاتی به سبك مطبوعات غربی را در کشور آغاز کرد. بدین ترتیب می‌توان گفت که اسماعیل زیربنای مدرنیتهٔ فرهنگی را در کشور مصر بنیان نهاد.

با این حال به‌طور کلی در نتیجهٔ اقدامات اصلاح طلبانهٔ محمدعلی و اخلافش جامعهٔ مصر نظم خود را از دست داد و ناآرامی و بی‌نظمی بر آن حاکم شد. در نتیجهٔ این اقدامات توازن قوا بین نیروهای مختلف اجتماعی کاملاً از بین رفت؛ مصری‌ها و خانواده‌های ترك

مصری از قدرت و نفوذ بسیاری در ارتش و دستگاه اداری برخوردار شدند و در مقابل علما و صوفیان حتی منابع مالی خود را نیز از دست دادند. به‌علاوه در نتیجهٔ سیاست‌های اقتصادی و اداری محمدعلی نخبگان زمیندار جدیدی در مصر پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. محمدعلی زمین‌هایی را با عنوان «جفلیك» به اعضای خانوادهٔ سلطنتی واگذار کرد و همچنین زمین‌هایی را به «شیوخ» روستایی واگذار نمود. وی همچنین مسؤولیت جمعی روستائیان در پرداخت مالیات را لغو کرد و ابراز داشت که هر کس مسؤول پرداخت مالیات مربوط به زمین خود می‌باشد. محمدعلی با انجام این گونه اقدامات باعث جمع شدن زمین‌های زراعی مصر در دست بازرگانان، رباخواران، رهبران روستایی و مأموران دولتی شد. به‌علاوه با تغییر قوانین ارضی توسط وی (ازجمله رفع محدودیت در مالکیت خصوصی، خرید و فروش، رهن و اجارهٔ زمین) بیگانگان بسیاری در مصر صاحب زمین شدند، به‌طوری که تا سال ۱۹۰۱ حدود ۲۳ درصد از زمین‌هایی که بیش از ۵۰ آکر[۱] وسعت داشتند تحت مالکیت بیگانگان یا مصریان دارای گذرنامهٔ خارجی قرار گرفته بودند. رشد صادرات کتان و شکر نیز نقش مهمی در گسترش طبقهٔ زمینداران در دوران محمدعلی داشتند. به دنبال گسترش طبقهٔ زمینداران در این دوره افرادی با عنوان بوروکرات و افسران نظامی از این طبقه وارد دستگاه دولتی شدند و گروه نخبهٔ جدیدی را در درون دستگاه حاکمه تشکیل دادند. حقوقدانان، روزنامه‌نگاران و روشنفکرانی که از طبقهٔ بازرگانان برخاسته بودند منادیان اصلی آمال و آرزوهای این گروه نخبه محسوب می‌شدند.

به‌علاوه در نظام اقتصادی جدیدی که محمدعلی و اخلافش پایه‌گذاری کردند جایی برای اقتصاد روستایی باقی نماند. در این نظام اقتصادی مالکیت خصوصی جایگزین مالکیت گروهی شد و این امر به بیکار شدن بسیاری از روستائیان، مقروض شدن آن‌ها، فرارشان از روستاها، و در بعضی موارد برپایی شورش‌هایی توسط آن‌ها منجر گردید. در نظام اقتصادی جدید همچنین اصناف سنتی از بین رفتند و کنترل مستقیم دولت بر صاحبان مشاغل برقرار شد. به‌طور خلاصه با برقراری نظام اقتصادی مذکور کنترل دولت بر مشاغل

---

۱. acre، واحد اندازه‌گیری زمین برابر با ۴۰۴۷ متر مربع

مختلف افزایش یافت، و تکروی و فردگرایی جایگزین فعالیت‌های گروهی شغلی شد.

در دوران حکومت محمدعلی و جانشینانش همچنین موقعیت نخبگان مذهبی متحول گردید. در قرن هجدهم علمای مصر همچون علمای استانبول به عنوان جزئی از هیئت حاکمه محسوب می‌شدند و نقش واسطه گری بین مردم و حکومت را بر عهده داشتند. آن‌ها در هنگام تهاجم فرانسه به مصر از قدرت و نفوذ بسیاری در بین مردم برخوردار شدند. از این‌رو محمدعلی هنگامی که به قدرت رسید سعی کرد علما را در کنار خود نگه دارد. او در راستای این سیاست تیول‌هایی را به آن‌ها واگذار کرد، به آن‌ها اجازه داد که درآمدهای حاصل از موقوفات را در امور شخصی خود به مصرف برسانند، و همچنین متعهد شد که در زمینهٔ مسائل سیاسی با این قشر مشورت کند. اما وی پس از این که قدرت خود را تثبیت یافته دید علما را تحت امر خود قرار داد، رهبران مشهور آن‌ها را تبعید نمود، تیول‌ها و موقوفات را از کنترل آن‌ها خارج کرد، و این قشر را از نظر مالی به خود وابسته کرد. از این‌رو در قرن نوزدهم علمای مصر قدرت و نفوذ خود را از دست دادند و تمامی توجه خود را صرف امور آموزشی و قضایی کردند. آن‌ها همچون علمای استانبول به جای تلاش برای بازیافتن قدرت از دست رفتهٔ خود به وضعیت موجود اکتفا کردند و تمام انرژی خود را در جهت حفظ نقش‌های سنتی خود یعنی تدریس و قضاوت صرف نمودند.

در جریان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم الازهر مهمترین نهاد علمای مصر بود. شیخ الازهر در این زمان علاوه بر ادارهٔ الازهر ادارهٔ مدارس و دانشکده‌های دیگری را نیز در دست داشت. دولت مصر در سال‌های ۱۹۰۸ و ۱۹۱۱ قوانینی را وضع کرد که بر اساس آن‌ها اختیارات این شخص (چه در خصوص علما و چه در خصوص محصلان) بیش از پیش افزایش یافت. با وضع این قوانین شیخ الازهر به سخنگوی رسمی علمای اسلام و کانال نفوذ حکومت در بین نخبگان مذهبی تبدیل شد.

در دوران محمدعلی و اخلافش از قدرت و استقلال صوفیان نیز تا حد زیادی کاسته شد. فرقه‌ها، خانواده‌ها، مراقد، و زوایای صوفیگری مصر در قرن هجدهم از استقلال کامل برخوردار بودند اما با روی کار آمدن محمدعلی این نهادها تحت کنترل دولت قرار داده شدند. محمدعلی در سال ۱۸۱۲ شیخ خانوادهٔ بکری را به عنوان شیخ اعظم صوفیان

برگزید و شیوخ دیگر خانواده‌ها و انجمن‌های صوفیگری را تحت نظر وی قرار داد. بعداز سال ۱۸۵۵ نیز دولت همهٔ فرقه‌های صوفیگری را ملزم به اخذ پروانهٔ فعالیت کرد و براساس آن برای هر فرقه محدودهٔ مشخصی را جهت تبلیغ و فعالیت تعیین کرد. محمدعلی همچنین با آن دسته از آئین‌های صوفیگری که از اصول مذهبی علما فاصلهٔ بسیاری داشتند شدیداً مبارزه کرد. به علاوه در سال ۱۸۸۱ دستورالعملی توسط شیخ‌اعظم منتشر شد که براساس آن رقصیدن و نواختن موسیقی در هنگام برپایی آئین‌های عرفانی و همچنین اعمال غیرعاقلانه‌ای مثل شلاق‌زنی و بلعیدن زغال سرخ ممنوع اعلان شد. به هر حال همان‌طور که شیخ‌الازهر به عنوان عامل دولت در بین علما عمل می کرد شیخ اعظم نیز به عنوان عامل و حافظ منافع دولت در بین صوفیان عمل می نمود. انتصاب فردی به عنوان شیخ اعظم علاوه بر این که باعث افزایش توانایی دولت در کنترل فرقه‌ها و انجمن‌های مختلف صوفیگری می‌شد از قدرت و نفوذ علما نیز می کاست زیرا با انجام این کار مشروعیت مذهبی بین دو نفر تقسیم می‌شد (یکی شیخ‌الازهر و دیگری شیخ اعظم) و دولت به راحتی می توانست بین صوفیان و علما تفرقه بیندازد. بدین ترتیب بود که محمدعلی و جانشینانش توانستند علما و صوفیان را تحت کنترل و نفوذ خود درآورند.

با قرار گرفتن علما تحت کنترل حکومت و ظهور نخبگان زمیندار تاجرپیشه و روشنفکر جدید راه برای بروز تحولات عمیقتر در جامعهٔ مصر هموار گردید. با این حال قبل از این که این نخبگان از نفوذ خود استفاده کنند کشور مصر تحت سلطهٔ مستقیم بریتانیا قرار گرفت. هدف بریتانیایی ها از تصرف مصر تثبیت موقعیت امپراتوری خود در هند بود. تهاجم ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸، حملات محمدعلی به سوریه در طی سال‌های ۳۹ ـ ۱۸۳۱، و احداث کانال سوئز در سال‌های ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۹ این حقیقت را برای بریتانیایی‌ها آشکار کردند که در دست گرفتن کنترل مصر برای حفظ امپراتوری‌شان در هند ضروری می‌باشد. به علاوه بریتانیا توانسته بود سهم بزرگی از اقتصاد مصر را به خود اختصاص دهد. اصلاحات محمدعلی علی‌رغم این که کشور مصر را به صادر کنندهٔ بین‌المللی کتان تبدیل کرده بود باعث شده بود که این کشور به یکی از واردکنندگان پارچه‌های بریتانیایی تبدیل شود. به‌علاوه دریافت وام‌های سنگین برای خرید کالاهای

لوکس، تجهیزات نظامی، ماشین آلات صنعتی، و وسایل مورد نیاز جهت ساخت خطوط آهن و کانال سوئز به مقروض شدن شدید این کشور در نزد بانک‌های اروپایی به‌ویژه بانک‌های بریتانیایی منجر شده بود. در سال ۱۸۷۵ میزان بدهی‌های مصر به حدی افزایش یافته بود که دولت این کشور دچار ورشکستگی شد و لذا امور مالی این کشور تحت ادارهٔ مشترک بریتانیا و فرانسه قرار گرفت.

قرار گرفتن کنترل امور مالی مصر در دست بریتانیا و فرانسه که سرآغاز برقراری سلطهٔ استعماری بر این کشور می‌باشد واکنش شدید نخبگان نوپای مصری را به دنبال داشت. در مخالفت با این اقدام استعماری علما، زمینداران، روزنامه‌نگاران و افسران نظامی تظاهراتهایی را در سال‌های ۱۸۷۹ و ۱۸۸۱ به راه انداختند و خواستار خروج بیگانگان از کشور خود شدند. آن‌ها در همان سال ۱۸۸۱ توانستند با رهبری‌های مدبرانهٔ یك افسر نظامی با نام اعرابی کنترل وزارت جنگ را در دست بگیرند و حکومتی پارلمانی را تشکیل دهند. اما بریتانیا حاضر به مصالحه با ملی گرایان نشد، اقدام به بمباران اسکندریه کرد، سپس با اعزام نیروهای نظامی به مصر اعرابی را شکست داد، و نهایتاً در سال ۱۸۸۲ به بهانهٔ دفاع از حقوق بانك‌های بریتانیایی کنترل کامل مصر را در دست گرفت. بدین ترتیب بحران سال‌های ۸۲ـ۱۸۷۹ نه تنها به تثبیت قدرت در دست نخبگان نوپای مصری و شکل گیری هویتی سیاسی برای آن‌ها منجر نشد بلکه به اشغال کامل مصر توسط بریتانیا منتهی گردید. لازم به ذکر است که نیروهای بریتانیایی همچنین در سال ۱۸۹۸ سودان را تصرف کردند و این کشور را تحت حاکمیت مشترك مصر ـ بریتانیا قرار دادند.

از سال ۱۸۸۲ تا جنگ جهانی اول بریتانیایی‌ها توانستند اقتصاد مصر را با لیاقت تمام و البته در جهت منافع خود اداره کنند. در این دوره بریتانیایی‌ها با سرمایه‌گذاری در بخش راه‌آهن و آبیاری مصر باعث افزایش تولیدات کشاورزی در این کشور شدند. همچنین آن‌ها «بند دلتا» و سد اسوان اول (۱۹۰۶) را احداث کردند، و سطح زمین‌های زیر کشت را از ۵/۷ میلیون آکر[1] در سال ۱۸۸۲ به ۱۱/۳ میلیون آکر در سال ۱۹۱۱ رساندند. البته این

---

۱. واحد اندازه‌گیری زمین برابر ۴۰۴۷ متر مربع.

بدان معنا نیست که وضعیت اقتصادی کشاورزان بهبود پیدا کرد. چرا که به موازات افزایش زمین‌های زیر کشت جمعیت این کشور نیز افزایش پیدا کرد (از ۶/۸ میلیون نفر در سال ۱۸۸۲ به ۱۱/۳ میلیون نفر در سال ۱۹۱۷). به‌علاوه به‌طور کلی تحولات اقتصادی که بریتانیایی‌ها موجد آن بودند باعث جمع شدن هرچه بیشتر ثروت در دست زمینداران بزرگ گردیدند و از نظر اقتصادی نتیجهٔ مثبتی را برای کشاورزان به ارمغان نیاوردند. بریتانیایی‌ها همچنین نظام جمع‌آوری مالیات مصر را سروسامان دادند، مالکیت خصوصی را در این کشور جا انداختند و درآمدهای ملی مصر را افزایش دادند تا از یك سو بتوانند بودجهٔ این کشور را تأمین کنند و از سوی دیگر از میزان بدهی‌های آن بکاهند. در نتیجهٔ این سیاست‌ها کشور مصر بیش از پیش به صادرات کتان وابسته شد. در دوران تسلط بریتانیا بر اقتصاد مصر صنعت به هیچ‌وجه در این کشور گسترش نیافت. فقدان علاقه در بریتانیا برای انجام این کار، عدم تمایل زمینداران به سرمایه‌گذاری در این زمینه، و فقدان منابع طبیعی را می‌توان ازجمله عوامل عدم گسترش صنعت در کشور مصر برشمرد.

به هرحال بریتانیایی‌ها در دوران تسلط خود بر مصر تا حدودی در جهت منافع این کشور کار کردند اما با این وجود آن‌ها به دلیل برقراری سلطهٔ اجباری خود بر مصر، اتخاذ سیاست‌های نامتعادل اقتصادی، در دست گرفتن کنترل مستقیم این کشور، عدم توجه به بخش آموزش و استفاده از امکانات این کشور برای فتح سودان شدیداً با مخالفت مردم روبه‌رو شدند. نخبگان زمیندار و روشنفکر مصر ازجمله مخالفان سرسخت حضور بریتانیا در کشور خود بودند. دو جهت‌گیری ایدوئولوژیك در بین این گروه وجود داشت: یکی مدرنیسم اسلامی و دیگری ملی‌گرایی. روشنفکران این کشور همچون روشنفکران عثمانی ابتدا ایدوئولوژی مدرنیسم اسلامی را اتخاذ کردند اما پس از مدتی به سکولاریسم روی آوردند.

سیدجمال‌الدین افغانی (۹۷ـ۱۸۳۹) و شاگرد مصری‌اش محمد عبده (۱۹۰۵ـ۱۸۴۹) مهمترین منادیان مدرنیسم اسلامی در قرن نوزدهم بودند. جمال‌الدین افغانی یك شهروند ایرانی بود که بعدها به جهت این که بتواند در بین مسلمانان سنی به فعالیت بپردازد خود را از مردم افغانستان معرفی کرد. او در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی دانش و مهارت

خاصی داشت. جمال‌الدین سعی داشت تا مسلمانان را از خطر تسلط اروپاییان بر ممالك خود آگاه کند و آن‌ها را به مبارزه علیه پادشاهان مسلمانی که به دخالت‌های بیگانگان مسیحی تن داده‌اند برانگیزد. او در دوران فعالیت سیاسی خود به کشورهای هند، افغانستان، مصر، فرانسه، انگلستان، ایران و نهایتاً امپراتوری عثمانی سفر کرد و در همان‌جا حیاتش خاتمه یافت. سیدجمال که یك دسیسه‌چین پرشور و پرانرژی، یك سخنران روحیه‌بخش و مردی با عقاید و افکار غیرواقع‌بینانه بود زندگی خود را صرف متقاعد کردن پادشاهان مسلمان برای مدرن کردن اسلام نمود. وی همچنین در طول عمر خود جلسات سخنرانی بسیاری را در خصوص الهیات، علوم طبیعی، فلسفه، و عرفان برگزار کرد و در آن‌ها به تشریح آراء و عقاید خود پرداخت. جمال‌الدین در همه‌جا مورد بی‌اعتمادی قرار داشت؛ وی ابتدا مورد استفاده قرار می‌گرفت و سپس توسط سران حکومت طرد می‌گردید. به عبارت دیگر او به همان میزان که مورد اطمینان و مایهٔ امیدواری بود به همان میزان نیز مورد بدگمانی و سوءظن قرار داشت.

هدف اولیهٔ جمال‌الدین برانگیختن مسلمانان علیه قدرت‌های اروپایی بود. او آرمان بازگشت مجدد شکوه و عظمت اسلام را در سر می‌پروراند. وی معتقد بود که مسلمانان برای کسب استقلال خود از اروپاییان باید باهم متحد شوند. جمال‌الدین همچنین همواره بر لزوم فراگیری علوم و فنون مدرن توسط مسلمانان تأکید می‌کرد و اصلاح جوامع فاسد اسلامی را برای بازگشت شکوه و عظمت اسلام ضروری می‌دانست.

جمال‌الدین به علاوه با این استدلال که دین پایه و اساس پیشرفت‌های علمی و فنی و ثبات سیاسی می‌باشد از لزوم انجام اصلاحاتی در اسلام حمایت می‌کرد. او معتقد بود که اساساً اسلام می‌تواند به عنوان اساس و بنیان یك جامعهٔ مدرن ایفای نقش کند. اسلام دین تعقّل و تفکّر می‌باشد؛ از این‌رو قرآن نیز باید بر پایهٔ اصول عقلی تفسیر شود و در هر عصر و زمانی امکان تفسیر مجدد آن و ارائهٔ تفاسیر جدید از آیات قرآنی وجود داشته باشد. جمال‌الدین معتقد بود اسلام همان‌طور که در قرون وسطی پایه و اساس یك جامعهٔ دینی را تشکیل می‌داد در دوران حاضر نیز می‌تواند به عنوان پایه و اساس یك جامعهٔ علمی مدرن قرار گیرد.

وی همچنین همواره اسلام را دینی پویا معرفی می کرد زیرا که معتقد بود این دین دارای رهیافت مسؤولانه و انعطاف‌پذیری نسبت به امور دنیوی می‌باشد. او تسلیم‌پذیری و رخوتی را که بر مسلمانان دورهٔ قرون وسطی حاکم بود به عنوان انحراف از اسلام واقعی تلقی می کرد و دین اسلام را منادی وطن‌پرستی و وطن‌دوستی معرفی می‌نمود. خلاصه این که جمال‌الدین اسلام را به عنوان دین عقلانیت، علم، جنب و جوش و وطن‌پرستی تعریف می کرد و لذا آن را دربر گیرندهٔ کلیهٔ فاکتورهایی می‌دانست که نردبان ترقی اروپاییان بوده‌اند. او معتقد بود اسلام سکوی جهش بسیار خوبی برای رسیدن به یك زندگی عاقلانه، مسؤولانه و مدرن می‌باشد و مسلمانان با توسل به این دین می توانند استقلال و عظمت از دست رفتهٔ خود را بازیابند. او از یك سو مدرنیزه کردن اسلام را ضروری می‌دانست و از سوی دیگر وجود ایمان و اسلام را برای مدرنیته ضروری تلقی می کرد. بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت که مدرنیسم مورد نظر جمال‌الدین شبیه مدرنیسم مورد نظر عثمانیان جوان و مدرسهٔ علیگر هند بود.

مدرنیسم اسلامی در مصر تحت رهبری محمد عبده (شاگرد جمال‌الدین) مسیر و جریان دیگری را طی کرد. عبده در یك خانوادهٔ تحصیلکردهٔ روستایی متولد شد و سپس در الازهر به تحصیل علم پرداخت. او در سال ۱۸۸۱ در شورش اعرابی شرکت کرد، در سال ۱۸۸۲ از مصر تبعید شد، در سال ۱۸۸۸ با بازگشت به مصر به عنوان قاضی مشغول به کار شد، و یك سال بعد یعنی در سال ۱۸۸۹ به عنوان مفتی مصر برگزیده شد و تا سال ۱۹۰۵ در این سمت باقی ماند. او در دوران فعالیت خود به عنوان مفتی سعی کرد تا فقه اسلامی را مدرن و مطابق شرایط روز نماید، و دروس تاریخ دورهٔ مدرن و جغرافیا را نیز در برنامهٔ تحصیلی الازهر بگنجاند. عبده نیز همانند جمال‌الدین از مسلمانان در مقابل اروپاییان حمایت می کرد اما برخلاف جمال‌الدین مهمترین موضوع برای وی مسایل مذهبی بود نه مسایل سیاسی. او همواره از خود می‌پرسید که وقتی مسلمانان ارزش‌های غربی و شیوهٔ زندگی غربی را پذیرفتند اسلام چگونه می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

از این‌رو عبده تصمیم گرفت اسلام را از نو تعریف کند، ضروریات آن را از غیرضروریاتش مشخص کند، و زوائد و تحریفات را از این دین بزداید. او قرآن و حدیث را

به عنوان منابع ارادهٔ الهی معرفی کرد اما تصریح نمود درخصوص مسائلی که در قرآن و حدیث مورد اشاره قرار نگرفته‌اند اساساً باید به عقل و استنباطهای شخصی رجوع کرد. ما برای حل پرسش‌هایی که درخصوص مسائل عبادی برایمان پیش می‌آید باید به قرآن و حدیث رجوع کنیم اما برای یافتن جواب پرسش‌هایی که درخصوص روابط اجتماعی می‌باشند باید به اجتهاد یعنی استنباطهای شخصی مراجعه نماییم؛ زیرا روابط اجتماعی تنها بر دو پایهٔ عقل و اخلاق قرار دارند. درعین حال او معتقد بود اسلام رهنمودهای کلی درخصوص مسائل اجتماعی و سیاسی ارائه داده است اما همین رهنمودها نیز در هر دوره‌ای باید از نو تفسیر شوند.

ریشهٔ افکار و عقاید عبده را می‌توان در جنبش بین‌المللی «اصلاح‌طلبی اسلامی» و «نهضت احیای قرآن و حدیث مصر» جستجو کرد. ظهور و گسترش جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی با انتشار فرقهٔ نقشبندیه در سوریه و دیگر بخش‌های امپراتوری عثمانی، و همچنین شاید بتوان گفت با تجاری شدن اقتصاد مصر ارتباط نزدیکی داشته است. در افکار عبده رد پای جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. در مقابل، افکار و عقاید عبده نیز منجر به برانگیخته شدن جنبشی با نام سلفیه در هلال‌خصیب، شمال آفریقا، و مناطق دوردستی مثل اندونزی شدند.

به هر حال در سال‌های بین شورش اعرابی تا آغاز قرن بیستم روشنفکران مصری تمام تلاش خود را بر روی مدرنیسم اسلامی متمرکز کرده بودند. هدف اصلی این افراد احیای قدرت سیاسی کشور خود بود؛ جمال‌الدین معتقد بود که برای نیل به هدف مذکور همهٔ مسلمانان باید باهم متحد شوند اما عبده بر لزوم انجام اصلاحات آموزشی، حقوقی و معنوی جهت نیل به این هدف تأکید می‌کرد.

در مصر نیز همانند ترکیه مدرنیسم اسلامی جای خود را به ملی‌گرایی غیردینی داد. طبقات زمیندار و بوروکرات خاستگاه ملی‌گرایان مصری را تشکیل می‌دادند. مصطفی کامل (۱۹۰۸-۱۸۷۴)، تحصیلکردهٔ رشتهٔ حقوق در فرانسه، لطفی سید[1]

---

۱. او ابتدا در مدرسه‌ای قرآنی تحصیل کرد اما سپس به تحصیل در رشته حقوق برداخت.

(۱۹۶۳ـ۱۸۷۲)، فرزند یکی از خانواده‌های اشرافی روستایی، و سعد زغلول[1] (۱۹۲۸ـ۱۸۶۰)، فرزند یکی از رؤسای روستایی ازجمله رهبران ایدوئولوژی ملی گرایی در مصر بودند. این ایدوئولوژی شدیداً از سوی روزنامه‌نگاران و نویسندگان یهودی و مسیحی مصر مورد حمایت قرار می گرفت؛ آن‌ها خواهان جامعه‌ای سکولار بودند که در آن همه با هم برابر باشند.

افکار ملی گرایانه با سرعت قابل توجهی در سطح مصر گسترش یافتند. حتی قبل از ورود ایدوئولوژی ملی گرایی به مصر نویسندگان این کشور همواره در نوشته‌های خود از مصر به‌عنوان «وطن» یعنی سرزمین مادریشان یاد می کردند. به‌طور کلی وجود تجانس و همگنی در سطح مصر، در انزوا قرار داشتن این کشور، وجود دولت مرکزی در کلیهٔ اعصار تاریخی این کشور، و وجود ویژگی‌های مشخص و مشترك فرهنگی در بین مردم این کشور ازجمله عواملی بودند که باعث توجه و گرایش سریع مصریان به ملی گرایی و آرمان‌های ملی گرایانه شدند.

در اواخر قرن نوزدهم احساسات ملی گرایانه و وطن‌پرستانهٔ مصریان با ایدهٔ مدرنیزاسیون آمیخته شد. در این زمان نویسندگان ملی گرایی مثل مصطفی کامل ایدهٔ «ملت واحده» را مطرح کردند. مصطفی کامل در تشریح ویژگی‌های این ملت می گفت که ملت واحدهٔ مصر باید شدیداً وطن‌پرست باشد، از سلطهٔ بیگانگان بیزار باشد، به قانون اساسی و حکومت قانونی کشور احترام بگذارد، و از استقرار نظام آموزشی مدرنی شبیه نظام‌های آموزشی غربی در سطح کشور حمایت نماید. لطفی سید نیز در این زمان سعی کرد تا با استفاده از استدلال‌های فلسفی از تشکیل جامعه‌ای سکولار و قانونمند در مصر حمایت کند. او آزادی را به‌عنوان پایه و اساس جامعه معرفی می کرد و می گفت آزادی از سلطهٔ بیگانگان، آزادی از کنترل دولت، و برخوردار بودن شهروندان از حقوق مدنی و سیاسی ازجمله اصول اولیه و اساسی جامعه می‌باشند. او معتقد بود ملی گرایان مصری باید تلاش‌های خود را بر روی دو هدف متمرکز کنند: یکی کسب استقلال مصر و دیگری،

---

۱. سعد ابتدا به تحصیل در زمینهٔ علوم دینی پرداخت اما نهایتاً به ملی گرایی سکولار روی آورد.

استقرار نظام سیاسی و اجتماعی جدیدی در مصر.

جنبش ملی گرایی مصر از تریبون‌های سخنرانی و مطبوعات آغاز شد و با تشکیل «حزب وطنی» به رهبری مصطفی کامل (دههٔ ۱۸۹۰) ماهیت سیاسی به خود گرفت. این حزب و احزاب دیگری که پس از آن بوجود آمدند در سال ۱۹۰۷ قالب و شکل منظمی پیدا کردند. در سال ۱۹۰۶ واقعه‌ای اتفاق افتاد که در نتیجهٔ آن ایدهٔ ملی گرایی از خاستگاه اولیهٔ آن یعنی طبقات متوسط به دانشجویان و توده‌های مردم سرایت کرد. در این سال گروهی از افسران بریتانیایی که درحال شکار کبوتر بودند با مردم محلی درگیر نبردی مسلحانه شدند. در جریان این درگیری یکی از افسران کشته شد. دولت بریتانیا به تلافی این عمل چهار تن از کشاورزان را در ملأ عام اعدام کرد و عدهٔ بسیاری را نیز شلاق زد. به دنبال انجام این اقدام از سوی بریتانیا خشم عموم مردم علیه سلطهٔ این کشور برانگیخته شد و لذا جریان استقلال‌طلبی مردم مصر وارد مرحلهٔ جدیدی گردید.

وقایع و تحولاتی که در طول جنگ جهانی اول رخ دادند استقلال این کشور را مسجّل و حتمی نمودند. اعلان تحت‌الحمایگی این کشور توسط بریتانیا، برقراری حکومت نظامی از سوی بریتانیا در این کشور، استفادهٔ بریتانیا از نیروی کار و امکانات صنعتی این کشور در جنگ، مهاجرت‌های گستردهٔ مردم به قاهره و سخت شدن زندگی برای مردم در اثر جنگ ازجمله پدیده‌هایی بودند که در جریان جنگ جهانی اول ظهور یافتند و باعث راسخ‌تر شدن عزم مصریان در کسب استقلال خود از بریتانیا شدند. از این‌رو در پایان جنگ (در این زمان با توجه به بیانیه‌های ویلسون امید مصریان برای کسب استقلال افزایش یافته بود) هیئتی به رهبری سعد زغلول روانهٔ لندن شد و خواست مردم مصر مبنی بر کسب استقلال کامل را به استحضار مقامات بریتانیایی رساند. از آن پس زغلول تلاش‌های خود را برای کسب استقلال مصر شدت بخشید و طی سه سال کشمکش با دولت بریتانیا (۱۹۲۲ـ۱۹۱۹) بالاخره توانست این دولت را به لغو تحت‌الحمایگی مصر وادار کند. اما درعین حال کشور مصر مستقل اعلان نشد بلکه به عنوان کشوری نیمه مستقل که تحت قیمومت بریتانیا می‌باشد معرفی شد. در این زمان دولت بریتانیا یکی از اخلاف محمدعلی را به عنوان پادشاه مصر اعلان کرد و پارلمانی را برای این کشور تشکیل داد. حکومتی که

بدین ترتیب پدید آمد تنها مسؤول ادارهٔ امور داخلی مصر بود. بنابراین سیاست خارجی، ارتش، منطقهٔ تابعهٔ سودان و رسیدگی قضایی به جرایم خارجیان همچنان تحت کنترل و اختیار بریتانیا باقی ماندند.

بدین ترتیب کشور مصر نیز همانند کشور ترکیه از مادری به نام جنگ جهانی اول زائیده شد و اولین رژیمی که در آن تشکیل گردید رژیمی ملی گرا و سکولار بود. البته مصر برخلاف ترکیه در همان بدو امر به استقلال کامل دست نیافت و چنانچه گفتیم در ابتدا تحت قیمومت بریتانیا قرار گرفت. یکی از علل وجود این تفاوت آن بود که مصر تحت اشغال بریتانیا قرار داشت اما ترکیه مورد اشغال کشور بیگانه‌ای قرار نگرفته بود. علت دیگر نیز ترکیب خاص طبقاتی نخبگان مصر بود. نخبگان ترکیه را عمدتاً نظامیانی تشکیل می‌دادند که از توانایی لازم برای استفاده از پتانسیل سیاسی و نظامی ملت ترکیه برخوردار بودند اما گروه نخبگان مصری متشکل از زمینداران، روزنامه‌نگاران و سیاستمدارانی بودند که تنها قادر به انجام فعالیت‌های سیاسی بودند و توانایی بسیج مردم جهت مبارزهٔ مسلحانه علیه بریتانیا را نداشتند.

در هر حال مصر در حالی تحت وضعیت نیمه مستقل قرار گرفت که کلیهٔ شرایط لازم برای تبدیل شدن به یك کشور ملی مستقل را دارا بود. این کشور هم جمعیت متحد و یکپارچه‌ای داشت و هم در طول تاریخ حکومت‌های متمرکز بسیاری را به خود دیده بود. به علاوه قشر تحصیل کرده‌ای در مصر پدید آمده بود که به حکومت قانون اساسی و لیبرالیسم معتقد بود. با این وجود دولت بریتانیا مانع از استقلال کامل این کشور شد و تنها با تشکیل یك رژیم لیبرال نیمه مستقل در این کشور موافقت کرد. رژیمی که بدین ترتیب پدید آمد وظایف زیر را پیش روی خود می‌دید: کسب استقلال کامل مصر، بهبود سطح زندگی مردم، توسعهٔ اقتصادی و ایجاد یك هویت فرهنگی و ایدوئولوژیك نوین برای کشور. متأسفانه این رژیم در تحقق بیشتر این اهداف ناکام ماند. این رژیم نتوانست مصر را به استقلال کامل برساند، نتوانست این کشور را به سطح خوبی از توسعهٔ اقتصادی برساند و همچنین نتوانست هویت فرهنگی نوینی را برای ملت مصر بوجود بیاورد. از این‌رو در سال ۱۹۵۲ افسران ارتش طی کودتایی رژیم مذکور را سرنگون کردند و سعی کردند تا با تمسك

به جهت گیری‌های سیاسی و ایدوئولوژیك تازه‌ای به اهدافی که رژیم قبلی در متحقق کردن آن‌ها ناکام مانده بود بر سند.

در طی سال ۱۹۲۲ تا سال ۱۹۵۲ کشمکش قدرت سه‌جانبه‌ای بین پادشاه، احزاب سیاسی و دولت بریتانیا وجود داشت. در این دوره بریتانیایی‌ها کنترل ارتش را در دست داشتند و سعی می کردند با استفاده از این اهرم قدرت، دو رقیب دیگر یعنی پادشاه و احزاب سیاسی را از صحنه خارج کنند. درعین حال پادشاه و احزاب سیاسی این دوره هیچگاه علیه بریتانیا با هم متحد نشدند. آن‌ها به جای این که با یکدیگر متحد شوند همواره باهم در جنگ و تضاد بودند و حتی سعی می کردند تا با استفاده از حمایت بریتانیا یکدیگر را از صحنهٔ رقابت حذف کنند.

به‌طور خلاصه وقایع سیاسی که در طی سالهای ۱۹۲۲ تا ۱۹۵۲ در مصر به وقوع پیوستند را می‌توان چنین برشمرد. حزب وفد که با هدف کسب استقلال مصر تشکیل شده بود در انتخابات سال ۱۹۲۴ اکثریت را بدست می‌آورد و لذا دولت قدرتمندی را تشکیل می‌دهد. در این زمان پادشاه با بریتانیا متحد می‌شود و دولت وفد را وادار به کناره‌گیری می کند. سپس پادشاه پارلمان را منحل اعلان می کند و تا زمان برگزاری انتخابات جدید خود قدرت را در دست می‌گیرد. در انتخابات جدید نیز حزب وفد اکثریت را بدست می‌آورد و از این‌رو تلاش پادشاه و بریتانیا برای سرنگون کردن دومین دولت تشکیل شده توسط این حزب مجدداً آغاز می‌شود، اما به نتیجه‌ای نمی‌رسد. نهایتاً در سال ۱۹۴۲ با نزدیك شدن شاه به آلمان و ایتالیا اتحاد دولت بریتانیا با شاه در هم شکسته می‌شود و اتحادی بین بریتانیا و حزب وفد تشکیل می‌شود. در این سال دولت بریتانیا برای تحت فشار قرار دادن پادشاه تانك‌های خود را وارد خیابان‌های قاهره می کند و بدینوسیله هیچ امیدی را برای کسب استقلال مصر باقی نمی گذارد. به‌طور کلی در طی این دورهٔ سی‌ساله (۱۹۵۲ـ۱۹۲۲) دولت بریتانیا به هیچ‌وجه مایل به تخلیهٔ کامل مصر و اعطای استقلال کامل به این کشور نبود؛ دستگاه سلطنتی مصر نیز شدیداً با خروج نیروهای بریتانیا از مصر مخالفت می‌ورزید زیرا این نیروها را ضامن بقای خود می‌دید.

با این وجود در سال ۱۹۳۶ پیمانی بین دولت بریتانیا و دولت مصر به امضاء رسید که براساس آن کشور مصر تا حدودی از استقلال برخوردار شد. براساس پیمان مذکور اتحاد نظامی بیست ساله‌ای بین مصر و بریتانیا برقرار شد و مقرر گردید که نیروهای بریتانیا از کل قلمرو مصر بجز کانال سوئز خارج شوند. همچنین براساس این پیمان مقرر شد که در صورت حملهٔ کشور ثالثی به مصر دولت بریتانیا موظف به دفاع از قلمرو مصر باشد و در صورت حملهٔ کشور ثالثی به سودان دولتین مصر و بریتانیا باید به دفاع از خاك این منطقه بپردازند. براساس این پیمان همچنین امتیازات حقوقی بیگانگان در خاك مصر لغو گردیدند و به کشور مصر پیشنهاد شد که به عنوان کشوری مستقل به جامعهٔ ملل بپیوندد. به هرحال با انعقاد پیمان مذکور حاکمیت داخلی رژیم مصر افزایش یافت اما بریتانیا همچنان به عنوان قدرت نظامی برتر در این کشور باقی ماند. با آغاز جنگ جهانی دوم نیز عزم بریتانیا مبنی بر ماندن در مصر راسختر گردید. بعد از جنگ مذاکراتی بین دولت بریتانیا و دولت مصر درخصوص چگونگی ادارهٔ سودان آغاز شد. این مذاکرات نهایتاً با شکست مواجه شد و لذا به دنبال آن دولت مصر در سال ۱۹۵۰ پیمان منعقده در سال ۱۹۳۶ و «قرارداد سودان» (۱۸۹۹) را ملغی اعلان کرد. دولت مصر پس از انجام این عمل همچنین جنگی چریکی را علیه نیروهای انگلیسی مستقر در کانال سوئز آغاز کرد. این جنگ منجر به بروز ناآرامی‌های داخلی و نهایتاً کودتای ژوئیه ۱۹۵۲ گردید. کودتای ژوئیهٔ ۱۹۵۲ به عمر رژیم سلطنتی و نظام پارلمانی مصر پایان داد و رژیم جدیدی را سر کار آورد. نیروهای بریتانیا نیز نهایتاً در سال ۱۹۵۶ کانال سوئز را ترك کردند.

رژیم لیبرالی که با کودتای ژوئیهٔ ۱۹۵۲ سقوط کرد در طول دوران حیات خود با مشکلات اقتصادی بسیاری روبه‌رو گردید. در دههٔ ۱۹۳۰ به دلیل رشد سریع جمعیت مصر و کاهش تقاضای جهانی برای کتان سطح زندگی در این کشور پایین آمد. به‌علاوه در اواخر دههٔ ۱۹۲۰، در طول دههٔ ۱۹۳۰، و در جریان جنگ جهانی دوم سطح تولید سرانهٔ مواد غذایی به زیر سطح تولید سرانهٔ این مواد در سال ۱۸۸۶ رسید. با این حال رژیم مذکور به موفقیت‌هایی در زمینهٔ توسعهٔ صنایع مصرفی دست پیدا کرد؛ در دوران حیات این رژیم صنایع تولید منسوجات، سیمان، کاغذ، شکر، و غیره گسترش خوبی یافتند. همچنین رژیم

مذکور «بانک مصر» را تأسیس نمود تا به رقابت با کمپانی‌های خارجی در مصر بپردازد و زمینه‌را برای خارج کردن اقتصاد مصر از دست بیگانگان فراهم آورد. به‌طور کلی در جریان دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ دولت مصر تلاش‌های بسیاری را برای خارج کردن اقتصاد این کشور از کنترل بیگانگان انجام داد.

با این وجود تنها بخش کوچکی از جمعیت مصر از پیشرفت‌های اقتصادی این کشور در طی سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۵۲ سود بردند. در طی این سال‌ها سطح زندگی تجار، کارگران تخصصی، و بروکرات‌ها بالا رفت اما سطح زندگی دیگر اقشار که اکثریت جامعه‌را تشکیل می‌دادند افت کرد. رژیم لیبرال این دوره با وجود این که در نتیجهٔ شورش‌های کشاورزان بوجود آمده بود همواره از منافع زمینداران، بورژواها، و صاحبان صنایع حمایت می‌کرد.

در دورهٔ حاکمیت رژیم مذکور همچنین تضادهای عمیقی در هویت فرهنگی و سیاسی مصر پدید آمد. در دههٔ ۱۹۲۰ رهبران سیاسی و فکری مصر صراحتاً از سکولاریسم و مدرنیسم حمایت می‌کردند. بسیاری از روشنفکران مصری در این دهه معتقد به اصول لیبرالیستی و ملی‌گرایانه بودند. علی عبدالرازق یکی از این افراد بود که اسلام را تنها دینی برای آخرت می‌خواند و به هیچ‌وجه آن را برای تنظیم امور دنیوی مناسب نمی‌دانست. نویسندگان سکولار این دهه در آثار خود مکرراً به ذکر تاریخ دورهٔ فراعنه می‌پرداختند و بدینوسیله سعی می‌کردند تاریخ دوران اسلامی را در اذهان مردم به فراموشی بسپارند. آن‌ها به علاوه در آثار خود عرف مصر را مورد حمله قرار می‌دادند، اصول اخلاقی اسلامی را به تمسخر می‌گرفتند، و به ترویج و دفاع از ارزش‌های انسانی غربی می‌پرداختند.

درحالی که حاکمان ترکیه توانستند برنامه‌ای را برای مدرن کردن فرهنگ کشور خود ارائه و اجرا نمایند رهبران مصر هیچگاه موفق به انجام چنین کاری نشدند. رهبران مصری فاقد قدرت کامل سیاسی بودند و هیچگاه نتوانستند به اتحادی پایدار دست یابند. به‌علاوه این افراد برخلاف نخبگان ترکیه به تدریج از اروپا و آرمان‌های اروپایی دلزده و ناامید شدند. جنگ جهانی اول، بروز کشمکش‌های سیاسی در طی سال‌های این جنگ، رکود اقتصادی، و نهایتاً جنگ جهانی دوم دست به دست هم داده باعث نمایان شدن نقایص نظام

مشروطه و مشخص شدن چهرهٔ واقعی قدرت‌های اروپایی در نزد نخبگان مصری شدند. به علاوه عدم موفقیت رژیم لیبرال حاکم در کسب استقلال کامل مصر و حل مشکلات سیاسی و اقتصادی این کشور نخبگان مصری را بر این باور رساند که نظام پارلمانی و لیبرال در مصر کارآیی چندانی ندارد.

با این حال مهمترین دلیل رویگردانی نخبگان مصری از سکولاریسم و غربگرایی توجه دوبارهٔ مردم به اسلام و اصول اسلامی بود. در دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ ما شاهد احیای دوبارهٔ اسلام در مصر می‌باشیم. البته جالب توجه است که علما و انجمن‌های صوفیگری در این امر نقش چندانی نداشتند بلکه احیای اسلام در طول این دو دهه عمدتاً نتیجهٔ فعالیت‌های نسل جدیدی از مبلغان و معلمان اسلامی بود که در قالب انجمن‌هایی با نام «انجمن‌های جوانان» فعالیت می‌کردند. این افراد تلاش نمودند تا اصول اخلاقی اسلام را به مردم بیاموزند، روابط برادرانه بین مسلمانان را تقویت کنند، و حاکمیت مجدد اسلام بر زندگی اجتماعی را برقرار نمایند. برخی از گروه‌های حامی این افراد عبارت بودند از: تحصیلکردگان مدارس سنتی اسلامی، افرادی که از اشغال مصر توسط بیگانگان متضرر شده بودند، افرادی که در اثر پیاده شدن نظام آموزشی غربی در کشور موقعیت شغلی و اقتصادی خود را از دست داده بودند، افرادی که با برقراری نظمی جدید در جامعه موقعیت اجتماعی خود را از دست داده بودند، و بالاخره افرادی که از سلطهٔ زمینداران غربزده بر خود و کشورشان ناراضی بودند.

مهمترین جنبش اسلامی و اصلاح طلب این دوره (دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰) جنبش اخوان‌المسلمین بود که در سال ۱۹۲۸ توسط حسن‌البنا تأسیس گردید. حسن‌البنا خواستار رعایت و اجرای اصول اسلامی و بازگشت به قرآن و اسلام بود. جنبش اخوان‌المسلمین در قالب هسته‌های متعددی سازماندهی شده بود. هریك از این هسته‌ها دارای مساجد، مدارس، کلنیك‌ها و حتی شرکت‌های اقتصادی ویژه‌ای بودند که تنها اعضای همان هسته مجاز به استفاده از آن‌ها بودند. جنبش مذکور در دههٔ ۱۹۳۰ با تشکیل هسته‌های شبه‌نظامی و چریکی قدم به عرصهٔ سیاست گذاشت. دفاع از شورش اعراب در فلسطین (۱۹۳۹ـ۱۹۳۶) یکی از فعالیت‌های سیاسی این جنبش در خارج از کشور بود.

در داخل مصر نیز این جنبش با دیگر جنبش‌های اسلامی متحد گردیده، علیه سلطهٔ بریتانیا و رژیم فاسد حاکم بر مصر به فعالیت برخاست. این جنبش همچنین چریك‌هایی را برای جنگ با نیروهای بریتانیا در کانال سوئز اعزام کرد و در مخالفت با سلطهٔ بریتانیا تظاهرات‌ها و اعتصاب‌های بسیاری را سازمان داد. جنبش مذکور به سرعت در سطح مصر مورد توجه واقع شد به‌طوری که تا سال ۴۹ـ۱۹۴۸ توانست رهبری توده‌ها را در مخالفت با سلطهٔ بریتانیا و رژیم حاکم مصر در دست بگیرد. جنبش اخوان‌المسلمین از تشکیل حکومتی اسلامی بر پایهٔ نظرات علما حمایت می‌نمود و معتقد بود که چنین حکومتی باید نسبت به اجرای قوانین شریعت توجه خاصی داشته باشد و در بخش اقتصادی آمیزه‌ای از اصول اسلامی و اصول سوسیالیستی را به اجرا بگذارد. جنبش مذکور همچنین برای متون مهم دینی اهمیت و ارزش خاصی قائل بود، بر لزوم قرار دادن هویت اجتماعی و سیاسی مصر بر پایهٔ اصول اسلامی تأکید می‌کرد، و در عین حال خواستار هماهنگ کردن تعالیم اسلام با نیازهای یك جامعهٔ مدرن بود. این جنبش به‌علاوه از ضرورت انجام اصلاحات در امور اخلاقی، گسترش آموزش در سطح جامعه، و اجرای پروژه‌های مهم اقتصادی سخن می‌راند. در نگاه کلی جنبش اخوان‌المسلمین اسلام را قادر به ادارهٔ جوامع مدرن بشری می‌دانست و این دین را جایگزین مناسبی برای ایدوئولوژی لیبرالیسم یا کمونیسم تلقی می‌کرد.

نخبگان سکولار مصر در مواجهه با اقبال گستردهٔ مردم به سوی اسلام در مواضع خود جرح و تعدیل‌هایی انجام دادند. یکی از این افراد محمد هیکل بود که با نگارش کتابی به نام «زندگینامهٔ پیامبر» و همچنین با ایراد سخنان کوبنده علیه روح مادی گرایی حاکم بر فرهنگ غربی تلاش نمود تا سکولاریسم را سازگار با اسلام جلوه دهد. او و دیگر سکولاریست‌ها در طی دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ چارچوبی اسلامی را برای افکار و عقاید خود پذیرفتند و سعی کردند بین اسلام و مدرنیته نوعی هماهنگی و سازگاری برقرار کنند. با این همه در طی دو دههٔ فوق همچنان ابتکار عمل در دست اسلام گرایان باقی ماند و سکولاریست‌ها در جریان این سال‌ها به موفقیت چندانی در جلب حمایت توده‌ها نائل نشدند. درواقع تلاش‌های آن‌ها برای حفظ و گسترش سکولاریسم در طی این دو دهه

بیشتر به گسترش اسلامگرایی منجر شد تا گسترش سکولاریسم. شاید این بدان دلیل است که در مصر برخلاف ترکیه نخبگان سیاسی تأثیر چندانی در شکل گیری هویت فرهنگی جامعه نداشته‌اند.

جنگ جهانی دوم و پیامدهای بعدی آن رژیم مصر را با وضعیتی بحرانی مواجه کردند. این جنگ باعث افزایش نارضایتی مردم از سلطهٔ بریتانیا و افزایش نارسایی‌های اقتصادی در مصر گردید. در اثر این جنگ قیمت کتان کاهش قابل توجهی یافت، وضع مالی مردم بدتر شد، و مهاجرت روستائیان به قاهره برای یافتن کار افزایش یافت. گسترش فساد مالی در سطح دستگاه حکومتی را نیز می توان یکی دیگر از تبعات این جنگ به حساب آورد. بسیاری از صاحب‌نظران ناتوانی دولت مصر در جلوگیری از تشکیل کشور اسرائیل و شکست ارتش مصر در جنگ سال ۱۹۴۸ را ناشی از وجود همین آفت در دستگاه حکومتی مصر می‌دانند. سوء مدیریت مقامات مصری و اختلاس‌های مسؤولان در تأمین تجهیزات نظامی این کشور از جمله دلایل شکست ارتش این کشور در جنگ سال ۱۹۴۸ می‌باشند. نیروهای مصری که در این جنگ شرکت کرده بودند شدیداً از شکست خود عصبانی بودند و دولت را مسؤول آن می‌دانستند.

پس از این شکست چنین به نظر می‌رسید که اخوان‌المسلمین قدرت را در دست خواهند گرفت. اما در این زمان گروه دیگری پا به عرصهٔ عمل گذاشت و با پیشدستی کردن بر اخوان‌المسلمین توانست قدرت را در دست بگیرد. این گروه از دانشجویان، افسران آموزش دیدهٔ ارتش، فرزندان زمینداران کوچك، تجار، و فروشندگانی که هیچ نفعی در رژیم حاکم نداشتند متشکل می‌شد. گروه مذکور که از ناتوانی ارتش در شکست دادن نیروهای بریتانیا بسیار متعجب بود و فساد مالی دستگاه حاکمه را یکی از عوامل اصلی شکست ارتش مصر در جنگ سال ۱۹۴۸ می‌دانست تصمیم به کودتا گرفت. از این‌رو در سال ۱۹۵۲ گروهی از افسران درجه دوم نظامی موسوم به «افسران آزاد» تحت رهبری محمد نجیب، جمال عبدالناصر، و انورسادات دست به کودتا زدند و بدین ترتیب به عمر رژیم پارلمانی حاکم خاتمه دادند. با انجام این کودتا کشمکش سه‌جانبهٔ قدرت بین نخبگان لیبرال و سکولار، اصلاح طلبان اسلامی، و افسران آموزش دیده و نوپای نظامی پایان یافت و تا

حدودی ثبات بر جامعهٔ مصر برقرار شد. رژیم افسران آزاد نیز همچون رژیم قبلی برای نیل به توسعه ایدوئولوژی ملی گرایی و سکولاریسم را انتخاب کرد؛ با این تفاوت که این رژیم سعی کرد تا از طریق راه‌ها و روش‌های تازه‌ای کشور مصر را به توسعه برساند.

رژیم مذکور که در سال ۱۹۵۲ بنیان نهاده شد کشور مصر را در جریان و مسیر جدیدی قرار داد که تا حال حاضر نیز کمابیش تداوم یافته است. توسط این رژیم نظام مشروطهٔ سلطنتی ملغی اعلان شد و نظام جمهوری (البته تك‌حزبی) جایگزین آن گردید. رژیم مذکور همچنین نخبگان کهنه کار سیاسی را که عمدتاً از طبقهٔ زمینداران بودند از فعالیت در صحنهٔ سیاست منع کرد و گروه نخبهٔ جدیدی متشکل از افسران ارتش و بوروکرات‌های برخاسته از طبقات متوسط را پدید آورد. در بعد ایدوئولوژیك نیز این رژیم به جای لیبرالیسم به سوسیالیسم، به جای همگرایی با غرب به واگرایی از غرب، و به جای ملی گرایی به پان- عربیسم روی آورد.

تحولات بین‌المللی دههٔ ۱۹۵۰ در تعیین جهت توسعهٔ مصر نقش مؤثری داشت. ناصر در این دهه در حالی پا به عرصهٔ وجود گذاشت که به هیچ‌وجه تصویر واضحی از آیندهٔ رژیم خود در پیش رو نداشت. موضعگیری‌های وی در طی این دهه همه پاسخی در برابر تحولات بین‌المللی و مشکلات داخلی بودند. در نتیجهٔ سیاست‌های او در دههٔ ۱۹۵۰ کشور مصر به منادی استقلال‌طلبی در جهان سوم، منادی بی‌طرفی در جنگ سرد، و رهبر کشورهای عربی در مبارزه با امپریالیسم و صهیونیسم تبدیل شد. در سال ۱۹۵۵ رژیم ناصر از پذیرش عضویت در پیمان بغداد سر باز زد و در عوض برای دریافت تضمین‌های امنیتی با شوروی وارد مذاکره شد؛ در این سال همچنین معامله‌ای تسلیحاتی بین مصر و چك‌اسلواکی منعقد گردید. در پاسخ به این تحولات جان فاستر دالس، وزیر امور خارجهٔ آمریکا، در مارس ۱۹۵۶ وعده‌های خود مبنی بر تأمین بودجهٔ لازم برای احداث سد اسوان را پس گرفت. واکنش ناصر در برابر این عمل چیزی بجز اشغال کانال سوئز و ملی کردن آن نبود. از این‌رو در اکتبر همین سال سه کشور بریتانیا، فرانسه و اسرائیل برای در دست گرفتن کنترل مجدد کانال سوئز حملهٔ مشترکی را به مصر آغاز کردند. این حمله با مخالفت شوروی و آمریکا مواجه شد و لذا تحت فشار این دو کشور

نیروهای مهاجم به کشورهایشان بازگردانده شدند.

ملی کردن کانال سوئز، اتخاذ بی‌طرفی در جنگ سرد، مخالفت با ایالات متحده و بریتانیا، انعقاد معاملهٔ تسلیحاتی با چك‌اسلواکی، و پیروز بیرون آمدن از تهاجم مشترك بریتانیا ـ فرانسه ـ اسرائیل همه دست به دست هم دادند و باعث گردیدند که ناصر به رهبر بلامنازع جهان عرب تبدیل شود. عرب‌های سوریه، اردن، عراق، لبنان و فلسطین او را رهبر شایسته‌ای برای مبارزه علیه اسرائیل دیدند و برای پیشبرد آرمان‌های ناصر اقدام به تأسیس احزاب متعددی در کشورهای خود نمودند. در سال ۱۹۵۸ نیز اتحادیه‌ای متشکل از دو کشور مصر و سوریه تشکیل گردید تا با پیوستن دیگر کشورهای عربی به آن دولت عربی واحدی در سطح جهان پدید آید. البته این اتحادیه در سال ۱۹۶۱ عمدتاً به دلیل رفتار سلطه‌گرانهٔ مصر بر سوریه از هم پاشیده شد و امید ناصر برای ایجاد یك کشور واحد عربی نقش بر آب شد. به‌علاوه در سال ۱۹۶۷ با شکست ارتش مصر از اسرائیل اعتبار ناصر نزد سردمداران کشورهای عربی از بین رفت، بحث ناکارآمد بودن رژیم‌های سکولار مجدداً در بین محافل مصری مورد توجه قرار گرفت، و جنبش‌ها و نهضت‌های اسلامی در این کشور حیات دوباره‌ای یافتند. پس از درگذشت ناصر خلفش انورسادات مبارزهٔ مقدس برای آزادسازی فلسطین را کنار گذاشت و با هدف جلب حمایت‌های اقتصادی و سیاسی ایالات متحده و عربستان سعودی به جرگهٔ بلوك غرب پیوست. این تغییر جهت درواقع حاکی از باز شدن آغوش مجدد مصر به سوی فرهنگ غربی بود. سادات با اتخاذ این سیاست نشان داد که همچون سیاستمداران اوایل قرن بیستم مصر درصدد است تا این کشور را به کشوری غربی تبدیل کند.

به‌طور کلی در رژیم افسران آزاد رئیس‌جمهور همه‌کارهٔ مملکت به شمار می‌آید. قدرت او بر سه پایهٔ ارتش، دستگاه بوروکراسی، و استعدادها و توانایی‌های شخصی وی قرار دارد. برقراری نظام تك‌حزبی مهمترین ابتکار سیاسی این رژیم می‌باشد. افسران آزاد معتقد بودند که نظام تك‌حزبی بهترین راه برای جلب مشارکت سیاسی و همکاری اقتصادی مردم جهت توسعهٔ کشور می‌باشد. «اجتماع برای آزادی» اولین حزب سیاسی بود که در سال ۱۹۵۲ توسط افسران آزاد تشکیل گردید. این حزب در سال ۱۹۵۵ منحل اعلان شد

و حزب دیگری با نام «اتحادیهٔ ملی» جایگزین آن گردید. در سال ۱۹۶۲ نیز اتحادیهٔ ملی منحل شد و حزب جدیدی با نام «اتحادیهٔ سوسیالیست عرب» جای آن را گرفت. اتحادیهٔ سوسیالیست عرب تشکیلات خود را در سراسر مصر گسترش داد و تلاش نمود تا بر جریان ادارهٔ شهرها تأثیر بگذارد، نیروهای لازم برای حزب و دستگاه حکومت را تربیت کند، و ایده‌های سوسیالیستی خود را در بین کشاورزان و کارگران ترویج نماید. در سال ۱۹۶۵ علی صبری این حزب را از نو سازماندهی کرد تا نقش آموزشی آن را افزایش دهد و بر میزان نقش آن در ادارهٔ امور محلی بیفزاید. حزب مذکور هنگامی که سادات به قدرت رسید در تنگنا قرار گرفت و تا حدود زیادی اهمیت سیاسی خود را از دست داد. به‌طور کلی در خصوص نظام تك‌حزبی رژیم افسران آزاد می توان گفت که این نظام اگرچه در بسیج توده‌ها و آشنا شدن حکومت با نیازهای جامعه نقش مهمی را ایفا می کند اما تأثیر چندانی در ایجاد توازن قوا بین مقامات حکومتی ندارد.

رژیم افسران آزاد از اواخر دههٔ ۱۹۵۰ تلاش نمود تا اقتصادی سوسیالیستی را در مصر بنیان نهد. این رژیم معتقد بود که تنها با برقراری اقتصادی سوسیالیستی می توان مشکلات اقتصادی مصر را برطرف کرد. مهمترین مشکل اقتصادی که گریبانگیر مصر بود و رژیم افسران آزاد سعی در برطرف کردن آن داشت تنزل پیوستهٔ سطح زندگی مردم بود. در طی سال‌های ۱۸۸۲ تا ۱۹۶۰ جمعیت مصر از ۶/۸ میلیون نفر به ۲۶ میلیون نفر افزایش یافته بود. این درحالی بود که زمین‌های زیر کشت در همین دوره از ۵/۷ میلیون آکر تنها به ۱۰/۲ میلیون آکر افزایش یافته بود. رژیم مذکور به خوبی دریافته بود که نمی تواند تولیدات کشاورزی را همپای رشد جمعیت افزایش دهد از این‌رو سعی کرد تا از طریق گسترش صنعت در کشور این کمبود را جبران کند.

سیاست صنعتی کردن کشور مصر برای اولین بار توسط ناصر (در دههٔ ۱۹۵۰) ارائه گردید. وی در نظر داشت تا بودجهٔ لازم برای این کار را از فروش مازاد تولیدات کشاورزی و افزایش بهره‌وری در این بخش تأمین کند؛ اولین اقدام وی برای اجرای این سیاست نابود کردن نخبگان سیاسی پیشین بود. وی حزب وفد را متلاشی کرد، اخوان‌المسلمین را سرکوب کرد، و با وضع قوانینی جهت انجام اصلاحات ارضی در سال‌های ۱۹۵۳، ۱۹۶۱ و

۱۹۶۹ صدمات مالی بسیاری به اشراف زمیندار وارد کرد. به دنبال وضع این قوانین دولت ناصر اقدام به تقسیم‌زمین‌های بزرگ و توزیع آن‌ها در بین کارگران فاقد زمین کرد. تشکیل تعاونی‌های بزرگ کشاورزی و واگذاری وام، کود، و بذر مرغوب در اختیار کشاورزان از دیگر اقدامات دولت مذکور بود.

ناصر همچنین فعالیت‌های عمرانی بسیاری را در روستاها انجام داد که ساخت مدارس، درمانگاه‌ها، و جاده‌ها از آن جمله بودند. با این حال ناصر قاطعیت چندانی از خود در اجرای سیاست‌های کشاورزیش نشان نداد. وی در دهۀ ۱۹۵۰ برنامه‌ای را برای احیای زمین‌های استان تحریر آغاز نمود که با موفقیت نسبی همراه بود. وی برای توزیع زمین‌هایی که در نتیجۀ اجرای این برنامه آباد شده بودند دو راه در پیش رو داشت. یکی این که این زمین‌ها را بین کشاورزان فاقد زمین توزیع کند و دیگر این که به تقلید از شوروی مزارع دولتی بزرگی را از این زمین‌ها بوجود بیاورد. وزیر کشاورزی، سیّد مارئی، از راه اول حمایت می‌کرد و در مقابل، افسرانی که در فرآیند توسعۀ استان دخالت داشتند خواستار اتخاذ شیوۀ دوم بودند. ناصر به جای این که تنها به خواستۀ یکی از طرفین جامۀ عمل بپوشاند سعی کرد تا هر دو طرف را از خود راضی نگه دارد. این سیاست دوگانه و سیاست‌های دیگری از این قبیل باعث بروز ناهماهنگی در بخش کشاورزی مصر شدند.

سیاست صنعتی کشور نیز توسط رژیم افسران آزاد پیاپی تغییر می‌کرد. در جریان سال‌های ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۶ این رژیم از مشارکت بخش خصوصی در زمینۀ صنعت و کشاورزی حمایت می‌کرد و در عین حال با تشکیل شرکت‌های بزرگ کشاورزی و صنعتی شدیداً مخالفت می‌ورزید. این طرز برخورد دوگانه و عدم وجود سرمایه و تخصص کافی مانع از تبدیل شدن صنایع مصرفی مصر به صنایع سرمایه‌ای شدند. از سال ۱۹۵۶ به بعد دولت مصر به این باور رسید که سیاست اقتصاد آزادش شکست خورده است و ضروری است تا حدودی اقتصاد را تحت کنترل خود قرار دهد. بدین ترتیب در طی سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۰ دولت افسران آزاد کنترل بانک‌های مهم را در دست گرفت، اموال بریتانیایی‌ها، فرانسویان، و یهودیان را مصادره نمود، و طرح‌هایی را برای انجام اصلاحات کشاورزی و ساخت سد اسوان تهیه نمود. پس از آن یعنی در جریان سال‌های ۱۹۶۰ و

۱۹۶۱ صنایع مهم و بانک‌ها ملی اعلان شدند، کنترل مستقیم دولت بر بخش‌های مهم اقتصادی - بانکداری، بیمه، تجارت خارجی، حمل و نقل، ساختمان سازی، نساجی، و غیره - برقرار شد، و اموال بورژواهای خارجی و داخلی مصادره گردید. به طور کلی در طی این دو سال اقتصاد مصر به اقتصادی صرفاً ملی تبدیل شد و تنها تجارت خرده‌ای و ساختمان سازی در اختیار بخش خصوصی باقی ماندند.

امید بر آن بود که اقتصاد سوسیالیستی با رهاندن مصر از سلطهٔ اقتصادی بیگانگان، ایجاد فرصت‌های شغلی تازه، افزایش سطح تولید، و افزایش صادرات، این کشور را بیش از پیش به سوی توسعه رهنمون شود. تا سال ۱۹۶۵، ۴۵ درصد تولید، ۴۵ درصد پس‌اندازها، و ۹۰ درصد تشکیلات صنعتی در اختیار دولت قرار گرفته بود. با این حال روند رو به ضعف اقتصاد هنوز ادامه داشت. برنامه‌های غیرواقع‌بینانه، بی‌لیاقتی، و فساد مالی از جمله عوامل عدم موفقیت اقتصاد سوسیالیستی بودند. نهایتاً هزینه‌های بالای دفاعی و جنگ ۱۹۶۷ اقتصاد سوسیالیستی مصر را درهم شکستند و ضرورت اتخاذ جهت گیری جدیدی را به ظهور رساندند.

از این رو بود که در دههٔ ۱۹۷۰ انور سادات نظام اقتصادی سوسیالیستی را کنار گذاشت و نظام اقتصادی جدیدی را بنیان نهاد که تلفیقی از دو نظام سوسیالیستی و سرمایه‌داری بود. او بخش خصوصی مصر را به سرمایه گذاری تشویق نمود و به دنبال برقراری اتحاد با ایالات متحده و دولت‌های محافظه کار عربی سیاست درهای باز (موسوم به انفتاح) را در پیش گرفت. سیاست انفتاح تا حد زیادی سطح سرمایه گذاری در مصر را افزایش داد اما به هیچ وجه نتوانست این کشور را از وابستگی به درآمدهای حاصل از فروش نفت، گردشگری، کانال سوئز، و صدور کارگر به خارج برهاند. به علاوه با اتخاذ این سیاست دیون خارجی مصر به طور قابل ملاحظه‌ای افزایش پیدا کرد.

در بخش کشاورزی سیاست سادات این بود که منافع کلیهٔ گروه‌های درگیر را تأمین کند. از این رو وی بخشی از زمین‌های تحت اختیار دولت را به سندیکای مهندسان کشاورزی واگذار کرد، بخشی از این زمین‌ها را بین کشاورزانی که در تعاونی‌های کشاورزی ثبت نام کرده بودند توزیع کرد، و مابقی آن‌ها را به مزایده گذاشت. با این وجود

باید گفت که در دوران وی نیز تسلط دولت بر بخش اقتصادی حفظ شد و لذا این بخش همچنان در برابر تحولات سیاسی آسیب‌پذیر باقی ماند.

به طور کلی اقتصاد سوسیالیستی ناصر و سیاست‌های نیمه سوسیالیستی سادات باعث توزیع مجدد قدرت در سطح مصر گردیدند. در اثر سیاست‌های اقتصادی این دو فرد نخبگان زمیندار پیشین از بین رفتند و نسل جدیدی از افسران ارتش، بوروکرات‌ها، و تکنوکرات‌ها جایگزین آن‌ها شدند. سیاست «انفتاح» (دهۀ ۱۹۷۰) همچنین بانکداران و کمپانی‌های خارجی را به سرمایه‌گذاری در مصر ترغیب کرد و باعث پدید آمدن نخبگان جدیدی در بخش صادرات ـ واردات، مقاطعه‌کاری، و سفته‌بازی گردید.

ناصر و سادات هیچگاه خود را غرق در سوسیالیسم نکردند؛ ریشه‌دار بودن اسلام در مصر مهمترین علت این امر بود. در دوران حکومت ناصر و سادات حدود نود درصد جمعیت مصر را مسلمانان تشکیل می‌دادند. این دو رئیس جمهور تلاش بسیاری را برای کنترل امور مذهبی و سرکوب گروه‌های اسلامگرا انجام دادند. به فرمان آن‌ها گروه‌هایی مثل اخوان المسلمین غیرقانونی اعلان شدند و دیگر نهادهای مذهبی خودمختاری خود را از دست دادند. در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۳ نیز زمین‌های وقفی تحت ادارۀ دولت قرار گرفتند و مساجد خصوصی نیز تحت کنترل وزارتخانه‌های دولتی قرار داده شدند. به علاوه در سال ۱۹۶۱ الازهر به دانشگاهی دولتی تبدیل شد و در برنامه‌های درسی آن اصلاحاتی انجام گرفت. به طور کلی ناصر و سادات سعی کردند امور مذهبی را تحت کنترل خود در آورند، از علما برای جلب حمایت‌های مردمی استفاده کنند، و اسلام را با برنامه‌های ملی و سوسیالیستی خود سازگار و هماهنگ جلوه دهند. اما آن‌ها چندان در این راه موفق نبودند و حتی در دهۀ ۱۹۷۰ موج جدیدی از اسلامگرایی در این کشور پدید آمد. احیای اسلام در دهۀ ۱۹۷۰ معلول عوامل چندی بود. اول این که اسلام جایگاه عمیق و مستحکمی در بین توده‌ها داشت. دوم این که در حالی که علما و تشکیلات رسمی اسلامی تحت کنترل دولت قرار داشتند مبلغان و معلمان مستقل فارغ از کنترل دولت بودند و به طور آزادانه در بین مردم فعالیت می کردند و نهایتاً این که شکست در جنگ ۱۹۶۷، ناتوانی از حل مسألۀ فلسطین، و ناتوانی در توسعۀ اقتصادی کشور منجر به محکومیت سیاست‌های سوسیالیستی دولت و

لذا توجه دوباره به اسلام شدند.

به دنبال احیای اسلام در دههٔ ۱۹۷۰ گروه‌های اسلامگرای متعددی در این دهه پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. این گروه‌ها به طور کلی دارای تفکرات و عقاید اسلامی و اجتماعی مشابهی بودند. آن‌ها معتقد بودند قرآن و سنت باید مبنای رفتار شخصی هر مسلمان باشد و قواعد شریعت باید دقیقاً رعایت شوند. در خصوص زنان نیز این گروه‌ها معتقد بودند که نقش اولیه و اصلی زنان مراقبت از خانواده می‌باشد. این گروه‌ها از ذکر مواضع ایدوئولوژیك خود در بخش اقتصادی خودداری می کردند اما همواره تأکید داشتند که دولت باید شکاف بین اغنیا و فقرا را به حداقل برساند. از نظر آن‌ها عدالت اجتماعی مهمتر از توسعهٔ اقتصادی بود. به طور خلاصه این گروه‌ها معتقد بودند جامعهٔ مصر توسط ارزش‌های سکولار به تباهی کشیده شده است و تنها با بازگشت به اصول اسلامی می توان اخلاق، رفاه اقتصادی، و استقلال سیاسی را به این جامعه باز گرداند.

در دههٔ ۱۹۷۰ گروه‌های اسلامگرای تندرویی هم وجود داشتند که نظریهٔ مبارزهٔ مستقیم با حکومت را در پیش گرفته بودند. این گروه‌ها تحت تأثیر تعالیم سیدقطب (وفات ۱۹۶۶)، مؤلف کتاب «نشانه‌های جاده»[1] قرار داشتند. سیدقطب در کتاب خود حاکمیت را از آن خدا می‌داند و قدرت همهٔ انسان‌ها را ناشی از قدرت وی معرفی می کند. وی جوامع انسانی را به دو دسته تقسیم می کند: جوامع اسلامی و جوامع جاهلی. بنابر نظر وی در این کتاب جامعهٔ مصر به یك جامعهٔ جاهلی تبدیل شده است و لذا بر مسلمانان خوب این کشور فرض است که دست به هجرت زده، مسلمانان بد را تکفیر کنند، اقدام به جهاد نمایند، و در جهت اسلامی کردن دوبارهٔ مصر تلاش کنند. گروه جماعت المسلمین موسوم به التکفیر والهجره یکی از این گروه‌های تندرو بود. این گروه که تحت رهبری شکری مصطفی قرار داشت به تبعیت از سیدقطب هر گونه خط مشی اصلاح طلبانه و آشتی جویانه را رد می کرد و جامعهٔ جاهلی سادات را شدیداً به باد انتقاد می گرفت. اعضای این گروه از رفتن به مساجدی که تحت ادارهٔ دولت قرار داشتند خودداری می نمودند و از همکاری با

1. Signs of the Road.

نهادهای مصری امتناع می کردند.

این گروه و گروه‌های مشابه تلاش نمودند تا از طریق ترور رهبران فاسد به قدرت برسند. آن‌ها در بین سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۷ ترورهای متعددی را انجام دادند. ترور سادات در سال ۱۹۸۱ نیز توسط یکی از این گروه‌ها انجام گرفت. به عقیدهٔ این گروه‌ها رژیم سادات رژیمی نامشروع بود، چرا که این رژیم قواعد شریعت را رعایت نمی کرد؛ توسط مرتدها و دیکتاتورها اداره می‌شد؛ و با صهیونیست‌ها، کمونیست‌ها، و امپریالیست‌ها همکاری می‌نمود. گروه‌های مذکور همچنین علما و مؤسسات مذهبی و خیریهٔ اسلامی را به دلیل همکاری با سادات شدیداً به باد انتقاد می گرفتند. این گروه‌ها که از جایگاه چندانی در بین مردم برخوردار نبودند بعد از ترور سادات مورد حملهٔ شدید ارتش قرار گرفتند و سرکوب شدند.

«جماعات اسلامیه» از جمله گروه‌های اصلاح طلب دههٔ ۱۹۷۰ بودند که نسبت به گروه‌های فوق طرفداران بیشتری در بین مردم داشتند. جماعات اسلامیه در واقع انجمن‌های دانشجویی متعددی بودند که بعد از شکست مصر در سال ۱۹۶۷، با هدف برپایی نهاد خلافت در این کشور شکل گرفتند. این گروه‌ها فعالیت‌های خود را با تشکیل خانه‌های شعر، نقاشی، سخنرانی، و قرائت قرآن آغاز کردند. در بدو امر، رژیم حاکم گروه‌های مذکور را مورد حمایت شدید خود قرار داد تا بدینوسیله از نفوذ کمونیسم در بین دانشجویان بکاهد. جماعات اسلامیه علاوه بر انجام فعالیت‌های سیاسی اقداماتی را نیز در جهت خدمت به دانشجویان و زنان محجبه انجام دادند. آن‌ها همچنین از طریق مساجد مستقل خود به تبلیغ عقاید و افکار خود در بین مردم عادی می‌پرداختند. این گروه‌ها حجاب را برای زنان لازم می‌دانستند، مردان را به نتراشیدن ریش خود و پوشیدن لباس‌های سفید ترغیب می کردند، و از برپایی نمازهای جماعت حمایت می نمودند. در سال ۱۹۷۹ گروه‌های مذکور با مسیحیان قبطی مصر درگیر شدند و به تحریك مسلمانان علیه قبطی‌ها پرداختند. در نتیجه شورش‌های متعددی توسط مسلمانان و مسیحیان در مصر پدید آمدند. از این رو دولت در سال ۱۹۸۱ جماعات اسلامیه را منحل و غیرقانونی اعلان کرد و با هدف جلب حمایت مردم مقامات کلیسای مصر را از کار بر کنار کرد.

در پایان باید گفت در حالی که از اوایل قرن نوزدهم کشور مصر قدم به عرصهٔ مدرنیزاسیون گذاشته است اما هنوز نخبگان این کشور در خصوص جایگاه اسلام در توسعهٔ ملی مصر با یکدیگر اختلاف دارند. رژیم‌های ناصر و سادات در بعد سیاسی اقتدارگرا و در بعد اقتصادی سوسیالیست بودند. ایدوئولوژی این دو رژیم نیز سوسیالیسم بود؛ البته سوسیالیسمی که برای اسلام احترام قائل می‌شد. ناصر و سادات همچنین اسلامگرایان را آزاد گذاشتند و به آن‌ها اجازهٔ فعالیت دادند. به طور کلی در قرن بیستم ما چندین بار شاهد احیای اسلام در مصر می‌باشیم. این امر بدان دلیل است که هیچگاه نظام حاکم بر مصر سعی نکرده است تا زندگی فرهنگی و دینی مردم را تحت کنترل خود در آورد. دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، دو دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، و دههٔ ۱۹۷۰ سه دورهٔ احیای اسلام در مصر می‌باشند. در دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ از اسلام به عنوان حربه‌ای علیه بریتانیا استفاده شد. در این دوره اخوان المسلمین تلاش بسیاری را برای ارائه چهره‌ای ضدامپریالیستی از اسلام انجام داد. در دو دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ از اسلام برای مقابله با رژیم فاسد حاکم استفاده شد. در این دوره اخوان المسلمین به تلاش برای برقراری عدالت و ایجاد وحدت در بین مردم پرداخت. در دههٔ ۱۹۷۰ نیز اصلاح طلبان مسلمان خواستار بازگشت ارزش‌های فردی و خانوادگی اسلام به سطح جامعه شدند. به طور کلی در مصر برخلاف ترکیه همواره از اسلام به عنوان حربه‌ای برای مقابله با دولت و سیاست‌های آن استفاده شده است. دو جامعهٔ مصر و ترکیه از نظر ساختار کلی شبیه هم هستند اما در مصر قدرت نخبگان سیاسی محدودتر و شکاف‌های اقتصادی و اجتماعی کمتر می‌باشند. همین ویژگی باعث شده است که ما همواره در این کشور شاهد وجود کشمکش بین نخبگان سکولار حاکم با خرده بورژواهای مسلمان و دانشجویان باشیم.

فصل بیست و پنجم

خاور میانهٔ عربی: قوم گرایی عربی[1]، دولت‌های نظامی و اسلام

اگرچه هر سه منطقهٔ ترکیه، مصر، و هلال خصیب روزی جزئی از امپراتوری عثمانیان بودند اما در این میان منطقهٔ هلال خصیب دارای نهادهای سیاسی، مذهبی، و اجتماعی خاص خود می‌باشد و با تجربهٔ متفاوتی در زمینهٔ سلطهٔ استعماری مواجه بوده است. در حالی که کشور ترکیه بعد از جنگ جهانی اول به استقلال دست یافت منطقهٔ هلال خصیب تا پایان جنگ جهانی دوم هیچ رژیم مستقلی را در درون خود مشاهده نکرد. بر خلاف ترکیه اروپاییان در هلال خصیب نفوذ بسیاری داشتند. آن‌ها حتی توانستند ساختار دولت‌های عربی این منطقه را بر اساس منافع خود شکل دهند. در قرن بیستم هویت ملی-عربی واحدی در منطقهٔ هلال خصیب شکل گرفت که تا حال حاضر نیز تداوم یافته است؛ وجود تضاد بین فرهنگ و ایدوئولوژی، و منافع اقلیت و اکثریت از جمله ویژگی‌های این قالب هویتی می‌باشند.

1. Arabism

اشراف و ظهور ملی گرایی عربی

نظام کنونی دولت‌های عربی و جنبش ملی گرایی اعراب به ترتیب از نظام عثمانیان در قرن نوزدهم و تأثیرات فکری اروپاییان نشأت می گیرند. عثمانیان بر منطقهٔ هلال خصیب به عنوان یکی از چند ایالت کوچك و جداگانهٔ خود حکم می‌راندند. در دوران آن‌ها هیچ حکومت مشخصی همچون حکومت‌های مصر و تونس در منطقهٔ هلال خصیب وجود نداشت. شهرهای این منطقه در کنترل عثمانیان بودند اما مناطق روستایی اغلب خودمختاری داشتند.

لبنان اولین منطقه‌ای است که ملی گرایی عربی در آن پابه عرصهٔ وجود گذاشت. آغاز فرآیند مدرنیزاسیون و ظهور افکار سیاسی جدید در لبنان مستقیماً با نفوذ تجاری، سیاسی، و آموزش اروپاییان در این منطقه مرتبط می‌باشند. به دنبال برقراری رابطهٔ تجاری بین لبنان و اروپا تولید محصولاتی مثل ابریشم، کتان، و غلات در این منطقه رشد بسیار خوبی پیدا کرد. افزایش جمعیت و تخصصی شدن فعالیت‌های اقتصادی نیز منجر به رونق کار تولیدکنندگانی مثل بافندگان پارچه‌های ابریشمی گردیدند. به علاوه بعد از سال ۱۸۶۰ بیروت به مرکز صادراتی مهمی در لبنان تبدیل شد و تجارت ابریشم، صابون، و چرم بین لبنان و اروپا بیش از پیش گسترش یافت. با این حال اگرچه ورود اروپاییان به لبنان رونق تجارت در این منطقه را به دنبال داشت اما در نتیجهٔ آن صنعت لبنان با افول مواجه شد و بسیاری از صنعتگران لبنانی در رقابت با صنعتگران اروپایی از پا در آمدند. به علاوه بازرگانان مسیحی این منطقه به دلیل حمایت‌های همکیشان اروپاییشان ثروت‌های کلانی بدست آوردند و در زمینهٔ تجارت گوی سبقت را از مسلمانان ربودند.

اروپاییان در اواسط قرن نوزدهم به عنوان حافظان امنیت و آرامش در لبنان شناخته شدند. منطقهٔ لبنان تا قبل از این زمان با جنگ‌های داخلی پراکنده‌ای رو به رو بود. مداخلهٔ فزایندهٔ اروپاییان، تلاش‌های عثمانی برای کنترل بر این منطقه و فروپاشی امیرنشین‌های محلی به این جنگ‌ها دامن می‌زدند. خاستگاه این جنگ‌ها تحولاتی بودند که در قرن هجدهم در کلیسای مارونی انجام گرفتند. تا اواسط قرن هجدهم کلیسای مارونی تحت کنترل زمینداران مارونی غیرروحانی قرار داشت و انتصاب اسقف اعظم و اسقف‌های این

کلیسا توسط افراد مذکور انجام می گرفت. اما در این زمان اصلاح طلبان مارونی که تحت رهبری کشیش‌های آموزش دیده در رم قرار داشتند درصدد برآمدند تا کلیسا را از کنترل غیرروحانیان خارج کنند. آن‌ها مدارس متعددی را در لبنان دایر کردند و سعی نمودند افکار عمومی را در جهت تشکیل دولتی به رهبری کلیسا سوق دهند.

فعالیت‌های اصلاح طلبان باعث افزایش دشمنی دروزی‌ها با مسیحیان مارونی شد. دروزی‌ها همواره خود را در تضاد با مارونی‌ها می دیدند. سیاست‌های بشیر دوم (۱۷۸۸ـ۱۸۴۰)، فرمانروای لبنان، یکی از عواملی بود که به دشمنی موجود بین مارونی‌ها و دروزی‌ها شدت بخشید. بشیر سعی کرد تا به حکومت خود تمرکز ببخشد و رقبای خود به ویژه رهبران دروزی را از صحنهٔ قدرت خارج کند. او در سال ۱۸۲۵ دروزی‌ها را شکست داد و در سال ۱۸۳۱ از حملهٔ مصری‌ها به سوریه و لبنان حمایت نمود. با این وجود در سال ۱۸۴۰ دولت‌های بریتانیا و فرانسه برای بیرون راندن مصری‌ها از لبنان وارد عمل شدند و از اصلاح طلبان مارونی در مقابله با بشیر و مصریان حمایت کردند. با حمایت‌های این دو کشور بشیر نهایتاً از صحنهٔ قدرت کنار زده شد اما دشمنی بین مارونی‌ها و دروزی‌ها همچنان ادامه یافت؛ در سال‌های ۱۸۳۸، ۴۲ ـ ۱۸۴۱، و ۱۸۴۵ جنگ‌های دیگری بین این دو گروه در گرفت.

عثمانیان در سال ۱۸۴۳ مجدداً توانستند کنترل لبنان را در دست بگیرند. آن‌ها در این سال حکومتی را برای لبنان پدید آوردند که متشکل از دو فرماندار و چند شورا می شد. بخش شمالی لبنان در کنترل یك فرماندار مارونی و بخش جنوبی آن در اختیار یك فرماندار دروزی قرار داشت. البته حکومت دست نشاندهٔ عثمانیان دوام چندانی نیاورد و با شورش مارونی‌ها علیه اربابان فئودال خود در سال ۱۸۵۸ از هم پاشید. به دنبال سرنگونی این حکومت مسلمانان دروزی در طی سال‌های ۱۸۵۹ و ۱۸۶۰ دست به حملات گسترده‌ای علیه مارونی‌ها زدند که در نتیجهٔ آن قدرت‌های اروپایی وارد صحنه شدند و از رژیم عثمانی خواستند تا برتری سیاسی مسیحیان لبنانی را نسبت به دیگر گروه‌های مذهبی به رسمیت بشناسد. عثمانیان که با فشارهای اروپاییان روبه‌رو بودند نهایتاً مقررات جدیدی را در خصوص لبنان وضع نمودند (۱۹۶۱) و سلطهٔ مسیحیان لبنانی را بر دیگر گروه‌ها به رسمیت

شناختند. آن‌ها مقرر نمودند در رأس حکومت لبنان یك فرد مسیحی قرار گیرد و گروه‌های مذهبی دیگر تنها نماینده‌ای در «شورای حکومتی» داشته باشند.

به موازات گسترش نفوذ تجاری و سیاسی اروپاییان در لبنان فعالیت‌های آموزشی آن‌ها نیز در این منطقه شدت یافت. در سال‌های آغازین قرن هجدهم شهر رُم به مرکز تربیت کشیش‌های مارونی لبنان تبدیل شد. دولت فرانسه نیز در این قرن برنامه‌ای را برای گسترش فعالیت‌های آموزشی خود در سطح لبنان تهیه نمود. یسوعی‌های فرانسوی در راستای اجرای این برنامه مدرسه‌ای را در اندوره (۱۷۲۸) و دانشکده‌هایی را در زغرته (۱۷۳۵) و عین الورقه (۱۷۸۹) بنیان نهادند. در سال ۱۸۶۶ نیز «دانشکدهٔ پروتستان سوریه» در بیروت احداث گردید؛ این دانشکده بعدها به «دانشگاه امریکایی بیروت» تبدیل شد. در طی سال‌های ۱۸۳۹ و ۱۸۷۳ نیز مدارس متعددی در حلب، دمشق، و زحله ساخته شدند. همچنین در سال ۱۸۷۵ تحت حمایت دولت فرانسه «دانشگاه سنت جوزف» در لبنان احداث گردید.

نفوذ تجاری، آموزشی، و مذهبی اروپاییان در لبنان منجر به ظهور گروه جدیدی از روشنفکران ادبی در این منطقه شد. لذا آن‌چه که در ترکیه با اجرای برنامهٔ «تنظیمات» و در مصر به دنبال تحولات اقتصادی پا به عرصهٔ وجود گذاشت در لبنان از بطن فعالیت‌های آموزشی اروپاییان پدید آمد. افراد این گروه پیشگامان رنسانس فرهنگی در لبنان تلقی می‌شوند. آن‌ها عرب‌های تحصیل کرده‌ای بودند که هم میراث ادبی غرب را می‌شناختند و هم با میراث ادبی خود آشنایی داشتند. نخستین کسانی که ندای تجدید حیات ادبی را در لبنان سر دادند نویسندگان عرب ـ مسیحی مثل ناصف یازجی و پتروس بوستانی[1] بودند. نویسندگان مذکور نظرات خود را از طریق انجمن‌های فرهنگی و ملی مثل «جامعهٔ هنرها و علوم» (۱۸۴۷)، و «جامعهٔ علمی سوریه» (۱۸۵۷) بیان می‌داشتند. آن‌ها در سخنرانی‌های خود مردمان عرب را به مطالعهٔ آثار ادبی ـ عربی تشویق می‌کردند و بر لزوم

---

۱. بوستانی یك مسیحی مارونی بود که در عین الورقه تحصیل کرد؛ او پس از اتمام تحصیلاتش به تدریس در مدارس امریکایی لبنان مشغول شد و با هدف احیای زبان عربی اقدام به تألیف یك فرهنگ لغت برای زبان عربی نمود.

جمع آوری و حفظ آثار برجستهٔ ادبی ـ عربی تأکید می نمودند. اینان در عین حال از مدرنیزاسیون و انجام اصلاحات نیز حمایت می کردند. روزنامه ها و مجلاتی که توسط این افراد منتشر می شدند علاوه بر این که دارای مطالبی در خصوص تاریخ، زبان، و ادبیات عربی بودند نظرات علمی و سیاسی اروپاییان را نیز منعکس می نمودند. نویسندگان مذکور همچنین معتقد بودند حکومت باید در جهت منافع مردم حرکت کند، دارای یك نظام مالیاتی منظم و عادلانه باشد، در جهت گسترش آموزش گام بردارد، و اصلاحات حقوقی لازم برای جامعه را انجام دهد.

با پایان یافتن قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم توجه روشنفکران لبنانی از مسائل فرهنگی به مسائل سیاسی معطوف شد. عرب های لبنانی که شدیداً از ترك ها متنفر شده بودند و نوعی احساس برتری نژادی نسبت به آن ها داشتند دیگر حاضر نبودند تحت سلطهٔ امپراتوری عثمانی باقی بمانند. کواکبی (۱۹۰۳ ـ ۱۸۴۹) یکی از نخستین نویسندگان عرب زبانی بود که ایدهٔ رهبری عرب ها بر جهان اسلام و لزوم مقابله با ترك های فاسد عثمانی را مطرح کرد. آن چه که مسلم است حس نژادپرستی و قوم گرایی در ارائهٔ این ایده توسط کواکبی و دیگران مؤثر بوده است اما در عین حال نمی توان نقش افکار و احساسات اسلامی این افراد را در این خصوص بی تأثیر دانست. هرچه باشد عرب ها اولین مردمانی بودند که اسلام آوردند. قرآن به زبان عربی نازل شده است و نخستین امپراتوری بزرگ اسلامی یك امپراتوری عربی بوده است. در کنار کواکبی و همفکران مسلمانش نویسندگان عرب ـ مسیحی لبنان نیز ایدهٔ استقلال لبنان از امپراتوری عثمانی و تشکیل یك دولت عربی در این منطقه را مطرح می کردند. نجیب آزوری از جملهٔ این نویسندگان بود که از تشکیل یك دولت عربی سکولار در لبنان حمایت می کرد و بر لزوم برابری مسلمانان و مسیحیان در چنین دولتی تأکید می نمود.

ملی گرایی عربی اندکی بعد در بین اشراف مسلمان دمشق نیز رواج و گسترش پیدا کرد. عوامل گسترش ملی گرایی عربی در دمشق با عوامل گسترش این پدیده در لبنان متفاوت می باشند. گرایش اشراف مسلمان دمشق به سمت ملی گرایی، در واقع، واکنشی در برابر سیاست های عثمانیان و موفقیت های تجاری اروپاییان و مسیحیان محلی بود. تا قبل از

سال ۱۸۶۰ اشراف دمشق را عمدتاً علمایی تشکیل می‌دادند که از خانواده‌های مهم این شهر برخاسته بودند و به عنوان مفتی، کاتب، و یا کارگزار در دستگاه حکومت محلی فعالیت می‌کردند. این افراد ادارهٔ موقوفات دمشق را نیز برعهده داشتند و به علاوه از حمایت‌های بازرگانان، صنعتگران، ینی سری‌ها، و مردمان شهری نیز برخوردار بودند. در جریان قرن نوزدهم بسیاری از این افراد با خانواده‌های فرماندهان محلی که زمین‌های زراعی وسیعی را در کنترل خود داشتند پیوند ازدواج برقرار کردند. در نتیجه خانواده‌هایی در دمشق پدید آمدند که از یك سو زمیندار بودند و از سوی دیگر در علوم دینی دستی داشتند. بازرگانان ثروتمند و مقامات محلی عثمانی نیز در این قرن توانستند زمین‌های بزرگی را در دمشق خریداری کنند و به جرگهٔ اشراف و زمینداران بزرگ این شهر بپیوندند.

محمدعلی به دنبال اشغال سوریه در سال ۱۸۳۱ سعی کرد استقلال اشراف این منطقه را از آن‌ها سلب کند، حکومتی متمرکز را در سوریه مستقر کند، و اقتصاد این منطقه را به سمت توسعه سوق دهد. پس از وی نیز پسرش، ابراهیم، اقدام به خلع سلاح مردم سوریه نمود. آن‌ها را به خدمت در ارتش خود ملزم کرد، و مالیات سرانهٔ جدیدی را برای آن‌ها وضع کرد. او همچنین تولید ابریشم، کتان، و توتون و تنباکوی سوریه را به انحصار خود درآورد و اقداماتی را نیز برای استخراج زغال سنگ از این منطقه انجام داد. در نتیجهٔ اقدامات وی و پدرش تا حدودی از قدرت اشراف سوریه به ویژه اشراف شهر دمشق کاسته شد.

پس از آن یعنی در سال ۱۸۴۱ عثمانیان توانستند مجدداً کنترل سوریه را در دست بگیرند. به دنبال بازپس گیری سوریه آن‌ها سعی کردند به حاکمیت خود در این منطقه تمرکز ببخشند، نقش اشراف واسطه را حذف کنند، و حمایت‌های مردمی را به سمت خود جلب نمایند. آن‌ها همچنین درصدد برآمدند تا نظام قضایی این منطقه را غیردینی کرده و رسماً بین مسلمانان و غیرمسلمانان مساوات برقرار کنند. به علاوه عثمانیان با هدف کاهش قدرت فرمانداران محلی شوراهایی را از اشراف محلی تشکیل دادند و اختیارات مالی و اجرایی مهمی را به این شوراها واگذار کردند. اشراف دمشق که در نتیجهٔ سیاست‌های عثمانیان دچار زیان‌های بسیاری شده بودند به مخالفت با اصلاحات مذکور پرداختند و تمام

تلاش خود را برای حفظ وضع موجود به کار بستند.

به دنبال به قدرت رسیدن کمیتهٔ اتحاد و ترقی در استانبول (۱۹۰۸) برخی از اشراف دمشق به قوم گرایی عربی (عربیسم) روی آوردند. اشراف دمشق در ابتدا از تشکیل دولت توسط کمیته استقبال کردند. آن‌ها گمان می کردند که کمیتهٔ مذکور آزادی‌های بیشتری به اعراب خواهد داد. اما این کمیته بلافاصله تلاش‌هایی را برای تمرکز بخشیدن به قدرت عثمانیان آغاز کرد و بدین ترتیب همهٔ امیدهای اعراب را نقش بر آب نمود. از این پس بود که قوم گرایی عربی در بین اشراف (و فرماندهان نظامی، حقوقدانان، و علمای) دمشق ظهور پیدا کرد و گسترش یافت. با این حال تا قبل از سال ۱۹۱۸ عرب‌های قوم گرای دمشق تنها خواستار انجام اصلاحاتی در نظام عثمانیان بودند و هیچگاه از استقلال سیاسی صحبت نمی کردند. آن‌ها تنها خواستار سهیم شدن عرب‌ها در قدرت، تمرکززدایی، و برقراری برابری بین عرب‌ها و ترك‌ها بودند.

جریان سوم قوم گرایی عربی در شبه جزیرهٔ عربستان ظهور یافت. در سال ۱۹۱۵ حسین، شریف مکه، وارد مذاکرات سری با بریتانیا شد تا با حمایت این کشور اعراب سوریه و عربستان را علیه عثمانیان بشوراند. او در نظر داشت تا با حمایت بریتانیا به حاکمیت عثمانیان بر سوریه و عربستان پایان دهد و دولتی عربی را در این مناطق بنیان نهد. وی با توجه به این که از تبار پیامبر بود و سرپرستی دو شهر مقدس مکه و مدینه را نیز برعهده داشت پیش‌بینی می کرد در صورت برخورداری از حمایت بریتانیا به آسانی بتواند پیروز شود. در مقابل، دولت بریتانیا نیز حسین را وسیلهٔ خوبی برای پیشبرد اهداف سیاسی و نظامی خود در منطقه می‌دید. از این رو در اکتبر ۱۹۱۵ سر هنری مك ماهون، کمیسر ارشد بریتانیا در مصر، با ارسال نامه‌ای برای حسین تلویحاً از تشکیل دولت مستقل عربی توسط وی حمایت کرد. به دنبال آن حسین در ژوئن ۱۹۱۶ خود را پادشاه خواند و درصدد تصرف حجاز برآمد. او با کمك نمایندگان و مشاوران نظامی بریتانیا مثل لورنس حملات چریکی خود علیه ترك‌ها را آغاز کرد و نیروهای وی در ژوئیهٔ ۱۹۱۷ عقبه را به تصرف خود درآوردند و یك سال پس از آن یعنی در سپتامبر ۱۹۱۸ به همراه نیروهای بریتانیا وارد دمشق شدند. پس از این که حسین از دنیا رفت پسرش، فیصل، جانشین وی شد. فیصل نیز

همانند پدرش بریتانیا را در گسترش سلطهٔ خود بر شرق نزدیك یاری کرد و به همین دلیل دولت بریتانیا با حکومت وی در دمشق موافقت نمود. اما فیصل که از حمایت اشراف سوریه نیز برخوردار بود خواستار به رسمیت شناخته شدن خود (توسط دولت بریتانیا) به عنوان پادشاه یك دولت مستقل عربی بود.

آن چه مسلم است دولت بریتانیا و دیگر قدرت‌های اروپایی با تشکیل دولتی مستقل توسط اعراب موافق نبودند. بریتانیا هیچگاه در صدد متحقق کردن وعده‌ای که به حسین داده بود برنیامد. این کشور حتی در سال ۱۹۱۶ توافقی را با دولت فرانسه منعقد کرد که سایکس-پیکو نام گرفت و بر اساس آن طرفین تصمیم گرفتند شرق نزدیك عربی را به دو منطقهٔ مجزای مستعمراتی و دو منطقهٔ نفوذ تقسیم کنند. به علاوه در سال ۱۹۱۷ دولت بریتانیا وعدهٔ تشکیل «کانون ملی یهود» در فلسطین را به صهیونیست‌ها داد. حسین در برابر این تحولات از خود واکنش نشان داد و به دولت بریتانیا اعتراض کرد. در پاسخ به اعتراض وی دولت بریتانیا تأکید کرد همواره از حقوق سیاسی، اجتماعی و مذهبی عرب‌ها حمایت خواهد کرد. مقامات بریتانیایی همچنین با انتشار بیانیه‌هایی از موافق بودن دولت بریتانیا با تشکیل دولت‌های مستقل در مناطق مختلف جهان عرب (به شرط موافق بودن ساکنان این مناطق) خبر دادند. با این وجود در آوریل ۱۹۲۰ کنفرانسی توسط دولتین بریتانیا و فرانسه در «سان رمو» تشکیل شد که در پایان آن طرفین تصمیم گرفتند جهان عرب را بر اساس موافقتنامهٔ سایکس-پیکو تقسیم کنند. آن‌ها در ابتدا چهار کشور غیر مستقل با نام لبنان، سوریه، عراق، و فلسطین را در جهان عرب پدید آوردند. فرانسه کنترل لبنان و سوریه را در دست گرفت[۱] و بریتانیا بر عراق و فلسطین کنترل یافت. پس از آن، یعنی در سال ۱۹۲۲ فلسطین نیز به دو قسمت تقسیم شد و کشور غیر مستقل دیگری با نام ماوراء اردن پا به عرصهٔ وجود گذاشت. دولت‌های استعماری فرانسه و بریتانیا خود را به عنوان قیم این کشورها معرفی کردند و با ارائهٔ مفهوم قیمومت در جامعهٔ ملل تسلط خود بر کشورهای

۱. فیصل به هنگام قرارگرفتن سوریه در کنترل فرانسه از حکومت دمشق کنار گذاشته شد و به مناطق تحت کنترل بریتانیا رفت.

مذکور را موجه جلوه دادند.

بنابر این برخلاف دو کشور مصر و ترکیه که به دست نخبگان محلی پدید آمدند کشورهای عربی منطقهٔ هلال خصیب زائیده دست فرانسه و بریتانیا بودند. عرب‌ها در برابر این اقدام فرانسه و بریتانیا مقاومت چندانی از خود نشان ندادند. زیرا جنبش ملی گرایی عرب آن چنان ضعیف و از هم گسیخته بود که به هیچ وجه نمی توانست بر سرنوشت منطقه تأثیر بگذارد. شاخهٔ ادبی این جنبش آگاهی چندانی از سیاست و بازی‌های سیاسی نداشت. اشراف دمشق نیز در گروه‌ها و دسته‌های متعددی قرار می گرفتند. به علاوه در حالی که از مدت‌ها پیش حس ملی گرایی و قوم گرایی در بین اعراب پدید آمده بود هیچ یك از رهبران عرب نظر ثابت و مشخصی در خصوص آیندهٔ جهان عرب نداشتند. آن‌ها گاهی از تشکیل دولت واحد عربی حمایت می کردند، گاهی خواستار تشکیل دولت‌های متعدد عربی بودند، و گاهی بر ابقای جهان عرب در قلمرو امپراتوری عثمانی تأکید می‌نمودند. به هر ترتیب دولتین بریتانیا و فرانسه منطقهٔ هلال خصیب را بر پایهٔ مصالح و منافع خود به چند کشور عربی تقسیم کردند و در این راه با مخالفت چندانی از سوی اعراب مواجه نگردیدند. تقسیم این منطقهٔ واحد فرهنگی به چند کشور کوچك مشکلات و معضلات بسیاری را برای ساکنان آن به دنبال داشته است.

قوم گرایی عربی در دوران استعمار

کشورهایی که بدین ترتیب در منطقهٔ هلال خصیب پدید آمدند (بجز فلسطین که بعداً دربارهٔ آن سخن خواهیم راند) در جریان سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰ شاهد وجود دو نوع کشمکش سیاسی در درون خود بودند: یکی کشمکش بین مردمان محلی با استعمارگران فرانسوی و بریتانیایی برای کسب استقلال و دیگری کشمکش بین نخبگان محافظه کار حاکم و نیروهای نوظهور اجتماعی برای کسب قدرت. کشمکش اول با پیروزی مردمان محلی در اواخر دهۀ ۱۹۴۰ پایان یافت اما کشمکش دوم در سراسر دهۀ ۱۹۵۰ نیز ادامه یافت و منجر به بروز بحرانی داخلی و بین‌المللی بر سر رهبری سیاسی و هویت ایدوئولوژیك کشورهای مذکور گردید.

در دورهٔ قیمومت، هریك از این کشورها توسط یك قدرت خارجی و با همکاری نخبگان سیاسی محلی اداره می‌شدند. در عراق گروه نخبگان سیاسی از پادشاه، فرماندهان نظامی، زمینداران، و رهبران قبیله‌ای تشکیل می‌شد. در سوریه این گروه عبارت بودند از زمینداران، بازرگانان، و رهبران مذهبی. در ماوراء اردن خانوادهٔ «امیر» و رهبران بادیه نشینان محلی گروه مذکور را تشکیل می‌دادند. در لبنان نیز کارفرمایان زمیندار و رهبران فرقه‌ای گروه نخبگان سیاسی را تشکیل می‌دادند. در فلسطین نیز رهبران طایفه‌ای و مذهبی تشکیل دهندهٔ این گروه بودند. به طور کلی در همهٔ این کشورها، نخبگان سیاسی نظام قیمومت را پذیرفته بودند و با استعمارگران در زمینهٔ اجرای این نظام همکاری می کردند. هدف کوتاه مدت این افراد تمرکز بخشیدن به حکومت‌های خود و هدف درازمدت آن‌ها کسب استقلال از بریتانیا و فرانسه بود.

در دوران قیمومت ملی گرایی عربی[1] مهمترین «علم استقلال‌طلبی» در کشورهای هلال خصیب بود. با این حال تعریف مشخص و واحدی از این مفهوم وجود نداشت. در نظر علما و دیگر اشراف دمشق ملی گرایی عربی ترکیبی از ملی گرایی و اسلامگرایی تلقی می‌شد. ملی گرایی عربی در ابتدا تا حد زیادی سبقهٔ اسلامی داشت. اولین ملی گرایان عرب خواستار کسب خودمختاری در متن امپراتوری عثمانیان، و یا احیای نهاد خلافت تحت رهبری اعراب بودند. اما آن‌ها به تدریج تحت تأثیر افکار سکولاری تحصیل کردگان مدارس تخصصی عثمانی و افکار ملی گرایانهٔ مسیحیان و همچنین به دنبال فروپاشی امپراتوری عثمانی موضع سکولارتری را در پیش گرفتند. در جریان دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ متفکران ملی گرای عرب بر پایهٔ استدلال‌های نظری و فلسفی از وجود «ملت عرب» سخن می‌راندند. آن‌ها همواره تأکید می کردند که اعراب دارای زبان، تاریخ، و فرهنگ مشترکی می‌باشند و لذا ملت واحدی را تشکیل می‌دهند. ساطی الهوسری یکی از این افراد بود. او اعراب را به اتحاد و همبستگی فرا می‌خواند و از آن‌ها می خواست منافع فردی، قبیله‌ای، منطقه‌ای، و مذهبی خود را فدای منافع ملت واحدهٔ عرب کنند.

---

1. Arab nationalism قوم گرایی عربی و

میشل افلق، مؤسس حزب بعث، نیز یکی دیگر از طرفداران ملی گرایی عربی بود. وی رمانتیك ترین تعبیر دربارهٔ مفهوم ملی گرایی و ملت را ارائه کرده است. او همواره به جای واژهٔ «ناسیونالیسم» واژهٔ عربی «قومیت» را که به معنای «تعلق داشتن به یك گروه» می باشد استعمال می کرد و لذا به طور ضمنی بر جذب کامل اشخاص در بدنهٔ ملت تأکید می نمود. افلق معتقد بود انسان، تنها در بطن ملت می تواند به آزادی راستین و سطح بالاتر وجود دست یابد. وی همواره اظهار می داشت اعراب با همبستگی و عشق ورزیدن به «ملت واحدهٔ عرب» نه تنها می توانند به اهداف سیاسی خود دست یابند بلکه همچنین می توانند به سطوح عالیهٔ معنوی نیز دست یازند:

«ملی گرایی که ما از آن صحبت می کنیم قبل از هر چیز عشق ورزیدن است. همان عشقی که انسان به خانوادهٔ خود دارد، زیرا سرزمین پدری خود یك خانه است و ملت یك خانواده، ملی گرایی همانند هر عشق دیگری قلب را سرشار از سرور می کند و بارقه‌های امید را نثار آدمی می نماید. کسی که چنین حسی [ملی گرایی] را در وجود خود پدید بیاورد از خودخواهی رها می شود و به پاکی و کمال نزدیکتر می گردد... بنابر این ملی گرایی بهترین وسیله برای نیل به انسانیت راستین می باشد.» [۱]

به هر حال ملی گرایی عربی از یك سو به عنوان عاملی مشروعیت بخش برای نخبگان ملی گرای حاکم عمل کرد و از سوی دیگر در جهت نیل به کسب استقلال سیاسی از بریتانیا و فرانسه مورد استفاده قرار گرفت. با این وجود این پدیده باعث ظهور اتحاد در جهان عرب نشد و آرزوی اعراب در برقراری اتحاد را متحقق نکرد. به علاوه با گسترش ملی گرایی در جهان عرب به هیچ وجه از اهمیت اسلام نزد اعراب کاسته نشد؛ اعراب، به ویژه مردم عادی هیچ تفاوتی بین اسلام و هویت عربی خود قائل نمی شدند.

در هریك از کشورهای هلال خصیب نخبگان ملی گرای حاکم با مخالفت نسل جدیدی از روشنفکران تحصیل کرده مواجه شدند. در این کشورها نیز همچنان که در

---

۱. به نقل از: S. Haim, ed. Arab Nationalism: An Anthology, Berkeley, 1976, p. 242.



Istanbul
Ankara
TURKEY
GEORGIA
U
S
S
R
Oxus R.
AZARBAYJAN
Baku
L. Van
L. Urmiya
KURDISTAN
Tabriz
GILAN
Bandar Shah
Tehran
British-Soviet Line of Division (1941)
Herat
AFGHANISTAN
Mediterranean Sea
LEBANON
CYPRUS
Aleppo
SYRIA
Takrit
Tigris R.
Euphrates R.
Tripoli
Beirut
Damascus
Sidon
Qum
Kirmanshah
IRAN
Baghdad
Isfahan
Yazd
PALESTINE
Tel Aviv
Amman
Jerusalem
Alexandria
IRAQ
Abadan
Basra
Bandar Shahpur
Kirman
TRANS-JORDAN
Cairo
Aqaba
KUWAIT
Indus R.
INDIA
LIBYA
EGYPT
Asyut
Nile R.
SA'UDI
Persian Gulf
BAHRAIN
QATAR
Medina
Riyadh
Aswan
TRUCIAL OMAN
Gulf of Aden
MUSCAT
Red Sea
ARABIA
Mecca
Arabian Sea
ANGLO-EGYPTIAN
OMAN
FRENCH
EQUATORIAL
AFRICA
SUDAN
YEMEN
San'a'
HADHRAMAUT
ERITREA
ADEN
Italian control
French control
British control
FR. SOMALILAND
ETHIOPIA
BR. SOMALILAND
ITALIAN SOMALILAND
Addis Ababa
0
500
1000 km.
0
500 miles

امپراتوری عثمانی و مصر شاهد بودیم با متمرکز شدن قدرت حکومت مرکزی، گسترش آموزش، و بروز تحولات اقتصادی و اجتماعی سیل روستائیان به شهرها سرازیر شدند. همچنین در اثر تأسیس آکادمی‌های نظامی و دانشکده‌های متعدد نسل جدیدی از تکنسین‌ها، بوروکرات‌ها، افسران ارتش و روشنفکران در این کشورها پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که علی رغم انتظارشان در قدرت سهیم نشدند.[۱] آن‌ها که هویت سنتی خود را از دست داده بودند ایدوئولوژی ملی گرایی را پیشهٔ کار خود قرار دادند تا از یك سو به هویت جدیدی دست یابند و از سوی دیگر به مبارزهٔ خود علیه سلطهٔ بیگانگان و نخبگان حاکم مشروعیت ببخشند. این افراد با سه شعار ملی گرایی، امپریالیست ستیزی، و لزوم انجام اصلاحات داخلی قدم به عرصهٔ فعالیت‌های سیاسی گذاشتند.

سوریه یکی از کشورهایی بود که کشمکش‌های ایدوئولوژیك و بین نسلی در آن از شدت زیادی برخوردار بود. دولت فرانسه هنگامی که کنترل این کشور را در دست گرفت با شایستگی تمام نظم و امنیت را در این منطقه برقرار کرد، جاده‌ها و شبکه‌های حمل و نقل متعددی را در آن احداث نمود، و زیربنای اداری لازم برای تشکیل یك دولت مدرن را در این کشور بوجود آورد. فرانسویان همچنین سیاست عثمانیان در یکجا نشین کردن بادیه نشینان را با سرعت بیشتری ادامه دادند، بر سطح زمین‌های زیر کشت افزودند، و بادیه نشینان را به اتخاذ زندگی کشاورزی مجبور کردند.

آن‌ها همچنین با هدف حفظ کنترل خود بر سوریه و ممانعت از گسترش جنبش استقلال‌طلبی در آن این منطقه را به بخش‌های قومی و مذهبی متعددی تقسیم نمودند. لبنان از سوریه جدا گردید و به یك کشور مجزا تبدیل شد. لاذقیه نیز که ساکنان آن عمدتاً کشاورزان فقیر علوی بودند به بخش اداری جداگانه‌ای تبدیل شد. مناطق دروزنشین جنوب سوریه، دشت‌های شمالی سوریه و منطقهٔ فرات نیز از خودمختاری منطقه‌ای برخوردار شدند. منطقهٔ الکساندرتا[۲] نیز به دلیل برخورداری از یك اقلیت ثروتمند ترك از

---

۱. افسران نظامی بعدها از قدرت بسیاری برخوردار شدند و نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت کشورهایشان پیدا کردند.

۲. اسکندرون.

دیگر مناطق سوریه جدا شد و تحت ادارهٔ ویژه قرار گرفت (این منطقه در سال ۱۹۳۹ ضمیمهٔ خاك ترکیه شد). بنابر این دولت فرانسه در ابتدا چارچوب و زیربنای لازم برای تشکیل یك دولت مدرن در سوریه را بنا نهاد اما سپس بر اختلافات قومی و مذهبی در این کشور دامن زد تا بدینوسیله مانع از ظهور یك جامعهٔ ملی منسجم در آن شود. مسلم بود که در صورت ظهور چنین جامعه‌ای فرانسویان دیگر نمی‌توانستند بر سوریه کنترل و قیمومت داشته باشند.

در جریان دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ ما شاهد وجود کشمکش بین نخبگان محافظه کار حاکم بر سوریه با افسران تحصیل کرده در آکادمی نظامی حمص و روشنفکران تحصیل کرده در غرب می‌باشیم. حزب بعث مهمترین تشکل مخالفان در این دوره بود. این حزب در دههٔ ۱۹۴۰ توسط میشل افلق و صلاح‌الدین بیطار، دو تن از معلمان تحصیل کرده در غرب، بنیان نهاده شد. افلق و بیطار همواره بر لزوم اتحاد اعراب و برقراری عدالت اجتماعی، دموکراسی، و آزادی در دنیای عرب تأکید می کردند. آن‌ها در بعد بین‌المللی استعمارستیز و در بعد داخلی سوسیالیست بودند. در سال ۱۹۴۹ فردی با نام اکرم حورانی که دارای افکار و عقاید سوسیالیستی بود به این دو پیوست و نقش مهمی در پیشبرد اهداف حزب بعث ایفا نمود. وی از ارتباط نزدیکی با ارتش و نیروهای نظامی برخوردار بود.

کشمکش بین نخبگان محافظه کار سوریه با افسران و روشنفکران این کشور در اواخر دههٔ ۱۹۴۰ به اوج خود رسید. دولت فرانسه در سال ۱۹۴۷ استقلال سوریه را به رسمیت شناخت و نخبگان محافظه کار این کشور را در قدرت باقی گذاشت. به دنبال این واقعه افسران نظامی کودتاهای متعددی را برای سرنگونی محافظه کاران انجام دادند و نهایتاً توانستند قدرت را از دست نخبگان کهنه کار خارج کنند.

عراق نیز همانند سوریه زمانی تحت حاکمیت امپراتوری عثمانیان قرار داشت. در دوران حکومت عثمانیان بر عراق زندگی چادرنشینی و کوچ‌نشینی در این منطقه ـ به ویژه در نواحی شمالی فرات و منطقهٔ دیاله ـ شدیداً گسترش پیدا کرد. با این حال در جریان قرن نوزدهم تلاش‌های بسیاری از سوی نخبگان عثمانی برای کاهش قدرت رهبران قبیله‌ای و

گسترش مالکیت خصوصی در عراق انجام گرفت. عثمانیان با برقراری نظام مالکیت خصوصی در این قرن زمین‌های بسیاری را از کنترل قبایل خارج کردند. این زمین‌ها با دریافت مبالغ هنگفتی در اختیار تیولداران، بازرگانان و دیگر اشخاص ثروتمند قرار داده شدند.

در سال ۱۹۱۷ عراق به اشغال نیروهای بریتانیا در آمد. دولت بریتانیا در ابتدا سعی کرد این منطقه را مستقیماً توسط مأموران خود اداره کند اما در سال ۱۹۲۰ تحت فشار زمینداران، رهبران مذهبی، و گروه‌های قبیله‌ای به سلطهٔ مستقیم خود بر عراق پایان داد و نظام سلطنت مشروطه را در این کشور دایر نمود. سپس در سال ۱۹۲۲ پیمانی بین بریتانیا و عراق منعقد شد که براساس آن امور نظامی، مالی، قضایی و خارجی عراق تحت کنترل دولت بریتانیا قرار گرفت. پس از آن یعنی در سال ۱۹۳۰ پیمان دیگری بین دولتین مذکور به امضا رسید که بنابر آن حکومت عراق از نظر حقوقی مستقل شناخته شد، اما کنترل امور نظامی و سیاست خارجی این کشور همچنان در دست بریتانیا باقی ماند.

بریتانیایی‌ها در طول دوران حاکمیت مستقیم خود بر عراق به ایجاد زیربناهای لازم برای تشکیل یك دولت مدرن در این منطقه کمك شایانی کردند. آن‌ها با قرار دادن رهبران روستایی و قبیله‌ای به عنوان متصدیان جمع آوری مالیات‌ها نقش مهمی در تثبیت نظام ارضی حاکم بر این منطقه (نظامی که در اواخر حکومت عثمانیان بنیان نهاده شده بود) ایفا نمودند. در عین حال پس از اندك مدتی حاکمیت مستقیم بریتانیا بر عراق برچیده شد و نظام سلطنتی مشروطه به جای آن قرار گرفت. ملك فیصل که خدمات بسیاری را برای بریتانیایی‌ها انجام داده بود به عنوان نخستین پادشاه این نظام برگزیده شد. حکومت فیصل و اخلافش در واقع ائتلافی از زمینداران روستایی، رهبران قبیله‌ای، علمای سنی، رهبران مذهبی شیعه، و افسران نظامی[1] بود. اتحاد بین این گروه‌ها بسیار سست و شکننده بود. در

۱. افسران نظامی به سه گروه تقسیم می‌شدند: افسرانی که در استانبول تحصیل کرده بودند و قبل از فروپاشی رژیم عثمانی در خدمت این رژیم قرار داشتند؛ افسرانی که قبل از آمدن به عراق در خدمت فیصل قرار داشتند؛ افسران عراقی که در آکادمی نظامی بغداد تحصیل کرده بودند.

بین سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۱ کودتاهای نظامی متعددی در عراق به وقوع پیوستند و با گسترش دامنهٔ جنگ جهانی دوم این کشور به صحنهٔ زد و خورد حامیان بریتانیا و حامیان آلمان تبدیل شد. نهایتاً در سال ۱۹۴۱ یکی از طرفداران آلمان به نام رشید عالی گیلانی توانست کنترل عراق را در دست بگیرد. به دنبال پیروزی وی نیروهای بریتانیا عراق را به محاصرهٔ خود درآوردند. با این حال رشیدعالی به دلیل برخورداری از حمایت نوری سعید، وزیر ارشد خود، و گروه کوچك اما قدرتمندی از زمینداران (این گروه ۶۶ درصد از زمین‌های عراق را تحت کنترل خود داشت) توانست تا سال ۱۹۵۸ به حکومت خود ادامه دهد. وی و طرفدارانش که عمدتاً سنی بودند با نام ملی گرایی عربی بر مردم عراق حکومت می کردند.

در دوران حکومت رشیدعالی نخبگان حاکم با مخالفت نسل جدیدی متشکل از سربازان، روشنفکران، و کارگران بیکار شده رو به رو گردیدند. تصرف زمین‌های کشاورزی توسط «شیخ‌ها» و از هم پاشیدن گروه‌های قبیله‌ای در این دوره باعث گسیل سیل عظیمی از روستائیان و چادرنشینان به شهرها شدند؛ ورود این افراد به شهرها مشکلات فراوانی را برای مردمان شهری پدید آورد. به طور کلی کارمندان پایین رتبه، سربازان، افسران جزء، کارگران صنایع نساجی، و کشاورزان بیکار گروه مخالفان حکومت رشیدعالی را تشکیل می‌دادند. رشید عالی برای فرو نشاندن خشم مخالفان خود مکرراً وعده می‌داد در آینده برنامه‌های گسترده‌ای را برای نیل به توسعهٔ کشور به اجرا بگذارد. با این حال حکومت وی نهایتاً در سال ۱۹۵۸ با انجام کودتایی توسط نظامیان سرنگون گردید.

ماوراء اردن یکی دیگر از کشورهایی بود که به دنبال توافق بریتانیا و فرانسه پا به عرصهٔ وجود گذاشت. نقش بریتانیایی‌ها در تشکیل این کشور حتی بیشتر از نقش آن‌ها در تشکیل کشور عراق بود. منطقهٔ ماوراء اردن در حالی به عنوان یك کشور اعلان شد که در طول تاریخ هیچ حکومتی را در درون خود تجربه نکرده بود. این منطقه اصالتاً جزئی از فلسطین بود اما در سال ۱۹۲۲ امیر عبدالله (برادر فیصل) با اجازهٔ بریتانیا حکومتی را در آن تشکیل داد. ارتشی که وظیفهٔ حفظ این رژیم را برعهده داشت

متشکل از داوطلبان بادیه نشین بود و «لوژیون عرب» خوانده می‌شد. بریتانیایی‌ها با تشکیل حکومت مذکور توانستند رضایت خانوادهٔ هاشمی را به خود جلب کنند ـ از سوی دیگر این عمل نارضایتی صهیونیست‌ها را به دنبال داشت زیرا در بیانیهٔ بالفور ماوراء اردن نیز جزئی از فلسطین معرفی شده بود. در سال ۱۹۲۸ توافقی بین امیر عبدالله و دولت بریتانیا منعقد شد که براساس آن وی متعهد شد نظام سلطنت مشروطه را در قلمرو خود برقرار کند، اجازهٔ تشکیل احزاب سیاسی در این منطقه را صادر کند، و ارتش و سیاست خارجی را در کنترل بریتانیا باقی بگذارد. نهایتاً در سال ۱۹۴۶ کشور ماوراء اردن مستقل اعلان شد و کنترل ارتش و سیاست خارجی این کشور از دست بریتانیا خارج شد. البته براساس پیمان دیگری که در سال ۱۹۴۸ بین بریتانیایی‌ها و امیر عبدالله منعقد شد دولت بریتانیا اجازه یافت پایگاه‌های خود را در این منطقه حفظ کند. در جریان جنگ اول اعراب و اسرائیل زمامداران ماوراء اردن بخش‌هایی از فلسطین را ضمیمهٔ خاك خود کردند و نام کشورشان را به «پادشاهی اردن» تغییر دادند. از این رو در دههٔ ۱۹۵۰ جمعیت اردن به دو گروه کاملاً متفاوت و مجزا تقسیم می‌شد: یکی بادیه‌نشینان و کشاورزان کرانهٔ شرقی رود اردن و دیگری فلسطینی‌ها که شامل پناهندگان فلسطینی و ساکنان کرانهٔ غربی رود اردن می‌شدند. با توجه به این ویژگی، دولت اردن در سال ۱۹۵۲ قانون اساسی جدیدی را تهیه کرد و براساس آن هر دو گروه فوق را از حق داشتن نماینده در پارلمان برخوردار نمود.

در سراسر دورهٔ سلطهٔ استعماری بریتانیا بر اردن این کشور توسط یك پادشاه، یك افسر نظامی بریتانیایی، تعدادی صاحب منصب عرب، و چند رهبر مذهبی اداره می‌شد. رهبران قبیله‌ای اردن در این دوره به سرعت نفوذ و قدرت خود را از دست دادند. آن‌ها با توسعهٔ قدرت حکومت مرکزی بسیاری از نقش‌ها و کارکردهای خود را از دست دادند و لذا دیگر جاذبهٔ چندانی برای حامیان خود نداشتند. تا دههٔ ۱۹۵۰ قدرت رهبران قبیله‌ای چنان کاهش یافت که دیگر هیچ تهدیدی برای حکومت محسوب نمی‌شدند. ظهور یك طبقهٔ متوسط جدید که متشکل از کارمندان اداری، منشیان، معلمان و بازرگانان تحصیل کرده بود نقش مهمی در کاهش قدرت قبایل و رهبران قبیله‌ای داشت. البته این طبقه بعدها خود به

یکی از مخالفان عمدهٔ حکومت تبدیل شد. ارتش در اردن همواره به دستگاه سلطنتی وفادار باقی مانده است و در جهت سرکوب مخالفان این رژیم (عمدتاً فلسطینی و روشنفکر) تلاش‌های بسیاری انجام داده است.

در بین کشورهایی که از آن‌ها نام برده‌ایم لبنان تاریخ متفاوتی دارد. در لبنان کشمکش چندانی بین نسل گذشته با نسل جدید و یا بین نخبگان نظامی زمیندار با روشنفکران تحصیل کرده وجود نداشته است. این کشور همانند سوریه توسط فرانسویان پا به عرصهٔ وجود گذاشت. دولت فرانسه با وجود این که در طول تاریخ روابط نزدیکی با مارونی‌های لبنان داشت اما هیچگاه درصدد تشکیل کشوری تماماً مسیحی نشین در این منطقه برنیامد. بلکه سیاستمداران فرانسوی مناطقی از جمله تریپولی، صیدا، بقاء، و لبنان جنوبی را به «ایالت لبنان» افزودند و بدین ترتیب کشوری چند مذهبه را با نام لبنان بوجود آوردند. کشور لبنان در ابتدا توسط کمیسر عالی فرانسه اداره می‌شد اما در سال ۱۹۲۶ تحت ادارهٔ نخبگان داخلی قرار گرفت. در این سال قانون اساسی جالبی برای لبنان تدوین شد که در آن سعی شده بود قدرت سیاسی بین گروه‌های مختلف مذهبی تقسیم شود. نظام سیاسی لبنان براساس این قانون از یك رئیس جمهور، یك کابینه، و دو مجلس قانونگذاری متشکل می‌شد. کرسی‌های مجالس قانونگذاری براساس این قانون می‌بایست به نسبت ۶ به ۵ بین مسیحیان و مسلمانان تقسیم می‌شدند. همچنین مقرر شده بود که با توافق گروه‌های مختلف، پست ریاست جمهوری به مارونی‌ها، پست نخست‌وزیری به سنی‌ها و ریاست مجلس به شیعیان واگذار شود. به طور کلی نظام حکومتی لبنان در این قانون طوری طراحی شده بود که باعث تقویت و تشدید اختلافات فرقه‌ای و مذهبی شود.

با این حال در سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۵ که دوران قیمومت فرانسه بر لبنان می‌باشد گروه‌های مختلف مذهبی این کشور با آرامش در کنار هم زیستند و کشورشان را اداره کردند. رهبران مذهبی و فرقه‌ای این دوره عمدتاً عضو یکی از دو حزب «جبههٔ ملی» و «جبههٔ استقلال» بودند. جبههٔ ملی که اعضای آن عموماً مسیحیان مارونی بودند در جهت نیل به استقلال کشور فعالیت می‌کرد و از برقراری رابطه با ملی‌گرایان دیگر کشورهای عربی خودداری می‌نمود. در مقابل، جبههٔ استقلال روابط نزدیکی با سوریه داشت. این دو

حزب و دیگر گروه‌های لبنانی با انعقاد پیمانی ملی در سال ۱۹۴۳ تصمیم گرفتند روابط سیاسی خود با گروه‌ها و کشورهای خارجی را کاهش دهند و بر همکاری‌های داخلی خود با یکدیگر بیفزایند. انعقاد این پیمان زمینه را برای کسب استقلال لبنان در سال ۱۹۴۵ و تشکیل یك رژیم مستقل در این سال فراهم نمود. رژیمی که بدینسان تشکیل گردید همانند اسلاف خود تلاش نمود قدرت و منابع حکومتی را بین گروه‌های مذهبی مختلف تقسیم کند. این رژیم به عنوان حافظ توازن قوا بین گروه‌های مذکور عمل کرد و از قدرت یافتن بیش از اندازهٔ هریك از آن‌ها ممانعت به عمل آورد.

تلاش برای اتحاد اعراب و دولت‌های معاصر هلال خصیب

کشورهای عرب منطقهٔ هلال خصیب در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم به استقلال دست یافتند. به دنبال کسب استقلال بحران‌های سیاسی و ایدوئولوژیك متعددی گریبانگیر این کشورها شدند که از بطن این بحران‌ها جوامع امروزی منطقهٔ هلال خصیب پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. بروز کشمکش‌های شدید بین نظامیان، بازرگانان، و زمینداران کهنه کار با افسران و روشنفکران جوان یکی از این بحران‌ها بود. این کشمکش‌ها با آغاز جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۴۸، پیروزی یهودیان، و تشکیل کشور اسرائیل بیش از پیش تشدید گردیدند. سیاست‌های قدرت‌های بزرگ، آغاز جنگ سرد، و ظهور جنبش ملی اتحاد اعراب نیز بعث پیچیده‌تر شدن این کشمکش‌ها شدند. در نتیجهٔ کشمکش‌های مذکور کشور سوریه با کودتاهای متعددی در طی سال‌های ۱۹۴۷ تا ۱۹۶۳ روبه‌رو شد. این کشمکش‌ها در عراق نیز منجر به بروز کودتایی در سال ۱۹۵۸ و روی کار آمدن رژیمی نظامی در این منطقه شدند. اردن و لبنان نیز در اثر این کشمکش‌ها با یك دوره جنگ‌های داخلی مواجه گردیدند که نهایتاً با مداخلهٔ بیگانگان پایان یافتند.

جنبش اتحاد اعراب از جنبش ملی گرایی عربی در قبل از جنگ جهانی اول و تلاش نافرجام فیصل برای تشکیل یك پادشاهی عربی در دمشق سرچشمه می گرفت. با تشکیل کشورهای مجزای عربی در بعد از جنگ جهانی اول مفهوم ملت و کشور واحد عربی به فراموشی سپرده شد. اما در اواخر دهۀ ۱۹۳۰ با شورش اعراب فلسطینی علیه یهودیان و

بریتانیا این مفهوم مجدداً مورد توجه نخبگان عرب قرار گرفت. دولت بریتانیا در این سال‌ها که جنگ جهانی دوم نزدیك بود با هدف جلب حمایت اعراب اعلان کرد از تشکیل اتحادیه‌ای متشکل از کشورهای عربی حمایت می کند. مصر نیز در این زمان آرزوی رهبری اعراب را در سر می‌پروراند و سعی می کرد تا با استفاده از پان-عربیسم به این هدف نائل شود. در نتیجهٔ این عوامل بود که سازمانی با نام «اتحادیهٔ کشورهای عربی» در سال ۱۹۴۵ تشکیل گردید. ریاست این سازمان برعهدهٔ مصر قرار گرفت و دفاتر آن نیز در قاهره دایر شدند. با این حال عراق و ماوراءاردن که طرح‌های دیگری برای اتحاد اعراب داشتند و با سلطهٔ مصر بر خود مخالف بودند از عضویت در این اتحادیه سر باز زدند. اتحادیهٔ مذکور نهایتاً به دلیل عدم موفقیت در جلوگیری از تشکیل کشور اسرائیل در سال ۱۹۴۸ از میان رفت.

با فروپاشی این اتحادیه در سال ۱۹۴۸ نخبگان عرب پس از وقفهٔ کوتاهی مجدداً تلاش‌های خود را برای برقراری اتحاد بین اعراب از سر گرفتند. در دههٔ ۱۹۵۰ ناصر، حزب بعث سوریه، و دیگر روشنفکران عرب به پا خاستند و با نام مبارزه با اسرائیل، قدرت‌های استعماری، و نخبگان محافظه کار داخلی علم «اتحاد اعراب» را برافراشتند. با احیای ایدهٔ «اتحاد اعراب» در این دهه رقابت‌ها بر سر قدرت در کشورهای هلال خصیب شکل دیگری به خود گرفتند و به عنوان تلاشی برای برقراری اتحاد بین اعراب جلوه داده شدند.

در دههٔ ۱۹۵۰ منطقهٔ هلال خصیب به صحنهٔ رقابت شدیدی بین قدرت‌های بزرگ تبدیل شد. در پایان جنگ جهانی دوم بریتانیا و فرانسه دیگر قادر نبودند موقعیت خود در خاورمیانه را حفظ کنند و می‌بایست با استقلال کشورهای هلال خصیب موافقت می کردند. با رو به کاهش نهادن نفوذ بریتانیا و فرانسه در خاورمیانه دو کشور ایالات متحده و شوروی درصدد برآمدند از این فرصت استفاده کنند و خلأ ایجاد شده را پر نمایند. در اواخر دههٔ ۱۹۴۰ دو کشور ایران و ترکیه تحت نفوذ امریکا درآمدند. در ژانویهٔ ۱۹۵۵ نیز پیمانی با نام پیمان بغداد بین دو متحد امریکا یعنی عراق و ترکیه به امضاء رسید که در همان سال بریتانیا، پاکستان، و ایران نیز به آن پیوستند. مصر و سوریه از عضویت در این پیمان که

یك پیمان امریکایی بود امتناع کردند. به علاوه به دنبال حملهٔ اسرائیل به سینا در فوریهٔ ۱۹۵۵ دولت مصر با شوروی روابط نزدیکی برقرار کرد. در این زمان ناصر به رهبر اعراب در مبارزه با امپریالیسم و صهیونیسم تبدیل شد و پان عربیسم سراسر جهان عرب را فرا گرفت.

احیای پان عربیسم در دههٔ ۱۹۵۰ تحولات سیاسی مهمی را برای جهان عرب به ارمغان آورد. در این دهه در مصر ناصر و افسران آزاد به قدرت رسیدند(۱۹۵۲)، در سوریه حزب بعث به قدرت رسید (اواخر ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰)، و در عراق نیز رژیم سلطنتی این کشور سرنگون شد و رژیمی نظامی روی کار آمد (۱۹۵۸). رژیم‌های جدیدی که بدین ترتیب پدید آمدند کاملاً تحت تسلط نظامیان قرار داشتند. مشروعیت این رژیم‌ها بر پایهٔ تعهد آن‌ها نسبت به استقلال اعراب و توسعهٔ اقتصادی کشور قرار داشت. سه رژیم مذکور در صحنهٔ بین‌المللی امپریالیست ستیز و بی طرف بودند. آن‌ها همچنین با اسرائیل دشمنی شدیدی داشتند. به علاوه پس از مدتی این رژیم‌ها با هدف برخورداری از کمك‌های شوروی، مبارزه با امپریالیسم غربی، و خارج کردن کامل نسل گذشته از صحنهٔ قدرت ایدوئولوژی سوسیالیسم را اتخاذ کردند. سه رژیم فوق در طی دو دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تلاش‌های بسیاری را برای برقراری اتحاد بین اعراب انجام دادند اما هیچگاه به موفقیت نائل نشدند. وجود رقابت بین این سه رژیم یکی از عوامل عدم موفقیت آن‌ها در ایجاد اتحاد بین اعراب بود. به هر حال به دنبال شکست اعراب در جنگ سال ۱۹۶۷ اعتبار ناصر در نزد اعراب از بین رفت و بار دیگر ایدهٔ اتحاد جهان عرب به فراموشی سپرده شد.

کشور سوریه از دههٔ ۱۹۵۰ تا حال حاضر تحت کنترل حزب بعث قرار داشته است. حزب بعث از طریق انتخابات و انجام کودتا در دههٔ ۱۹۵۰ تدریجاً توانست قدرت را در دست بگیرد. این حزب در سال ۱۹۵۸ پیمان اتحاد سوریه با مصر و تشکیل جمهوری متحدهٔ عربی را امضاء کرد. در اثر انعقاد پیمان مذکور از قدرت رهبران غیرنظامی حزب کاسته شد و لذا زمینه برای ورود نظامیان به صحنهٔ قدرت فراهم شد. از این‌رو ارتش در سال ۱۹۶۳ وارد عمل شد و ادارهٔ کشور را در دست گرفت. از این سال تاکنون کشور سوریه

توسط رژیمی متشکل از افسران نظامی اداره می‌شود. افسران مهم نظامی در این رژیم عمدتاً علوی می‌باشند. این رژیم در طول دوران حیات خود سعی کرده است تا با متمرکز کردن قدرت دولت و برقراری توسعه‌ای متوازن به گروه‌بندی‌های مذهبی، قومی، و طایفه‌ای در کشور پایان دهد. حزب بعث همچنین در این دوره تلاش کرده است تا با استفاده از جوانان علوی، اسماعیلی، و مسیحی طبقات متوسط و پایین ماشین سیاسی توده‌ای و قابل اطمینانی را برای خود پدید بیاورد. این حزب کلیهٔ مناصب افسری، مشاغل حکومتی، تعاونی‌های کشاورزی و روستایی، و سازمان‌های جوانان را در اختیار اعضای خود قرار داده است. در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ این حزب درصدد برآمد تا جنبش توده‌ای بزرگی را در سوریه پدید بیاورد، عقاید و افکار ملی گرایانه و سوسیالیستی را در سطح کشور گسترش دهد، و دسته‌بندی‌های فرقه‌ای و قومی را از سطح جامعه برچیند.

یکی از ویژگی‌های مهم رژیم کنونی سوریه حاکمیت علوی‌ها بر آن می‌باشد. علوی‌ها با وجود این که تنها ده درصد از جمعیت سوریه را تشکیل می‌دهند اما همواره کنترل ارتش و حزب بعث را در دست داشته‌اند. علوی‌ها در ابتدا عمدتاً کشاورزان فقیری بودند که در سوریهٔ شمالی زندگی می‌کردند و با کار بر روی زمین‌های اجاره‌ای روزگار می‌گذراندند. اما زمانی که دولت فرانسه با هدف کاهش قدرت اکثریت سنی در سوریه سیاست حمایت از اقلیت‌های این منطقه را در پیش گرفت بسیاری از مردمان علوی وارد ارتش سوریه شدند. برخی از آن‌ها نیز در جریان جنگ‌های داخلی سوریه به جنبش‌های انقلابی پیوستند. بدین ترتیب تا دههٔ ۱۹۶۰ که حزب بعث به قدرت رسید علوی‌ها به گروه غالب در این حزب و ارتش تبدیل شدند. آن‌ها سپس افسران غیرعلوی را از ارتش اخراج کردند و هرچه بیشتر این نهاد را تحت کنترل خود درآوردند. به طور کلی رژیم کنونی سوریه شدیداً شخص محور، جناح باز، و فرقه گرا می‌باشد.

در بُعد اقتصادی رژیم مذکور برنامه‌ای سوسیالیستی را به اجرا گذاشته است. این رژیم در سال ۱۹۵۸ کلیهٔ املاک بزرگ را تکه تکه نمود و مالکیت خصوصی زمین‌های آبی را به ۵۰ هکتار و زمین‌های دیم را به ۳۰۰ هکتار محدود کرد. سپس در سال ۱۹۶۱ رژیم مذکور املاک زمینداران را مصادره کرد و آن‌ها را بین کشاورزان تقسیم نمود. در

سال ۱۹۶۶ نیز نخبگان این رژیم اقدام به تشکیل تعاونی‌های کشاورزی کردند و تولید کتان را در انحصار دولت قرار دادند. با این حال در سال ۱۹۷۳ رئیس جمهور وقت سوریه (حافظ اسد) درصدد برقراری نظام اقتصاد آزاد در کشور برآمد و لذا بسیاری از زمین‌های تحت کنترل دولت را به بخش خصوصی واگذار کرد و از مالکیت این بخش حمایت نمود.

چنانچه اشاره کردیم علوی‌های حاکم بر سوریه از نظر جمعیتی یك گروه اقلیت می‌باشند و اکثریت مردم سوریه را مسلمانان سنی تشکیل می‌دهند. در قانون اساسی این کشور که در سال ۱۹۷۳ تهیه شده است، هیچ نامی از اسلام برده نشده است و تنها اشاره گردیده است که رئیس حکومت باید یك مسلمان باشد. حافظ اسد، نیز همواره از اعلان اسلام به‌عنوان دین رسمی حکومت خودداری کرده است. اخوان المسلمین یکی از گروه‌های مخالف علوی‌ها می‌باشد که در دههٔ ۱۹۳۰ توسط مسلمانان سنی این کشور بنیان نهاده شد. این گروه همانند اخوان المسلمین مصر از حمایت مغازه‌داران و صنعتگران بازار و فرزندان تحصیل کردهٔ آن‌ها برخوردار می‌باشد. گروه مذکور در انتخابات سال ۱۹۶۱ به عنوان یك حزب سیاسی شرکت کرد و ۵/۸ درصد از آراء کل کشور و ۱۷/۶ درصد از آراء دمشق را به خود اختصاص داد. این گروه به دنبال تثبیت و تحکیم پایه‌های قدرت حزب بعث از فعالیت‌های انتخاباتی دست برداشت و به مبارزات مسلحانه و آشوبگری روی آورد. گروه مذکور در طی سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۱ به بهانهٔ فعالیت‌های دولت علیه فلسطینی‌های ساکن لبنان، افزایش تورم، و کاهش قدرت سیاسی مسلمانان سنی خرابکاری‌های چریکی متعددی را سازماندهی کرد و شورش‌های بزرگی را در حلب و حما بوجود آورد. بازرگانان، صنعتگران، علما، زمینداران، و اشراف دیگری که توسط حزب بعث موقعیت خود را از دست داده بودند اخوان المسلمین را در این فعالیت‌ها یاری کردند. با این حال جنبش مذکور نهایتاً سرکوب شد و شورش‌های بوجود آمده توسط آن فرو نشانده شدند.

در عراق نیز رژیم محافظه کار حاکم با نام ملی گرایی عربی و اصلاح طلبی سرنگون شد. در ژوئیهٔ ۱۹۵۸ گروهی از افسران جوان به رهبری عبدالکریم قاسم اقدام به کودتا

کردند و قدرت را در دست گرفتند. اقدام این گروه با استقبال سربازان، مدیران، روشنفکران، و نظریه‌پردازانی رو به رو شد که آرمان‌های ملی گرایانهٔ دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ را در سر می‌پروراندند. به طور کلی وابستگی عراق به بریتانیا، عضویت رژیم محافظه کار عراق در پیمان بغداد، و تلاش این رژیم برای اتحاد با اردن را می توان از جمله عوامل بروز کودتای مذکور دانست. اعدام پادشاه و تشکیل یك شورای انقلابی اولین اقداماتی بودند که پس از کودتا توسط عبدالکریم قاسم انجام گرفتند.

رژیم نظامی قاسم در ابتدا تصمیم داشت اصلاحاتی را در زمینهٔ مالکیت خصوصی انجام دهد، سرمایه گذاری در بخش صنعت را آزاد کند، و آموزش و بهداشت را در سطح کشور گسترش دهد. اما این رژیم به سرعت تغییر موضع داد و به یك دیکتاتوری نظامی تبدیل شد. قاسم با تکیه بر حمایت «حزب کمونیست» قدرت خود را شدیداً متمرکز کرد و حزب بعث، اخوان المسلمین، و دیگر گروه‌های مخالف را سرکوب نمود. البته رژیم وی تا سال ۱۹۶۳ بیشتر دوام نیاورد. در این سال حزب بعث با نام اتحاد اعراب دست به کودتا زد و رژیم قاسم را سرنگون کرد. رژیم جدیدی که بدین گونه پدید آمد بانك‌ها و صنایع مهم را ملی اعلان کرد و کشور را در مسیر سوسیالیسم قرار داد. رژیم مذکور نیز در سال ۱۹۶۸ با کودتای نظامی دیگری ساقط گردید. این کودتا توسط حسن البکر و صدام حسین و با نام دفاع از اصول حزب بعث انجام گرفت. آن‌ها پس از پیروزی، قانون اساسی جدیدی را تدوین کردند و عراق را به عنوان بخشی از جهان عرب، یك کشور اسلامی، و جامعه‌ای سوسیالیستی معرفی نمودند. صدام حسین در سال ۱۹۷۹ به سمت ریاست جمهوری عراق در آمد و تا حال حاضر در رأس نظام سیاسی این کشور باقی مانده است.

رژیم کنونی عراق همانند رژیم مصر بر پایهٔ قدرت ارتش و حمایت بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها قرار دارد. در این رژیم گروه کوچکی از افسران نظامی ادارهٔ حکومت و صنایع مهم کشور را در دست دارند و حقوقدانان، زمینداران، و تجار مستقل از هیچ نقشی در تعیین سیاست‌های این رژیم برخوردار نیستند. نخبگان حاکم در این رژیم از طبقات متوسط و پایین متوسط می‌باشند و دارای پس زمینه‌های اسلامی هستند. آن‌ها کسر بسیار کوچکی از

جمعیت عراق را تشکیل می دهند و لذا دارای پایگاه مردمی چندانی نمی باشند. گروهی از خانواده‌های ساکن تکریت به همراه افسران آموزش دیده در «آکادمی نظامی بغداد» تنها حامیان گروه حاکم در عراق را تشکیل می دهند.

نخبگان حاکم در عراق همه سنی مذهب و ساکن مناطق شمال غربی کشور می‌باشند. شیعیان (که اکثریت جمعیت عراق را تشکیل می دهند) و کردها هیچ نماینده‌ای در بین این گروه ندارند. به طور کلی رژیم بعث عراق که از حمایت ارتش و درآمدهای سرشار نفتی برخوردار است هیچ تمایلی به سهیم کردن شیعیان و کردها در قدرت ندارد. این رژیم به ویژه با کردها که خواستار خودمختاری منطقه‌ای و سهیم شدن در توسعهٔ اقتصادی می‌باشند دشمنی شدیدی دارد و از هر فرصتی برای سرکوب آن‌ها استفاده می کند.

رژیم بعث عراق از نزدیك کنترل اقتصاد کشور را در دست دارد. اتحادیه‌ها، تجارتخانه‌ها، و دانشگاه‌ها از جمله مراکزی هستند که تحت نظارت دولت فعالیت می کنند. هدایت و ادارهٔ بخش کشاورزی نیز در اختیار دولت قرار دارد. در سال ۱۹۵۸ رژیم وقت حاکم بر عراق برنامه‌ای را برای انجام اصلاحات ارضی در این کشور به اجرا گذاشت. این رژیم با ارائهٔ قوانینی مالکیت خصوصی زمین‌های آبی را به ۲۵۰ هکتار و زمین‌های دیم را به ۵۰۰ هکتار محدود کرد، و زمین‌های اضافی را در بین کشاورزان تقسیم نمود. برنامهٔ مذکور با توجه به این که باعث فروپاشی املاك بزرگ و زمیندار شدن کشاورزان شد سیاست خوبی بود اما به دلیل عدم پیگیری دولت در توزیع زمین‌های باقیمانده بین کشاورزان و تشکیل تعاونی‌های کشاورزی باعث کاهش شدید تولید گردید. رژیم بعث عراق که به این نقیصه پی برده بود بعد از سال ۱۹۷۰ زمین‌های باقیمانده را بین کشاورزان توزیع کرد و تعاونی‌های کشاورزی متعددی را بوجود آورد. البته رژیم بعث نیز پس از مدتی تغییر عقیده داد و سیاست توسعهٔ مزارع مکانیزهٔ دولتی را در پیش گرفت. این رژیم همچنین با هدف تثبیت کنترل خود بر بخش کشاورزی زمین‌های قبایل مختلف را مصادره کرد، و از تشکیل اتحادیه‌های کشاورزی و دیگر تشکل‌های سیاسی در روستاها ممانعت به عمل آورد.

رژیم کنونی عراق همچنین بخش نفت و صنعت را در این کشور ملی اعلان کرده

است. نفت در عراق پیش از جنگ جهانی اول کشف شد و برای اولین بار توسط «کمپانی نفت ترکیه» استخراج گردید. این کمپانی که در سال ۱۹۱۲ با مشارکت آلمان، بریتانیا، و هلند تأسیس شده بود در سال ۱۹۲۹ از نو سازماندهی شد و به «کمپانی نفت عراق» تغییر نام داد. به علاوه در دهۀ ۱۹۳۰ رژیم وقت عراق برای افزایش تولید نفت خود امتیازات دیگری را به شرکت‌های خارجی داد و بدین ترتیب چندین شرکت جدید به اکتشاف نفت در عراق مشغول شدند. کلیۀ این شرکت‌ها در سال ۱۹۳۸ به عضویت «کمپانی نفت» عراق در آمدند. در سال ۱۹۵۲ نیز دولت عراق براساس توافق با شرکت‌های نفتی از سهم پنجاه درصدی در درآمدهای نفتی برخوردار شد. با این حال نخبگان حاکم عراق در سال ۱۹۶۱ کلیۀ امتیازها و قراردادهای نفتی را فسخ کردند و در سال ۱۹۷۲ «کمپانی نفت عراق» را ملی اعلان نمودند. در حال حاضر پایین بودن سطح تولید نفت در عراق یکی از مشکلات مهم اقتصادی این کشور می‌باشد.

هم اکنون دولت عراق درگیر جنگی خانمانسوز با ایران می‌باشد. این جنگ در سال ۱۹۸۰ با حملۀ عراق به ایران آغاز شد. جبران شکست‌های دیپلماتیک دهۀ ۱۹۷۰، جلوگیری از گسترش انقلاب ایران در بین شیعیان عراق، تصرف زمین‌های نفت‌خیز خوزستان، سرنگونی رژیم انقلابی ایران، و برقراری سلطۀ عراق بر منطقۀ خلیج‌فارس و شاید جهان عرب از جمله اهداف رژیم عراق درحمله به ایران بودند. بااین حال این رژیم با مقاومت شدید نیروهای ایران روبه‌رو شد و تاکنون که سال ۱۹۸۶ می‌باشد نه‌تنها به اهداف خود نائل نشده است بلکه دچار صدمات اقتصادی جبران‌ناپذیری نیز گردیده است.

در دوران حیات رژیم بعث همچنین اهمیت و جایگاه اسلام در بین مردم عراق حفظ گردیده است و حتی نهضت‌های مخالف چندی نیز بر پایۀ آن بوجود آمده‌اند. «جنبش دعوت اسلامی» و «نهضت مجاهدین» از جمله گروه‌های اسلامی مخالف حکومت در عراق می‌باشند. دعوت اسلامی که در دهۀ ۱۹۶۰ توسط علمای شیعه تشکیل شده است برای برقراری حکومت اسلامی و عدالت اجتماعی دراین کشور فعالیت می کند. نهضت مجاهدین نیز در سال ۱۹۷۹ بوجود آمده است و بیشتر ماهیت نظامی دارد.

به هر حال چنان که مشاهده کردیم رژیم‌های کنونی حاکم بر مصر، سوریه و عراق با وجود این که کاملاً نظامی هستند، از ملی گرایی عربی حمایت می کنند، ونسبت به اصول سوسیالیستی متعهد می‌باشند تفاوت‌های بسیاری با یکدیگر دارند. رژیم حاکم بر مصر رژیم نسبتاً انعطاف‌پذیری است. نخبگان این رژیم هیچگاه سوسیالیسم را به‌طور مطلق نپذیرفته‌اند و بخش‌های مهمی از اقتصاد را در اختیار بخش خصوصی باقی گذارده‌اند. در دههٔ ۱۹۷۰ رهبران این رژیم سیاست خصوصی‌سازی اقتصادی را در پیش گرفتند. در مقابل، رژیم حاکم بر سوریه رژیمی انعطاف‌ناپذیر و فرقه‌گرا می‌باشد. این رژیم تا حد زیادی اصول سوسیالیستی مورد قبول خود را در سطح کشور به اجرا گذاشته است. رژیم مذکور علی‌رغم برخورداری از قدرت نظامی، اقتصادی، و تشکیلاتی قابل توجه از مشروعیت کامل در بین مسلمانان سنی کشور برخوردار نمی‌باشد. رژیم کنونی حاکم بر عراق نیز رژیمی اقتدارگرا و ایدوئولوژیك می‌باشد. حیات این رژیم بر سه پایهٔ ارتش، درآمدهای نفتی، و یك اقتصاد شدیداً متمرکز قرار دارد.

در حالی که نظامیان سوسیالیست در سه کشور مصر، سوریه، و عراق به پیروزی رسیدند و توانستند نخبگان محافظه‌کار حاکم را از صحنهٔ قدرت حذف کنند گروه‌های مخالف اردن به دلیل مداخلهٔ بریتانیا نتوانستند رژیم حاکم بر این کشور را سرنگون کنند. از این‌رو اردن همچنان تحت حاکمیت هاشمیان باقی ماند. در حال حاضر ملك‌حسین پادشاه اردن است. وی برای ادامهٔ حیات خود به حمایت‌های بریتانیا، ایالات متحده، برخی از دولت‌های مهم عربی، و نخبگان نظامی و بوروکرات داخلی نیازمند است.

لبنان تنها کشور منطقهٔ هلال خصیب هست که از ثبات سیاسی و اقتصادی برخوردار نمی‌باشد. این کشور در طول دوران حیات خود جنگ‌های داخلی متعددی را تجربه کرده است. نخستین جنگ مهم داخلی این کشور در سال ۱۹۵۸ آغاز شد. گسترش ایدهٔ اتحاد اعراب در بین مردمان لبنان مهمترین عامل بروز این جنگ بود. جنگ مذکور با مداخلهٔ آمریکا در همان سال پایان یافت اما مجدداً در دههٔ ۱۹۶۰ اوضاع لبنان متشنج شد. در این دهه مسلمانان خواستار افزایش سهم خود در قدرت سیاسی و فرصت‌های اقتصادی شدند و به اقدامات خشونت‌آمیزی برای نیل به این هدف دست زدند. مسألهٔ حملات فلسطینی‌ها از

خاك لبنان به اسرائیل نیز باعث وخیم تر شدن اوضاع در این دهه شد. گروهی از مردم لبنان خواهان توقف این حملات بودند و گروهی دیگر از انجام این حملات حمایت می نمودند. در نتیجهٔ شدت یافتن این تنش‌ها و اختلافات لبنان بار دیگر در سال ۱۹۷۵ با جنگ داخلی مواجه شد. در یك طرف این جنگ فالانژها، دیگر گروه‌های مارونی، و برخی از شیعیان قرار داشتند. اینان خواهان لبنانی مستقل، اقتصاد مبتنی بر بازار، و عدم مشارکت دولت در کشمکش اعراب علیه اسرائیل بودند. در طرف دیگر ائتلافی متشکل از «حزب سوسیالیست ترقیخواه»[1]، «حزب ملی گرای اجتماعی سوریه»[2]، حزب کمونیست، و گروه‌های بعثی، ناصری، و فلسطینی قرار داشت. مخالفت با وضع موجود، نارضایتی از تسلط مسیحیان بر مسلمانان، و همچنین مخالفت با محدود شدن فعالیت‌های فلسطینیان از جمله عوامل پیوند دهندهٔ گروه‌ها و احزاب فوق به یکدیگر بودند.

با آغاز مجدد درگیری‌های داخلی در سال ۱۹۷۵ دو کشور اسرائیل و سوریه نیز وارد صحنه شدند و در جهت حمایت از گروه‌های مورد علاقهٔ خود برآمدند. سوریه در ژانویهٔ ۱۹۷۶ به‌منظور جلوگیری از پیروزی فلسطینی‌ها در لبنان اقدام به اعزام نیرو به این کشور کرد. اسرائیل نیز در سال ۱۹۷۸ با هدف حمایت از مسیحیان و گروه‌های جدایی طلب لبنان نیروهای خود را وارد خاك این کشور نمود. در سال ۱۹۸۲ نیز نیروهای اسرائیلی باهدف سرکوب جنبش فلسطین و برقراری یك رژیم دست‌نشانده در لبنان تهاجم مجددی را به این کشور آغاز کردند؛ با انجام این تهاجم جنبش فلسطین شدیداً آسیب دید اما از سوی دیگر بر نفوذ سوریه در لبنان افزوده شد. به هر حال لبنان همواره تحت نفوذ قدرت‌های خارجی قرار داشته است و در اثر مداخلات آن‌ها به صحنهٔ درگیری‌های خونینی تبدیل شده است. وجود کشمکش بین گروه‌های مختلف مذهبی و دینی یکی از

---

۱. این حزب که تحت رهبری خانوادهٔ جمبلات قرار داشت و عمدتاً دروزی‌ها عضو آن بودند از فلسطینیان حمایت می کرد، خواستار اجرای اصول سوسیالیستی در لبنان بود، و دولت را به اتخاذ بی طرفی در امور بین‌المللی توصیه می کرد.

۲. این حزب که اساساً محافظه کار بود با فعالیت‌های جدایی طلبانهٔ مارونی‌ها مخالفت می کرد. اعضای این حزب عمدتاً ارتدوکس بودند.

ویژگی های همیشگی این کشور بوده است.

جنبش فلسطین

فلسطین تنها منطقه‌ای از هلال خصیب است که دولتی عربی در آن تشکیل نگردید. حمایت بریتانیا از جنبش صهیونیسم و تشکیل کشور اسرائیل مانع از ظهور دولتی عربی در این منطقه شد. جنبش صهیونیسم به دنبال انتشار کتابی با نام «دولت یهود» در سال ۱۸۹۶ که توسط تئودور هرتزل تألیف گردید پا به عرصهٔ وجود گذاشت. این جنبش آرمان احیای فرهنگ ملی یهود و ایجاد حکومتی دموکراتیك برای ملت یهود را در سر می‌پروراند. محل مورد نظر برای تشکیل چنین حکومتی فلسطین بود. در سال ۱۹۱۷ دولت بریتانیا با صدور بیانیهٔ بالفور حمایت خود از تشکیل «کانون ملی یهود» در فلسطین را اعلان داشت. این در حالی بود که اکثریت جمعیت فلسطین عرب بودند و یهودیان اقلیت بسیار ناچیزی در آن سرزمین را تشکیل می‌دادند. جلب حمایت یهودیان امریکا و روسیه و فراهم شدن بهانه‌ای برای تداوم کنترل خود بر فلسطین از جمله اهداف بریتانیا در حمایت از تشکیل کانون ملی یهود در این منطقه بودند. بیانیهٔ بالفور با کلیهٔ وعده‌هایی که بریتانیایی‌ها به اعراب داده بودند در تضاد بود. بعد از جنگ دولت بریتانیا از سوی جامعهٔ ملل به عنوان قیّم مردم فلسطین برگزیده شد و مسؤولیت یافت در جهت تشکیل کانون ملی یهود در این منطقه تلاش کند.

دولت بریتانیا به هنگام برقراری قیمومت خود بر فلسطین مهاجرت یهودیان به این منطقه و خرید زمین توسط آن‌ها را آزاد گذاشت، به دفاع از جامعهٔ یهودی این منطقه پرداخت، اجازهٔ تشکیل نهادهای سیاسی و نظامی یهودی را در این منطقه صادر کرد، و به سرکوب شدید اعراب فلسطینی پرداخت. در نتیجهٔ این سیاست‌ها جمعیت یهودیان فلسطین به سرعت افزایش پیدا کرد و تا سال ۱۹۳۹ به نیم‌میلیون نفر رسید. به موازات افزایش جمعیت یهودیان حضور سازمان‌های یهودی نیز در این منطقه گسترده‌تر شد. «آژانس یهود»، «سازمان صهیونیست»، و «ود لومی» از جمله تشکلهایی بودند که در جهت سازماندهی یهودیان در فلسطین فعالیت می کردند.

از سوی دیگر به دنبال افزایش تعداد یهودیان «جنبش فلسطین» در این منطقه شکل گرفت و به مخالفت با بریتانیا و قوم یهود پرداخت. اعراب ساکن فلسطین تا سال ۱۹۲۰ شدیداً متفرق و پراکنده از یکدیگر بودند. آن‌ها به گروه‌های طایفه‌ای و مذهبی متعددی تقسیم می‌شدند و به هیچ‌وجه احساس همبستگی ملی نمی کردند. بنابراین تا این سال امکان ظهور جنبش‌های ملی توسط اعراب فلسطین بسیار کم بود.

اما به‌تدریج در جریان دهه ۱۹۲۰ اقشار و گروه‌های مختلف عربی به هم نزدیك شدند و مشترکاً علیه بریتانیا و صهیونیست‌ها به فعالیت پرداختند. نخبگان فلسطینی در سراسر این دهه تلاش‌های بسیاری را در جهت بیداری سیاسی مردم انجام دادند. هدف آنان از این تلاش‌ها برانگیختن شورش‌های توده‌ای علیه بریتانیا و صهیونیست‌ها بود. این افراد در قالب دو گروه قرار می گرفتند. گروه اول ملی گرایان بودند که با هدف جلوگیری از تشکیل کانون ملی یهود نخستین انجمن‌های اسلامی ـ مسیحی را در فلسطین پدید آوردند. ملی گرایان در ابتدا با جنبش ملی سوریه متحد شدند و در جهت تشکیل کشور بزرگی متشکل از سوریه و فلسطین به فعالیت پرداختند اما در سال ۱۹۲۰ آنان از اتحاد با جنبش ملی سوریه دست کشیدند و ایدهٔ تشکیل کشور بزرگ سوریه را به فراموشی سپردند.

گروه دوم مسلمانان بودند. دولت بریتانیا در سال ۱۹۲۲ نهادی را با نام شورای عالی مسلمانان در فلسطین پدید آورد و ادارهٔ زمین‌های وقفی را برعهدهٔ آن گذاشت. ریاست این شورا در اختیار فردی به نام حاج محمد امین حسینی قرار گرفت. حسینی پس از رسیدن به ریاست این شورا توانست ادارهٔ «هیئت اجرایی عرب» و «شورای اسلامی» را نیز در دست بگیرد. او سپس باتکیه بر تسلط خود بر این سه نهاد مهم در صدد برانگیختن توده‌ها علیه صهیونیسم برآمد. وی از اسلام به عنوان عاملی برای تحریك توده‌ها استفاده کرد و با همکاری دیگر اشراف مذهبی توانست شورش‌های متعددی را در دهۀ ۱۹۲۰ به راه بیندازد. علاوه بر حسینی و طرفدارانش گروه اسلامی دیگری نیز در این دهه پا به عرصۀ وجود گذاشت. این گروه تحت رهبری خانوادهٔ نشاشیبی قرار داشت. خانوادهٔ نشاشیبی از ارتباط نزدیکی با شهرداران، زمینداران، و تجار فلسطینی برخوردار بود. این خانواده در سال ۱۹۲۳ «حزب ملی» را تشکیل داد و برای در دست گرفتن رهبری جنبش فلسطین با

حسینی به رقابت پرداخت. به‌طور کلی در دههٔ ۱۹۲۰ رقابت‌های شدیدی بین گروه‌های مبارز فلسطینی وجود داشت و درگیری‌های سختی بین آن‌ها پدید آمد.

در این دهه همچنین تنش و کشمکش شدیدی بین مسلمانان و مسیحیان فلسطینی وجود داشت. مسیحیان در گسترش ملی گرایی عربی، تشکیل انجمن‌های اسلامی - مسیحی، و مقاومت علیه یهودیان نقش مهمی داشتند. به‌علاوه آن‌ها از توانایی بالایی در مذاکره با دولت‌های غربی و جلب حمایت این دولت‌ها برخوردار بودند. با این حال در سراسر دههٔ ۱۹۲۰ مسلمانان همواره از برقراری اتحاد با مسیحیان خودداری می کردند. گروه‌های مسلمان که بر ارزش‌های اسلامی خود تأکید می کردند هیچگاه حاضر به همکاری با مسیحیان در مبارزه علیه صهیونیسم نبودند.

در عین‌حال مقدمات ظهور جنبش ملی فلسطین و شکل گیری «هویت فلسطینی» درهمین دهه پدید آمدند. در دههٔ مذکور ایدوئولوژی جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشت که فلسطین را به‌عنوان منطقه‌ای عربی معرفی می کرد و حاکمیت بر این منطقه را حق اعراب (چه مسلمان و چه مسیحی) می‌دانست. اشراف بیت‌المقدس نیز در این دهه توانستند رهبری مردمان روستایی را در دست بگیرند و آن‌ها را وارد صحنهٔ مبارزه نمایند. به‌علاوه علی‌رغم وجود کشمکش بین مسیحیان و مسلمانان ارتدوکس‌های فلسطینی نیز در جریان این دهه به‌تدریج خود را جزئی از جمعیت عرب این منطقه به حساب آوردند.

بدین‌ترتیب در دههٔ ۱۹۳۰ جنبش توده‌ای مردم فلسطین شکل گرفت. در این دهه گروه‌های جوان مبارزی مثل «انجمن اسلامی مردان جوان» وارد صحنه شدند و به فعالیت‌های گسترده‌ای برای بسیج توده‌ها دست زدند. این در حالی بود که کشمکش بین حسینی‌ها و نشاشبی‌ها در این دهه همچنان ادامه یافت. انجمن اسلامی مردان جوان تحت رهبری عزّالدین قصام قرار داشت. قصام تلاش بسیاری را برای تحریك مردم علیه امپریالیسم بریتانیا و اسکان یهودیان در فلسطین انجام داد. او به علاوه «انجمن جوانان مسلمان حیفا» را بوجود آورد، هسته های نظامی متعددی راتشکیل داد و به مبارزه با شرابخواری، قماربازی، و فاحشه گری پرداخت. قصام همچنین با اختلاط زن و مرد و برخی از آئین‌های مذهبی مثل زیارت قبور و عزاداری شدیداً مخالفت ورزید. او طرفداران

خود را به حفظ تقوی و مبارزهٔ مسلحانه دعوت می کرد و صهیونیسم بین الملل را شدیداً محکوم می‌نمود. به هر حال در دههٔ ۱۹۳۰ که هنوز روابط گروهی و قومی از استحکام خوبی در فلسطین برخوردار بودند و ارزش‌های ملی در این منطقه شکل نگرفته بودند اسلام به‌عنوان عامل بسیج توده‌ها عمل کرد و آن‌ها را به صحنه کشاند.

قصام و طرفدارانش در بروز شورش‌های عربی ۳۸-۱۹۳۶ که سراسر فلسطین را فراگرفتند نقش مهمی داشتند. در سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶ بنا به دعوت کمیتهٔ عالی عرب اعتصاب‌های متعددی در شهرها و روستاهای فلسطین برگزار شدند که به دنبال این اعتصاب‌ها شورش‌های عربی ۳۸-۱۹۳۶ آغاز گردیدند و منافع حکومت و یهودیان در سراسر فلسطین مورد حمله قرار گرفتند. گروه‌های مبارز، روستائیان، راهزنان، و داوطلبان سوری و مصری انجام دهندهٔ این شورش‌ها بودند. آن‌ها با هدف برچیدن سلطهٔ بریتانیا و متوقف کردن شهرك سازی‌های صهیونیست‌ها اقدام به شورش کردند. اما این شورش‌ها به اهداف خود نرسیدند و نهایتاً در سال ۱۹۳۸ توسط بریتانیا سرکوب شدند. پس از سرکوب شورش‌های مذکور دولت بریتانیا بلافاصله ادارهٔ شورای عالی مسلمانان را از دست حسینی‌ها خارج کرد کمیتهٔ عالی عرب را غیرقانونی اعلان نمود، وحکومتی نظامی را در فلسطین برقرار نمود.

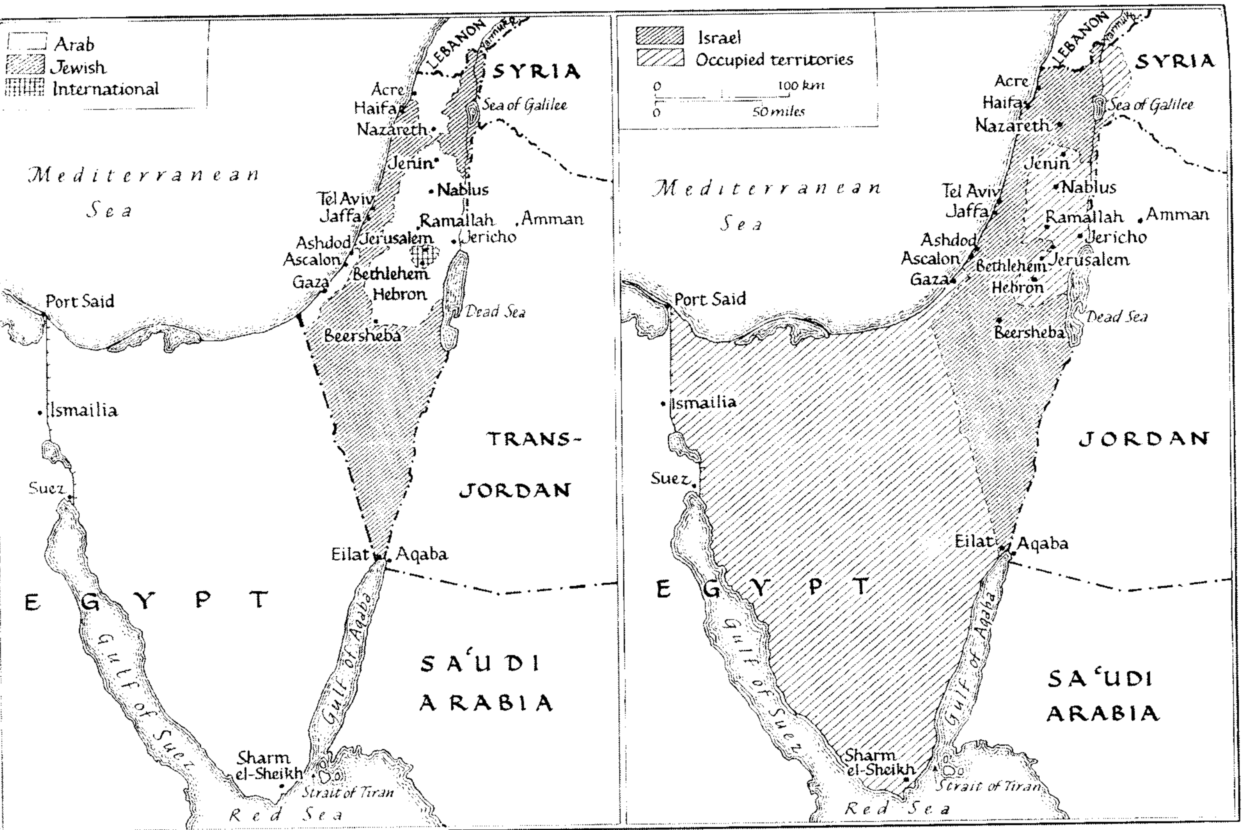
شورش‌های عربی ۳۸-۱۹۳۶ نقطهٔ اوج جنبش فلسطین در دههٔ ۱۹۳۰ بودند. این شورش‌ها با هدف جلوگیری از مهاجرت یهودیان، ممانعت از تشکیل کانون ملی یا دولت یهود، و بنیانگذاری یك دولت عربی در فلسطین انجام گرفتند. خودداری از همکاری با دولت بریتانیا و انجام جنگ‌های چریکی دو تاکتیك مهم شورشیان برای نیل به اهداف خود بودند. شورش‌های مذکور به دلیل وجود اختلافات عمیق بر سر رهبری و نبود بیداری سیاسی در سطح ملی با ناهماهنگی کامل انجام گرفتند و لذا بدون دستیابی به هیچ نتیجه‌ای در سال ۱۹۳۸ سرکوب گردیدند.

تحولاتی که در سال‌های ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۸ به وقوع پیوستند نتایج ویرانگری را برای جامعهٔ اعراب فلسطین به بار آوردند. دولت بریتانیا در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ به منظور جلب حمایت اعراب در جنگ احتمالی خود با آلمان (جنگ جهانی دوم) درصدد تغییر

سیاست هایش بر آمد و لذا در سال ۱۹۳۹ با انتشار «کتاب سفید» مهاجرت یهودیان به فلسطین و خرید زمین های این منطقه توسط آن ها را با محدودیت مواجه ساخت. صهیونیست ها در برابر این سیاست واکنش شدیدی را از خود بروز دادند و با پایان یافتن جنگ جهانی دوم که در طی آن بسیاری از یهودیان اروپایی قتل عام گردیدند خواستار تشکیل کشور یهود شدند. آن ها از این زمان به بعد مبارزات مسلحانه ای را علیه قیمومت بریتانیا بر فلسطین آغاز کردند.

فلسطینیان نیز بعد از جنگ جهانی دوم مجدداً خود را سازماندهی کردند و به مبارزه علیه بریتانیا و صهیونیسم بین الملل پرداختند. در این زمان حسینی از تبعید بازگشت و به تلاش برای تصاحب مجدد رهبری جنبش فلسطین پرداخت. اتحادیهٔ کشورهای عربی نیز که در سال ۱۹۴۵ تشکیل شده بود به دفاع از منافع فلسطینی ها روی آورد و ابتکار عمل در این زمینه را در دست گرفت. دولت بریتانیا در سال ۱۹۴۷ از ادامهٔ قیمومت بر فلسطین اعلام انصراف کرد و لذا سازمان ملل تصمیم گرفت این منطقه را به یك کشور یهودی و یك کشور عربی تقسیم کند. اتحادیهٔ عرب با چنین تصمیمی شدیداً مخالفت کرد و درصدد ممانعت از تشکیل کشوری یهودی در فلسطین بر آمد. به همین سبب در سال ۱۹۴۸ جنگی بین اعراب و یهودیان پدید آمد که با پیروزی یهودیان و شکست خفت بار اعراب پایان یافت. تشکیل کشور اسرائیل، ضمیمه شدن بخش هایی از غرب رود اردن به خاك ماوراء اردن، قرار گرفتن کنترل غزه به دست مصر، و تبعید ۷۰۰۰۰۰ نفر فلسطینی به کشورهای اطراف از جمله نتایج جنگ مذکور بودند.

درحال حاضر دوری از وطن یکی از مشکلاتی است که تبعیدیان فلسطینی با آن مواجه هستند. آنان خواستار بازگشت به وطن خود و تشکیل حکومت ملی در آن می باشند. لازم به ذکر است که در زمان کنونی اسلام نقش محوری خود را در بسیج مردم فلسطین از دست داده است. اکنون مردم فلسطین دارای هویتی غیر دینی می باشند و مبارزات آن ها بیشتر بر پایهٔ آرمان های ملی گرایانه انجام می گیرد. البته این بدان معنا نیست که فلسطینیان علایق اسلامی خود را از دست داده اند. بلکه اسلام همچنان در بین مردم فلسطین حایز اهمیت می باشد؛ اما نکته ای که وجود دارد آن است که اسلام در این منطقه



نقشهٔ ۳۲. کشمکش اعراب و اسرائیل: (a) طرح تقسیم سازمان ملل، ۱۹۴۷ (b) اسرائیل و سرزمین‌های اشغالی، ۱۹۶۷

سبقهٔ ملی پیدا کرده است و در خدمت آرمان‌های ملی گرایانه قرار گرفته است.

در جریان سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۷ دولت‌های عربی نقش اول در مبارزه با اسرائیل را برعهده داشتند. آن‌ها در سال ۱۹۶۷ به دلیل شکست از اسرائیل خود را کنار کشیدند و فلسطینی‌ها را به حال خود رها کردند. از این سال به بعد سازمان آزادیبخش فلسطین (ساف) طلایه‌دار مبارزه با اسرائیل بوده است. این سازمان در سال ۱۹۶۴ به عنوان کانال نفوذ ناصر در فلسطین پا به عرصهٔ وجود گذاشت و در سال ۱۹۶۷ به نقطهٔ امید فلسطینی‌های تبعیدی برای بازگشت به وطن خود تبدیل شد. ساف ائتلافی از چندین گروه مبارز فلسطینی می‌باشد. جنبش الفتح که تحت رهبری یاسر عرفات قرار دارد و نمایندهٔ مسلمانان فلسطین است بزرگترین گروه در این ائتلاف است. برخی از گروه‌های کوچکتر این ائتلاف مثل «جبههٔ مردمی برای آزادی فلسطین» نه تنها خواهان بازگشت فلسطینیان به سرزمین خود می‌باشند بلکه همچنین بر لزوم انجام اصلاحات بنیادین در کشورهای عربی به‌عنوان مقدمه‌ای برای رویاروئی با اسرائیل تأکید می کنند. گروه‌های دیگری نیز در این ائتلاف وجود دارند که معتقد به اصول مارکسیسم ـ لنینیسم و سکولاریسم می‌باشند. سازمان ساف در سال ۱۹۶۷ اقدام به انجام حملات کماندویی علیه اسرائیل و دولت‌های عربی نمود. در سال ۱۹۷۰، جنبش الفتح بزرگترین شاخهٔ این سازمان از رژیم اردن شکست خورد و با ترك خاك این کشور به لبنان گریخت. در لبنان نیز این جنبش ـ هنگامی که به تهدیدی علیه رژیم حاکم تبدیل شد ـ مورد تهاجم ارتش سوریه قرار گرفت. نهایتاً نیز در سال ۱۹۸۲ نیروهای اسرائیلی طی حملاتی توانستند پایگاه‌های مهم این جنبش در لبنان را برچینند. از آن پس الفتح بیش از پیش به حمایت دولت‌ها و ملت‌های عربی وابسته گردید. به هر حال چنانچه به نظر می‌رسد راه حل مسالمت آمیزی برای مسأله فلسطین وجود ندارد.

ملی گرایی عربی و اسلام

روابط بین سازمان‌های دولتی، ملی گرایی عربی، و اسلام در کشورهای عربی همواره مبهم و متغیر بوده است. ملی گرایی عربی پدیده‌ای است که بیش از یك قرن پیش پا به عرصهٔ وجود گذاشته است. این پدیده در قبل از جنگ جهانی اول بوجود آمد و نخست در

فعالیت‌های نخبگان عرب برای احیای زبان عربی، آشنا کردن اعراب با گذشتهٔ پرافتخار خود، و کسب استقلال از رژیم عثمانی تجلی پیدا کرد. ملی گرایی عربی در ابتدا برپایهٔ مفاهیم اسلامی قرار داشت اما پس از مدتی به دلیل بروز تضاد و کشمکش بین اعراب و امپراتوری عثمانیان ماهیت غیردینی و صرفاً ملی گرایانه پیدا کرد.

این پدیده در دوران استعمار به ایدوئولوژی مشترك نخبگان سیاسی و روشنفکران مخالف آن‌ها تبدیل شد. تمایل هر دو طرف برای کسب استقلال، اعتقاد آن‌ها به لزوم جذب اقلیت‌های غیرمسلمان در نظام سیاسی کشور، و آگاهی از ضرورت تشکیل یك هویت ملی در کشور از جمله عواملی بودند که باعث اتخاذ ایدوئولوژی ملی گرایی عربی توسط این دو گروه شدند. در دوران بعد از جنگ جهانی دوم نیز از این ایدوئولوژی به عنوان وسیله‌ای برای نیل به اهدافی مثل مبارزه با امپریالیسم و تشکیل رژیم‌های جدید استفاده شد. اتحاد اعراب و توسعهٔ اقتصادی ـ اجتماعی جهان عرب دو موضوع اساسی مورد توجه نخبگان ملی گرای عرب در بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ بودند. در طی همین سال‌ها بود که سوسیالیسم وارد جهان عرب شد و ملی گرایی عربی را تحت تأثیر خود قرار داد.

ملی گرایی عربی همواره دارای روابط مبهم و ضدونقیضی با «ملی گرایی‌های کشوری»[1] بوده است. برای مثال حزب بعث از یك سو ندای اتحاد اعراب را سر می‌دهد و در این جهت تلاش می کند اما از سوی دیگر خودش به دو شاخهٔ مجزا و متضاد تقسیم می‌شود (شاخه‌ای از این حزب حکومت عراق را در دست دارد و شاخهٔ دیگر بر سوریه حاکم است). هریك از این دو شاخه ملی گرایی عربی را با مفاهیم سوسیالیستی مورد نظر خود تعریف می کنند. دوگانگی مشابهی نیز در ملی گرایی جنبش فلسطین دیده می‌شود. این جنبش علی‌رغم این که بر پایهٔ ملی گرایی منطقه‌ای قرار دارد، به منظور جلب حمایت سیاسی اعراب ملی گرایی عربی را نیز مورد توجه قرار داده است. شاخه‌هایی از این جنبش از ضمیمه شدن فلسطین به خاك یك کشور عربی سخن می گویند و آن را تنها راه حل

1. State nationalisms

«مسألهٔ فلسطین» معرفی می کنند.

برخلاف ملی گرایی عربی مدرنیسم و اصلاح طلبی اسلامی از نقش چندانی در رقم زدن تاریخ کشورهای عربی برخوردار نبوده‌اند. جنبش سلفیه مهمترین منادی مدرنیسم اسلامی در سوریه بوده است. این جنبش توسط محمد عبده پایه گذاری گردید و توسط رشید رضا (۱۹۳۵ـ۱۸۶۵)، از برجسته ترین شاگردان عبده، مشی محافظه کارانه‌ای به خود گرفت. رضا نیز همانند عبده معتقد بود قرآن و تعالیم محمد(ص) تنها پایه‌های اسلام را تشکیل می دهند اما برخلاف عبده وی به جای تأکید بر اصلاح طلبی اسلامی بر سرکوب تشیع و صوفیگری تأکید می کرد. تشکیل حکومتی اسلامی برپایهٔ رهبری یك خلیفه، آرمان اصلی رضا بود. او همچنین بر اهمیت جهاد و کمال طلبی به عنوان دو عاملی که انسان را در جهت منافع عامه سوق می‌دهند تأکید می کرد. گذشته از رشیدرضا دیگر شاگردان عبده پیرو اندیشه‌های مدرنیستی او بودند. آن‌ها بر اهمیت علوم تجربی تأکید می کردند و از لزوم انجام اصلاحات اجتماعی سخن می‌راندند.

گسترش سکولاریسم و ملی گرایی در جهان عرب تا حدودی ناشی از ضعف علما در این منطقه بوده است. علمایی که به مبارزه علیه این دو ایدوئولوژی پرداختند عمدتاً علمای دون رتبه‌ای مثل امام‌های جماعت، سردفتران اسناد رسمی، معلمان قرآن، و منشیان دادگاه‌ها بودند. در روستاها نیز صوفیان و مبلغان مستقل به مخالفت با این افکار پرداختند. با این حال این مخالفت‌ها به نتیجه‌ای نرسیدند و ایده‌های ملی گرایانه و سکولاریستی، کلیهٔ ابعاد جوامع عربی را تحت تأثیر خود قرار دادند. اندیشه‌های ملی گرایانه و سکولاریستی به ویژه نظام قضایی کشورهای عربی را متحول کردند. در حال حاضر نهادهای قضایی غیردینی جایگزین نهادهای قضایی اسلامی در این کشورها شده‌اند و از نقش شریعت در حل دعاوی حقوقی تا حد زیادی کاسته شده است.

حتی با ارائهٔ رویه‌های قضایی مدرن برخی از اصول شریعت نیز زیر پا گذاشته شده‌اند. مفاهیمی مثل «بازپرسی» و «دادگاه استیناف» که در نظام قضایی کشورهای عربی وارد شده‌اند با اصول شریعت مطابقت چندانی ندارند. به طور کلی می توان گفت به دنبال رسوخ اندیشه‌های ملی گرایانه و سکولاریستی در کشورهای عربی دین اسلام بسیاری از

نقش‌های اجتماعی خود در این کشورها را از دست داده است.

با این حال این دین هنوز از جایگاه مهمی در هویت مردمان عرب برخوردار است و هنوز بین ملی گرایی عربی و اسلام ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. ملی گرایان کنونی عرب همچون اسلاف خود بین اسلام و پان-عربیسم تفاوتی قائل نمی‌شوند. آن‌ها از مفاهیمی مثل «امت» و «ملت» که بار شدیداً مذهبی دارند برای تعریف ایدوئولوژی خود استفاده می کنند. از نظر ملی گرایان آرمان‌های اسلام با آرمان‌های ملی گرایی عربی یکی می‌باشند. البته این افراد تأکید دارند که روابط ملی باید در فراسوی روابط مذهبی قرار گیرند؛ آن‌ها از تشکیل دولت‌های غیردینی در جهان عرب حمایت می کنند.

مردم عادی نیز به تقلید از متفکران ملی گرا بین مفهوم «ملت عرب» و اسلام تفاوتی قائل نمی‌شوند. از نظر آن‌ها عرب بودن اساساً به معنای مسلمان بودن و سهیم بودن در گسترش اسلام می‌باشد. آن‌ها عزم راسخی برای دفاع از اسلام در مقابل مسیحیت دارند. آنان همچنین دین اسلام را دینی مدرن معرفی می کنند و آن را پایه و اساس مناسبی برای جوامع مدرن مسلمان می‌دانند. به‌طور کلی اسلام در نزد مردمان عادی عرب ارزش و اهمیت بیشتری نسبت به ملی گرایی و پان عربیسم دارد.

به علاوه دین اسلام همواره از نقش مهمی در ظهور جنبش‌های عربی برخوردار بوده است. این دین به عنوان یکی از عوامل مهم بسیج فلسطینیان در طی دو دهۀ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ ایفای نقش کرد. در حال حاضر نیز علاقۀ مسلمانان و به ویژه اعراب نسبت به بیت‌المقدس عامل مهمی در حمایت آن‌ها از جنبش فلسطین می‌باشد. در دورۀ بعد از جنگ جهانی دوم اکثر کشورهای عربی با تغییر قانون‌های اساسی خود اسلام را به عنوان دین رسمی اعلان کردند و یا این که مسلمان بودن را از جمله شرایط ضروری رئیس حکومت قرار دادند.

از سال ۱۹۶۷ تاکنون تدریجاً اهمیت اسلام در صحنۀ سیاسی کشورهای عربی افزایش پیدا کرده است. ناکامی سیاست‌های اقتصادی سکولاری و پان‌عربیستی، گسترش بی‌عدالتی اقتصادی و رشد از خودبیگانگی فرهنگی از جمله عواملی هستند که باعث توجه دوباره به اسلام شده‌اند. در حال حاضر اسلامگرایی در مصر تقریباً به یك جنبش ملی تبدیل شده است. در سوریه و عراق نیز گروه‌های چریکی متعددی برپایۀ اصول اسلامی پا به

عرصهٔ وجود گذاشته‌اند. البته در منطقهٔ هلال خصیب اسلام نقش سیاسی چندانی ندارد. در این منطقه همچنین حضور اسلام در صحنهٔ اجتماع بسیار اندك و ناچیز می باشد. در پایان می توان گفت که علی رغم تعهد صدسالهٔ اعراب به ملی گرایی عربی (از نوع سکولاری آن)، دین اسلام همچنان به عنوان یکی از اجزاء تشکیل دهندهٔ هویت عربی باقی مانده است.

شبه جزیرهٔ عربستان

شبه جزیرهٔ عربستان در حدود یك هزار سال خارج از جریان تحولات خاورمیانه قرار داشت. به دنبال فتوحات اعراب که دورهٔ جدیدی را در تمدن خاورمیانه‌ای پدید آوردند شبه جزیرهٔ عربستان خالی از جمعیت شد و از نقشی حاشیه‌ای در تحولات خاورمیانه برخوردار گردید.

در عصر عثمانی دو منطقهٔ مصر و هلال خصیب تحت کنترل امپراتوری عثمانیان قرار گرفتند اما شبه جزیرهٔ عربستان به چنین سرنوشتی دچار نشد و همچنان تحت ادارهٔ نخبگان قبیله‌ای و طایفه‌ای باقی ماند. دولت های شبه جزیره عموماً در نتیجهٔ جنبش های قبیله‌ای پدید آمدند. اسلام در اتحاد گروه‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای متعدد و تشکیل پادشاهی‌ها و اتحادیه‌های منطقه‌ای در این بخش از جهان اسلام نقش اساسی را داشته است. در امام نشین یمن، سلطان‌نشین‌های عمان، و همچنین عربستان سعودی دین و دولت ارتباط بسیار نزدیکی با هم داشته‌اند / دارند. در این مناطق پادشاه به عنوان متولی دین و مسؤول حفظ ارزش‌های اسلامی تلقی می‌شده است / می‌شود. به علاوه به طور کلی در سراسر شبه جزیره علما از جمله علمای زیدی، شافعی، عبادی، و وهابی نقش های سیاسی مهمی را برعهده داشته‌اند. آن‌ها به عنوان مشاوران سیاسی پادشاه و مدیران تشکیلات قضایی و آموزشی در این منطقه به فعالیت اشتغال داشته‌اند.

تا چند دههٔ پیش ملی گرایی و مدرنیسم نفوذ چندانی در شبه جزیره پیدا نکرده بودند و مردمان این منطقه به تحولات اجتماعی و ایدوئولوژیکی که در دیگر نقاط جهان عرب جریان داشتند با دیدهٔ نفرت می‌نگریستند. اما در بعد از جنگ جهانی دوم این منطقه نیز تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های جدید قرار گرفت و دستخوش تحولاتی گردید که ظهور

دولت‌های مدرن امروزی از آن جمله بودند. با کشف نفت نیز راه برای مدرنیزاسیون اقتصادی و فنی و تغییر ارزش‌های اجتماعی در این منطقه فراهم شد. کشور یمن در جریان چند دههٔ گذشته تحت تأثیر ناسیونالیسم انقلابی و افکار جدید دچار تحولات سیاسی مهمی شده است. لازم به ذکر است که در منطقهٔ شبه جزیره نیز همچون منطقهٔ هلال خصیب قوم گرایی عربی (عربیسم) پایه و اساس هویت اجتماعی و سیاسی مردم را تشکیل می‌دهد.

یمن برخلاف دیگر کشورهای شبه جزیره از زمان‌های قدیم دارای جوامع کشاورز پیشه و دولت‌های متعدد بوده است. به طور کلی کشمکش بین دولت‌های جنوبی با مردمان چادرنشین و قبیله‌ای شمالی تاریخ این منطقه را تشکیل می‌دهد. یمنی‌ها در زمان حیات پیامبر به اسلام گرویدند و با ظهور امویان جذب قلمرو امپراتوری اسلامی شدند. در اواخر قرن نهم بخش شمالی یمن به یکی از مراکز شیعیان تبدیل شد و این زمانی بود که قبایل ساکن در این منطقه یکی از رهبران زیدی به نام یحیی را به عنوان امام و حاکم خود برگزیدند. زیدی‌ها در طول دوران حکومت خود بر یمن شمالی در جهت حفظ صلح و آرامش بین قبایل این منطقه و گسترش ارزش‌های اسلامی در این منطقه فعالیت کردند. حکومت آن‌ها با وقفه‌هایی تا سال ۱۹۶۲ ادامه پیدا کرد. در حالی که زیدی‌ها بر مناطق شمالی یمن تسلط یافتند مناطق جنوبی نیز تحت نفوذ مصر قرار گرفتند. البته مصریان مستقیماً کنترل این مناطق را در دست نگرفتند بلکه دولت‌های تابعه‌ای را در آن‌ها تشکیل دادند. در سال ۱۲۲۹ کنترل جنوب یمن در دست سلسلهٔ رسولیان قرار گرفت. این سلسله که تا سال ۱۴۵۴ قدرت را در دست داشت حکومت مرکزی نیرومندی را در این منطقه پدید آورد و با تلاش‌های خود توانست مردمان این منطقه را جذب مذهب تسنن کند. عثمانیان نیز حدود یك قرن منطقه جنوب یمن را تحت کنترل خود داشتند. آن‌ها به دنبال تصرف مصر در سال ۱۵۳۹ عازم جنوب یمن شدند و توانستند این منطقه را که در آن زمان تحت کنترل قاسمیان (یکی از شاخه‌های سلسلهٔ زیدیه) قرار داشت به اشغال خود درآورند. صدسال بعد از این واقعه یعنی در سال ۱۶۳۵ قاسمیان توانستند عثمانیان را اخراج کنند و کنترل مجدد خود بر جنوب را برقرار نمایند.

در قرن نوزدهم دو امپراتوری بریتانیا و عثمانی منطقهٔ یمن را رسماً به دو بخش شمالی و جنوب تقسیم کردند. بخش شمالی به عنوان حوزهٔ نفوذ عثمانیان شناخته شد و بخش جنوبی تحت کنترل بریتانیایی‌ها قرار گرفت. عثمانیان در بخش شمالی تنها ادارهٔ امور مناطق سنی‌نشین ساحلی را در دست داشتند و امور اجرایی مناطق کوهستانی در این بخش تحت اختیار امام وقت قرار داشت. به علاوه پس از این که عثمانیان در جنگ جهانی اول شکست خوردند امام یحیی توانست کنترل کلیهٔ مناطق یمن را در دست بگیرد و با مشارکت «سیدها» (اشراف زمینداری که از نسل پیامبر بودند) حکومت واحدی را در این منطقه تشکیل دهد. حکومت یحیی از حمایت علمای زیدی که دارای فعالیت‌های آموزشی و قضایی بودند نیز برخوردار بود. علمای شافعی مناطق جنوبی نیز از حکومت وی حمایت می کردند. در دوران حیات این حکومت منطقهٔ یمن در انزوای کامل و دور از جهان خارج می‌زیست. حتی ارتباط این منطقه با خاورمیانه نیز در سطح بسیار پایینی قرار داشت. هدف نخبگان حکومت از اتخاذ چنین سیاستی حفظ جامعهٔ سنتی کشور بود.

با این حال علی‌رغم تلاش‌های پیشگیرانهٔ یحیی، در دههٔ ۱۹۴۰ این منطقه به تدریج تحت تأثیر خاورمیانهٔ عربی قرار گرفت. در این دهه روابط نظامی، دیپلماتیك، و اقتصادی یمن با دولت‌های عربی چند برابر شد. در سال ۱۹۴۸ معلمانی از مصر وارد صنعا شدند تا به آموزش در این شهر بپردازند. در سال ۱۹۵۴ نیز افسران یمنی برای تعلیم دیدن به مصر فرستاده شدند. به علاوه تعداد بازرگانان، کارگران، و دانشجویانی که در این دهه به خارج سفر کردند نیز نسبت به دهه‌های پیش افزایش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد. بدین ترتیب مفاهیم جدیدی مثل قانون اساسی و آزادی اقتصادی وارد یمن شدند و این کشور همچون دیگر کشورهای عربی در مسیر مدرنیزاسیون سیاسی و ایدوئولوژیك قرار گرفت.

تحولات سیاسی و ایدوئولوژیکی که بدین ترتیب پدید آمدند منجر به شکل گیری گروه‌های رقیب متعددی در دستگاه حکومتی شدند (گروه‌هایی که از اختلافات ایدوئولوژیك برای توجیه سیاست‌های خود استفاده می کردند). در سال‌های ۱۹۴۸ و

جدول ۱۷. رژیم‌های شبه‌جزیرهٔ عربستان

خلیج فارس				
بحرین	کویت	عمان	عربستان مرکزی	یمن
قرامطه (قرمطیان) از ۸۹۴ تا پایان قرن یازدهم	آل صباح، از ۱۷۵۲ تا حال حاضر	امام‌های عبادی از ۷۹۶ تا پایان قرن نهم امام‌های عبادی قرن یازدهم بوسعیدیان از ۱۷۴۱ تا حال حاضر	سعودی‌ها ۱۷۴۶ محمد بن سعود ۱۷۶۵ عبدالعزیز ۱۸۰۳ سعود بن عبدالعزیز ۱۸۱۴ عبدالله اول، بن سعود ۱۸۱۸ـ۲۲ تصرف توسط عثمانیان ۱۸۲۳ ترکیه ۱۸۳۴ فیصل اول (دور اول) ۱۸۳۷ خالد بن سعود ۱۸۴۱ عبدالله دوم (تابع محمدعلی، حاکم مصر) ۱۸۴۳ فیصل اول (دور دوم) ۱۸۶۵ عبدالله سوم، بن فیصل (دور اول) ۱۸۷۱ سعود بن فیصل ۱۸۷۴ عبدالله سوم (دور دوم) ۱۸۸۷ تصرف توسط رشیدیان، عبدالله تا سال ۱۸۸۹ به عنوان فرماندار ریاض باقی می‌ماند ۱۸۸۹ عبدالرحمان بن فیصل، تابع ۱۸۹۱ محمد بن فیصل، تابع ۱۹۰۲ عبدالعزیز دوم ۱۹۵۳ سعود ۱۹۶۴ فیصل دوم ۱۹۷۵ خالد ۱۹۸۲ فهد	امام‌های زیدی (صنعا) از قرن نهم تا ۱۲۸۱ صلیحیان ۱۰۴۷ـ ۱۱۳۸ رسولیان ۱۴۵۴ـ۱۲۲۹ عثمانیان (یمن جنوبی) ۱۶۳۵ـ۱۵۳۹ امام‌های زیدی (شاخهٔ قاسمی) ۱۹۶۲ـ۱۵۹۲ جمهوری یمن ۱۹۶۲ تا حال حاضر و جمهوری خلق یمن جنوبی ۱۹۶۷؛ جمهوری دموکراتیک یمن ۱۹۶۹ تا حال حاضر

۱۹۵۵ گروه‌هایی از خانواده‌های اشرافی و افسران نظامی یمن درصدد بر آمدند حکومتی جمهوری را در این منطقه پدید بیاورند اما در این راه با شکست مواجه شدند. با این حال به دنبال افزایش دخالت رژیم حاکم در مسائل جهان عرب نهایتاً انقلابی گسترده در یمن پدید آمد که توانست به عمر رژیم زیدی حاکم پایان دهد. در جریان دههٔ ۱۹۵۰ این رژیم به گروه ناصر پیوست و خود را بیش از پیش درگیر مسألهٔ فلسطین نمود. در سال ۱۹۵۶ نیز رژیم مذکور با شوروی رابطه برقرار کرد و در سال ۱۹۵۸ از تشکیل یك اتحادیهٔ فدرال با شرکت یمن و جمهوری متحدهٔ عربی خبر داد. در نتیجهٔ این اقدامات بود که ائتلافی از افسران زیدی، بازرگانان شافعی و رهبران قبیله‌ای ـ تحت رهبری عبدالله صالح ـ شکل گرفت و با سرنگونی این رژیم در سال ۱۹۶۲ نظام جمهوری در کشور برقرار شد. رژیم جمهوری که بدین ترتیب تشکیل گردید تحت حمایت ارتشی مصری قرار داشت و با مخالفت گروه‌های قبیله‌ای که ازسوی عربستان سعودی پشتیبانی می‌شدند رو به رو بود. این رژیم به دلیل رقابت‌های مصر و عربستان هیچگاه روی آرامش را به خود ندید. البته دو کشور مذکور در سال ۱۹۶۷ به مداخلهٔ خود در امور داخلی یمن پایان دادند اما در همین سال تحت رهبری قاضی عبدالرحمان ایریانی رژیم جدیدی در یمن بوجود آمد. رژیم ایریانی پس از این که روی کار آمد با حمایت نیروهای قبیله‌ای و نخبگان مذهبی اقدام به تدوین قانونی اساسی برای یمن کرد. در این قانون اسلام به عنوان دین رسمی کشور شناخته شد و تصریح گردید «سیدها»، زیدی‌ها، و علمای سنی می توانند در دستگاه حاکمه باقی بمانند. رژیم ایریانی نیز در سال ۱۹۷۴ توسط کلنل ابراهیم محمد همدی سرنگون شد. کلنل ابراهیم هنگامی که به قدرت رسید سیاست ایریانی در حفظ توازن قوا بین گروه‌های مدرنیست، اسلامگرا، و قبیله‌ای را ادامه داد. او هیچ تحول بنیادینی را در نظم سیاسی و اجتماعی کشور پدید نیاورد.

یمن جنوبی در سال ۱۸۳۹ تحت سلطهٔ بریتانیا قرار گرفت و در سال ۱۹۳۷ به‌عنوان یکی از مستعمرات این کشور شناخته شد. در دوران تسلط بریتانیا بر یمن جنوبی به‌طور کلی ۲۳ سلطان نشین، امیرنشین، و رژیم قبیله‌ای در این منطقه حاکم بودند. این حکومت‌ها همه تحت نفوذ بریتانیا قرار داشتند و امور خارجی‌شان نیز توسط این کشور

تنظیم می‌شد. در این دوران (دوران تسلط بریتانیا بر یمن جنوبی) جوامع مذهبی و قبیله‌ای موجود در یمن جنوبی همچنان دست نخورده باقی ماندند. این جوامع از گروه‌های طایفه‌ای متعددی تشکیل می‌شدند و دارای نظامی لایه لایه بودند. سیدها در این دوره از نقش مهمی در حل اختلافات طایفه‌ای برخوردار بودند. آن‌ها از جمله زمینداران بزرگ این دوره محسوب می‌شدند. حاکمیت سلطان‌ها بر شهرها یکی دیگر از ویژگی‌های دورهٔ مذکور می‌باشد.

سلطهٔ بریتانیا بر یمن جنوبی و همکاری سلاطین و سیدها با آن‌ها نهایتاً منجر به ظهور ملی گرایی رادیکال در عدن شد. در این منطقه فردی به نام جورج حبش جنبشی را با نام ملی گرایی عربی و سوسیالیسم به راه انداخت و علیه بریتانیا وارد عمل شد. در سال ۱۹۵۹ نیز «جبههٔ آزادی ملی» علم مبارزه با بریتانیا را بلند کرد و به مبارزه علیه این کشور پرداخت. در نتیجهٔ تظاهرات‌ها، شورش‌ها، و جنگ‌های چریکی که توسط این جبهه و دیگر گروه‌های مخالف سازماندهی شدند دولت بریتانیا نهایتاً در سال ۱۹۶۷ خاک یمن جنوبی را ترك کرد و به حضور خود در این منطقه پایان داد. با خروج بریتانیا جبههٔ آزادی ملی که تحت حمایت «ارتش فدراسیون عربستان جنوبی» قرار داشت قدرت را در دست گرفت و تشکیل جمهوری خلق یمن جنوبی را اعلان کرد. سپس در سال ۱۹۶۹ شاخهٔ چپ این جبهه که تحت رهبری عبدالفتح اسماعیل قرار داشت کنترل حکومت را در دست گرفت و جمهوری خلق یمن جنوبی را به جمهوری دموکراتیك خلق یمن تغییر نام داد. عبدالفتح نخبگان سنتی حاکم که شامل رهبران قبیله‌ای و معلمان مذهبی می‌شدند را از صحنهٔ قدرت حذف کرد و نسل جدیدی از افسران نظامی و فعالان سیاسی را جایگزین آن‌ها نمود. نخبگان جدید دارای ایدوئولوژی مارکسیستی ـ لنینیستی می‌باشند و با هدف کنترل بر کلیهٔ سازمان‌های کشور حزب واحدی با نام جبههٔ ملی را تشکیل داده‌اند. آن‌ها صنعت را ملی اعلام کرده‌اند، اصلاحات ارضی انجام داده‌اند، و فئودالیسم و قبیله گرایی را از میان برداشته‌اند. جالب این است که در رژیم مذکور اسلام به عنوان دین رسمی معرفی شده است.

عربستان مرکزی در حال حاضر مقر پادشاهی سعودی و جنبش وهابیت می‌باشد.

در سال ۱۷۴۵ ابن سعود که حاکم یکی از امیرنشین‌های قبیله‌ای و کوچك شمال شبه جزیره بود به حمایت از محمدبن عبدالوهاب (۸۷-۱۷۰۳) روی آورد. محمد بن عبدالوهاب یکی از مبلغان حنبلی بود که در مکه، مدینه، دمشق و بصره تحصیل کرده بود و اندیشهٔ اصلاح اسلام را در سر می‌پروراند. وی خواستار زدودن کلیهٔ اضافات از اسلام و بازگشت به اسلام راستین بود. او با آئین‌های عرفی موجود در اسلام شبه جزیره مثل ایمان به مردان مقدس و پرستش آن‌ها شدیداً مخالفت می کرد. ابن عبدالوهاب تکریم و پرستش مردان مقدس و یا هر انسان دیگر را به شدت مردود می‌دانست و آن را نوعی شرك تلقی می کرد. او همچنین نظریهٔ وحدت وجود صوفیان را رد می کرد و قرآن و سنت را به عنوان تنها منابع معتبر اسلامی معرفی می‌نمود. این افکار و اندیشه‌ها نه تنها در مکه گسترش یافتند بلکه از این منطقه به سراسر هند، اندونزی، و شمال آفریقا نیز راه پیدا کردند. محمدبن عبدالوهاب نخستین کسی است که به جنبش اصلاح طلبی اسلامی ماهیت سیاسی داده است.

با پذیرش اندیشه‌های ابن عبدالوهاب توسط ابن سعود ایدوئولوژی وهابیت به عامل اتحاد قبایل مختلف در عربستان مرکزی تبدیل شد. ابن سعود و جانشینانش پس از گروش به وهابیت با هدف گسترش این ایدوئولوژی، علیه قبایل موجود در عربستان مرکزی وارد جنگ شدند. آن‌ها خود را امام‌های جنبش وهابیت می‌نامیدند و رهبری دینی و دنیوی مردم را از آن خود می‌دانستند. آل سعود در سال ۱۷۷۳ ریاض را به تصرف خود در آورد و آن را به عنوان پایتخت خود قرار داد. در سال ۱۸۰۳ نیز شهر مکه به تصرف این خانواده در آمد. با این حال محمدعلی حاکم مصر در سال ۱۸۱۲ دو شهر مکه و مدینه را از کنترل سعودی‌ها خارج کرد و در سال ۱۸۱۸ دولت تشکیل شده توسط آن‌ها را برچید. از آن پس در سراسر قرن نوزدهم آل سعود تنها کنترل یك امیرنشین قبیله‌ای کوچك را در دست داشت. اما به دنبال آغاز قرن بیستم عبدالعزیز بن سعود مجدداً ریاض را به تصرف آل سعود در آورد (۱۹۰۲)، خود را به عنوان امام وهابی‌ها معرفی نمود، و بار دیگر پادشاهی سعودی را برقرار کرد. قدرت عبدالعزیز عمدتاً بر پایهٔ نیروهایی به نام «اخوان» قرار داشت. این نیروها که در روستاها ساکن بودند به جنگ و تبلیغ برای جنبش وهابیت می‌پرداختند. عبدالعزیز سپس

قبایل عربستان مرکزی و شرقی را با هم متحد کرد، خود را به عنوان سلطان نجد (۱۹۲۱) اعلان نمود، و با انعقاد پیمان‌هایی با عراق (۱۹۲۲)، اردن (۱۹۲۵)، و یمن (۱۹۳۴) مرزهای کنونی عربستان سعودی را پایه گذاری کرد. او در سال ۱۹۳۵ نیز توانست کنترل حجاز و شهرهای مقدس را در دست بگیرد.

رژیمی که توسط عبدالعزیز پدید آمد علاوه بر در دست داشتن کنترل امور سیاسی، به عنوان متولی امور مذهبی قبایل مختلف نیز شناخته می‌شد. در این رژیم پادشاه در رأس همهٔ قبایل قرار داشت. او همچنین به عنوان رهبر مذهبی مردم شناخته می‌شد و در جهت اجرای قوانین اسلام و تأمین امنیت مکان‌های مقدس و کاروان‌های زیارتی تلاش می‌کرد. علمای کشور در این رژیم عمدتاً از اخلاف ابن عبدالوهاب بودند و با خانوادهٔ سلطنتی پیوند ازدواج برقرار کرده بودند. آن‌ها تحت حمایت دولت قرار داشتند و از نفوذ قابل توجهی در دستگاه‌های حکومتی برخوردار بودند.

تحولات کنونی جامعهٔ عربستان به دنبال اعطای امتیازات نفتی به شرکت استاندارد اویل (در سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۹) و کشف نفت در این منطقه آغاز گردیدند. تولید نفت در عربستان سعودی در بعد از جنگ جهانی دوم شروع شد. در سال ۱۹۷۳ با افزایش بی‌سابقهٔ قیمت نفت دولت عربستان برنامهٔ جامعی را برای افزایش تولید نفت خود به اجرا گذاشت که منجر به رشد شهرها و هجوم کارگران خارجی به این کشور شد؛ در سال ۱۹۷۵، ۴۳ درصد از جمعیت عربستان را کارگران خارجی تشکیل می‌دادند. به دنبال اجرای این برنامه در بخش آموزشی نیز انقلابی پدید آمد. در سال ۱۹۸۰ تقریباً یك میلیون نفر در مدارس، ۴۰۰۰۰ نفر در دانشکده‌های داخل و ۱۵۰۰۰ نفر در دانشگاه‌های کشورهای خارجی به تحصیل اشتغال داشتند. در حال حاضر عربستانی‌های بسیاری در زمینهٔ صنعت نفت، تجارت، کشاورزی، امور مالی، ارتباطات، و امور نظامی مشغول به تحصیل می‌باشند. بسیاری از اعضای خانوادهٔ سلطنتی نیز در دانشگاه‌های غربی تحصیل کرده‌اند.

با وجود تحولات آموزشی، اقتصادی، و اجتماعی گسترده‌ای که در این کشور پدید آمده است آل سعود همچنان توانسته است قدرت سیاسی و مرجعیت مذهبی خود را حفظ کند. هنوز روابط خویشاوندی بر دستگاه اجرایی عربستان حاکم می‌باشد. این کشور

توسط شورایی خانوادگی که با اتفاق آراء تصمیم می گیرد اداره می شود. کلیهٔ پست های اجرایی و اداری این کشور در اختیار اعضای خانوادهٔ سلطنتی و رهبران قبیله ای وفادار به آن ها قرار دارند. لازم به ذکر است که سعودی ها دارای روابط خانوادگی نزدیکی با رهبران مهم قبیله ای و محلی می باشند.

اسلام نیز همچنان توانسته است جایگاه خود را در عربستان حفظ کند و ملی گرایی و سکولاریسم نفوذ چندانی در این کشور پیدا نکرده است. آل سعود با هدف حفظ مشروعیت و مقبولیت خود از هیچ کوششی جهت اجرای اصول و دستورات اسلامی فروگذار نمی کنند. آن ها سازمان های مختلفی را در این رابطه تشکیل داده اند که «سازمان امر به معروف و نهی از منکر» و «سازمان زیارت» از آن جمله می باشند. در سطح بین المللی نیز سعودی ها بیشتر چهره ای اسلامی را از خود به نمایش گذاشته اند تا چهره ای قوم گرایانه و پان-عربیستی. آن ها از نهادهای اسلامی در دیگر کشورهای مسلمان حمایت می کنند، با اشغال بیت المقدس توسط اسرائیل مخالف هستند، و در جهت تحقق آرمان ملت فلسطین تلاش می نمایند. این رژیم همچنین با انتشار کتاب ها و برگزاری کنفرانس های متعدد سعی می کند برتری اسلام نسبت به دیگر ادیان را به اثبات برساند و دین اسلام را در کشورهای مختلف گسترش دهد.

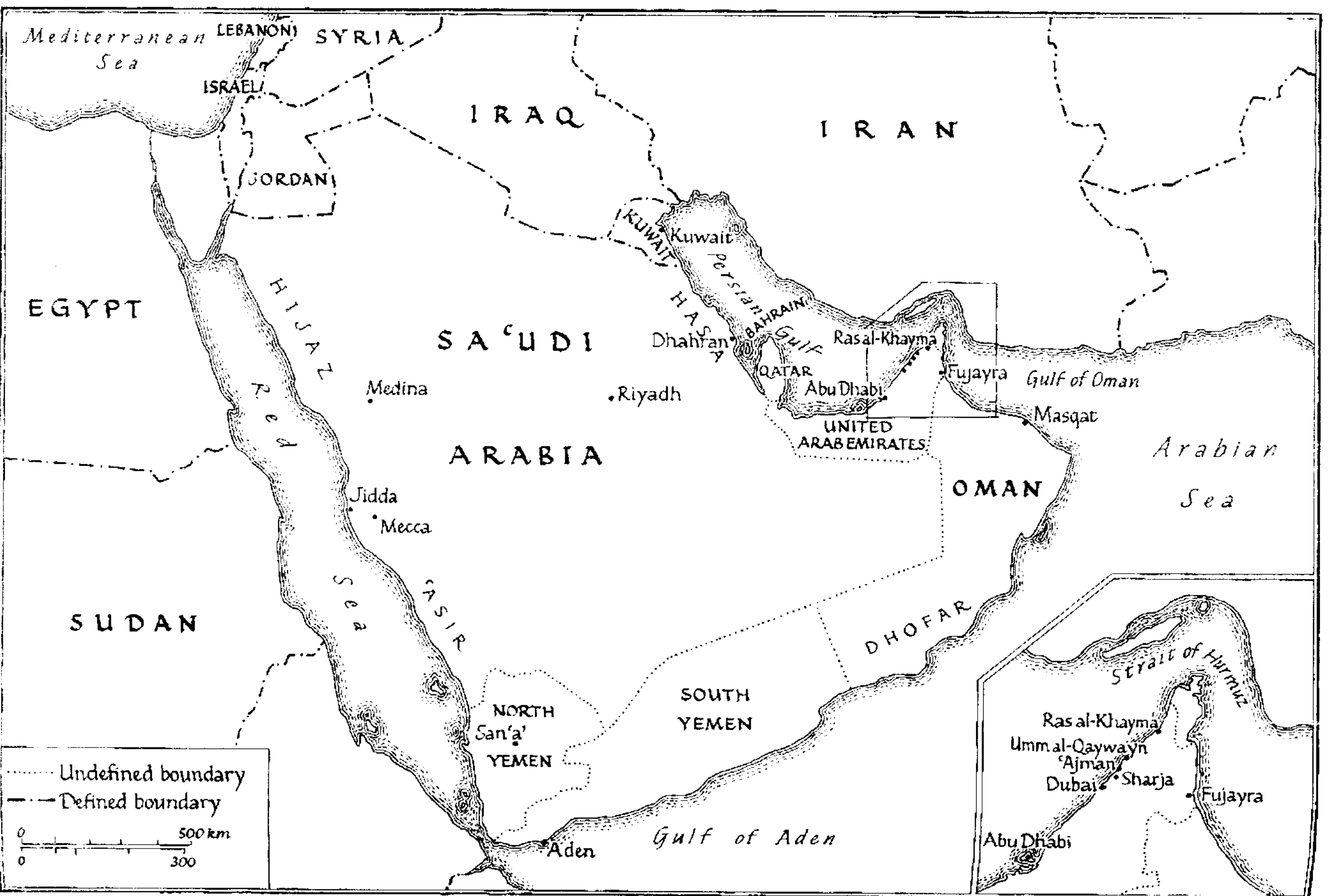
در حال حاضر خانوادهٔ سلطنتی برپایهٔ دو گرایش «محافظه کاری مذهبی» و «مدرنیسم» دچار دسته بندی های متعددی شده است. گروه صدیری در این خانواده که شامل بسیاری از شاهزاده های تحصیل کرده در غرب می باشد از مدرنیزاسیون اقتصادی حمایت می کند اما دیگر گروه های موجود در درون این خانواده از حفظ اصول سنتی مذهبی و فرهنگ خودی سخن می گویند. در دهۂ ۱۹۶۰ برخی از اعضای خانوادهٔ حاکم به ملی گرایی عربی روی آوردند. در این دهه همچنین تلاش هایی برای برقراری حکومت قانون اساسی در عربستان انجام گردیدند که به دلیل عکس العمل به موقع نخبگان حاکم با شکست مواجه شدند.

به طور کلی در طول دوران حیات رژیم سعودی گروه های خارج از خانوادهٔ سلطنتی فعالیت سیاسی چندانی نداشته اند. اما در حال حاضر امکان بروز مخالفت هایی در بین

بازرگانان، تجار، تکنسین‌ها، و کارگران وجود دارد. این گروه‌ها از نقش مهمی در اقتصاد کشور برخوردار هستند ولی در ساختار سیاسی هیچ جایگاهی ندارند. همچنین گروه‌هایی که در اثر از بین رفتن ساختار قبیله‌ای عربستان و رشد فردگرایی در این کشور از هم پاشیده شده‌اند خطر بالقوه‌ای برای حکومت محسوب می‌شوند. با این وجود خانوادهٔ سعودی از موقعیت مستحکمی در عربستان برخوردار می‌باشد و دارای توانایی‌های اقتصادی و نظامی قابل ملاحظه‌ای می‌باشد. این خانواده علی‌رغم بروز تحولات گستردهٔ اقتصادی، اجتماعی، و آموزشی در کشور توانسته است چارچوب سیاسی و فرهنگی جامعهٔ سنتی عربستان را حفظ کند.

در منطقهٔ خلیج فارس نیز ـ همچون یمن و عربستان مرکزی ـ هویت سیاسی و هویت مذهبی، همواره به عنوان پایهٔ اتحاد قبایل مختلف عمل کرده‌اند. منطقهٔ عمان در زمان‌های پیش از اسلام بر سر راه یکی از شبکه‌های تجاری ساسانیان (مسیری که از خلیج فارس به سند می‌رسید) قرار داشت. درآمدهایی که از طریق این شبکه عاید حکومت این منطقه می‌شد در جهت گسترش قنات‌های آن سرمایه‌گذاری می‌شد. عمّان در زمان ساسانیان یك جامعهٔ شدیداً کشاورزی بود، اما به دنبال آغاز فتوحات اعراب جمعیت چادرنشین این منطقه تا حد زیادی افزایش پیدا کرد و زندگی کشاورزی با افول مواجه شد. در سال ۷۹۶ کنترل عمان در دست امام‌های عبادی قرار گرفت. عبادی‌ها رقابت‌های قبیله‌ای را مهار کردند، از کشاورزی حمایت نمودند، و بین مردمان چادرنشین و مردمان یکجانشین اتحاد برقرار نمودند. در دوران حکومت آن‌ها بازرگانان عمانی هسته‌های تجاری متعددی را در بصره، عدن، سیراف[1]، و هند بوجود آوردند و همچنین با سواحل شرقی آفریقا به تجارت پرداختند. با این حال در پایان قرن نهم رژیم عبادی این منطقه سرنگون شد و تجارت در این منطقه از رونق افتاد (در این زمان دریای سرخ به مسیر مهم ارتباطی با اقیانوس هند تبدیل شد). در اواسط قرن یازدهم عبادی‌ها مجدداً توانستند حکومت عمان را در دست بگیرند و جان تازه‌ای به این منطقه ببخشند. آن‌ها

1. Siraf



نقشهٔ ۳۳ . شبه جزیرهٔ عربستان و خلیج فارس : ۱۹۷۴

نظام اجتماعی جدیدی را در این منطقه بنیان نهادند که تا حال حاضر توانسته است استمرار یابد. در دوران حکومت آن‌ها مردمان کشاورز پیشه با مردمان قبیله‌ای متحد گردیدند و جامعهٔ واحدی را پدید آوردند. عبادیگری نیز در این دوره به یك مکتب کامل فقهی تبدیل شد. در حکومت عبادی‌ها امام توسط ریش سفیدان جامعه انتخاب می‌شد و تا زمانی که براساس دستورات خدا عمل می‌کرد و مورد اعتماد ریش سفیدان قرار داشت در قدرت باقی می‌ماند. این حکومت برای گسترش کشاورزی فعالیت چندانی انجام نداد و از جوامع روستایی که برای حفظ سیستم آبیاری خود شدیداً نیازمند کمك بودند حمایت چندانی نکرد.

در قرن هفدهم سلسلهٔ بوسعید با بیرون راندن پرتغالی‌ها از آفریقای شرقی و ایجاد یك شبکهٔ تجاری جدید توانست مجدداً عمان را از رونق اقتصادی برخوردار کند. سلسلهٔ مذکور با بیرون راندن پرتغالی‌ها از آفریقای شرقی کنترل مجدد عمان بر زنگبار و دیگر شهرهای این منطقه را برقرار کرد (زنگبار در سال ۱۸۵۶ خود را از سلطهٔ بوسعیدیان خارج کرد و رژیم جداگانه‌ای را تشکیل داد.). این سلسله در سال ۱۹۵۵ توسط سعیدبن تیمور (۷۰ ـ ۱۹۳۲) و با حمایت بریتانیا توانست کلیهٔ مناطق عمان را تحت کنترل خود در آورد و تا حال حاضر توانسته است به حیات خود ادامه دهد. سعیدبن تیمور به دلیل مشی استبدادیش با جنبش‌های مخالف چندی رو به رو شد. برای مثال در سال ۱۹۶۴ «جبههٔ آزادی ظفار» با هدف آزادسازی منطقهٔ ظفار از سلطهٔ بوسعیدیان پدید آمد و در سال ۱۹۶۵ توسط دانشجویان ناراضی جبههٔ مردمی برای آزادی عمان شکل گرفت. با این حال سعید بن تیمور به دلیل انزوای کامل عمان از جهان خارج و برخورداری از حمایت ارتشی که تحت ادارهٔ بریتانیایی‌ها قرار داشت توانست تا سال ۱۹۷۰ حکومت خود را حفظ کند. در این سال قابوس پدرش را از حکومت خلع کرد و خود جای وی نشست. قابوس با کمك ایران توانست به شورش ظفار خاتمه دهد.

در جریان قرن هجدهم نظم سیاسی جدیدی در دیگر مناطق خلیج فارس شکل گرفت. در این زمان هریك از طوایف سهم محلی توانستند کنترل منطقه‌ای را در دست

بگیرند. در سال ۱۷۵۲ صباح بن جابر از طائفهٔ بنوعطوب بر کویت دست یافت و سلسله‌ای را در این منطقه پدید آورد که تا حال حاضر توانسته است به حیات خود ادامه دهد. کویت در رأس خلیج فارس قرار دارد و یکی از مراکز مهم ترانزیت کالا در این منطقه می‌باشد. خانوادهٔ آل صباح، خانوادهٔ آل خلیفه را که یکی دیگر از شاخه‌های عطوب می‌باشد در تسلط بر بحرین یاری کرد.

تا پایان قرن هجدهم بریتانیا به قدرت برتر در منطقهٔ خلیج فارس تبدیل شده بود و بر رژیم‌های قبیله‌ای این منطقه تسلط یافته بود. از سال ۱۷۹۸ به بعد دولت این کشور اقدام به انعقاد پیمان‌هایی با کویت، بحرین، عمان و «دولت‌های تحت‌الحمایه»[۱] نمود تا از یك سو امنیت کشتی‌های بریتانیایی در خلیج فارس تأمین شود و از سوی دیگر نمایندگان سیاسی بریتانیا در این منطقه مشغول به فعالیت شوند. این پیمان‌ها باعث تثبیت بیش از پیش رژیم‌های حاکم شدند. بریتانیا تا سال ۱۹۶۱ قدرت غالب در خلیج فارس بود اما از این سال به بعد دیگر نفوذ چندانی در منطقه نداشت. استقلال کویت که در همین سال انجام گرفت اولین نمود پایان برتری بریتانیا در خلیج فارس محسوب می‌شود. بریتانیا نهایتاً در طی سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۷۱ از منطقهٔ خلیج فارس خارج شد. پس از خروج بریتانیا «دولت‌های تحت الحمایهٔ» منطقه با یکدیگر متحد شدند و امارت متحدهٔ عربی را تشکیل دادند.

به دنبال کشف نفت در بحرین که در سال ۱۹۳۲ انجام گرفت فرآیند ظهور تحولات مدرن در منطقهٔ خلیج فارس آغاز گردید. افزایش شدید قیمت نفت در دههٔ ۱۹۷۰ منجر به بروز تحولات مهمی در این منطقه شد ـ همچنانچه در عربستان سعودی شاهد بودیم ـ که رشد شهرنشینی یکی از آن‌ها می‌باشد. در حال حاضر بیش از نصف جمعیت منطقه در شهرها زندگی می‌کنند. به علاوه ۷۰ تا ۸۵ درصد نیروی کار برخی از کشورهای این منطقه را کارگران خارجی تشکیل می‌دهند. در واقع، کشورهای کنونی خلیج فارس امیرنشین‌های قبیله‌ای هستند که روبنای صنعت آن‌ها را کارگران و مدیران خارجی اداره می‌کنند.

---

۱. Trucial states این دولتها بعد از مدتی امارات متحدهٔ عربی را تشکیل دادند.

تحولات این کشورها تا حدودی با یکدیگر متفاوت می‌باشد. کویت که تحت کنترل خانواده صباح قرار دارد دارای حکومتی قبیله‌ای است. روابط خویشاوندی و فرهنگ دینی پایه‌های مشروعیت این حکومت را تشکیل می‌دهند. در حال حاضر ابعاد ملی گرایانه و سکولاریستی پان-عربیسم طرفداران بسیاری در کویت دارند. با این حال هیچ گروهی خواستار سکولاریزه شدن کشور نیست. اسلام همچنان جایگاه گذشتهٔ خود را در این کشور حفظ کرده است. در سال ۱۹۶۲ رژیمی پارلمانی در این کشور تشکیل گردید. این رژیم پنج سال بیشتر دوام نیاورد و در سال ۱۹۶۷ از میان برداشته شد. زمامداران کنونی کویت مبالغ بسیاری را صرف گسترش رفاه در سطح جامعه کرده‌اند و به ویژه سطح بهداشت و آموزش جامعه را تا حد قابل توجهی بالا برده‌اند. جالب است بدانیم که در حال حاضر تقریباً کل مردم کویت شهرنشین هستند و تنها ۷۶ درصد از آن‌ها در شهر کویت زندگی می کنند.

بحرین نیز که از سال ۱۷۸۲ تحت حکومت آل خلیفه قرار دارد دارای رژیمی سنتی می‌باشد. خانواده سلطنتی در این کشور همواره سعی کرده است از منافع تجار و صیادان مروارید در مقابل مردمان قبیله‌ای دفاع کند. این کشور هنگامی که به استقلال رسید (۱۹۷۱) دارای نظام سیاسی نسبتاً پیچیده‌ای بود. در سال ۱۹۷۳ آل خلیفه به پیروی از اصل اسلامی «شورا و مشورت» مجلسی قانونی را در این کشور تشکیل داد. اما این مجلس بلافاصله به تهدیدی برای نخبگان حاکم تبدیل شد و لذا در سال ۱۹۷۵ منحل گردید. در حال حاضر اعضای خانوادهٔ سلطنتی، بازرگانان بزرگ، و رهبران مذهبی گروه نخبگان حاکم در بحرین را تشکیل می‌دهند. در این کشور برخلاف دیگر کشورهای خلیج فارس کانون‌های سیاسی و جمعیت‌های شغلی متعددی وجود دارند که با تشکیل جلسات مختلف به بحث دربارهٔ مسائل جاری و روز می‌پردازند. این کشور نیز همچون کویت شاهد وجود تضاد بین منافع خانوادهٔ سلطنتی و مردمان تحت سلطه در درون خود می‌باشد.

کشور امارات متحدهٔ عربی از اتحاد «دولتهای تحت الحمایه» تشکیل شده است. این دولت‌ها عبارتند از دوبی، شارجه، عجمان، ام‌القوین، فجیره، رأس الخیمه، و ابوظبی (ابوظبی مهمترین آن‌ها می‌باشد). به دنبال خروج بریتانیا از خلیج فارس در سال ۱۹۷۱

دو دولت ابوظبی و دوبی به همراه دولت‌های کوچك دیگر فدراسیونی را تشکیل دادند که امارات متحدهٔ عربی نام گرفت. قدرت این فدراسیون همواره بر سه پایهٔ ارتش، درآمدهای نفتی، و حمایت‌های خارجی قرار داشته است. این فدراسیون دارای یك دستگاه اجرایی، یك شورا، یك کابینه، و یك ارتش فدرال می‌باشد. دستگاه اجرایی وظیفهٔ ادارهٔ امور مالی، قضایی، انتظامی و همچنین ارائه خدمات عمومی را عهده‌دار می‌باشد.

در هر حال می‌توان گفت که فرآیند مدرنیزاسیون در سراسر منطقهٔ خلیج فارس تحت کنترل نخبگان حاکم و رهبران قبیله‌ای قرار دارد. ملی گرایی در این منطقه گسترش چندانی پیدا نکرده است و تنها ناآرامی‌های پراکنده‌ای برای مشارکت مردم در امور سیاسی دیده می‌شود؛ در کویت و بحرین میزان مشارکت سیاسی مردم تا حدودی افزایش پیدا کرده است. بعلاوه اسلام و ملی گرایی عربی ضامن حفظ یکپارچگی اجتماعی و مشروعیت نخبگان حاکم در این منطقه می‌باشند. کشورهای این منطقه با تحولات فنی و اقتصادی گسترده، افزایش بی‌رویهٔ شهرنشینی، و هجوم قابل توجه کارگران خارجی مواجه شده‌اند. در عین حال این کشورها نیز همچون عربستان توانسته‌اند هویت سیاسی و فرهنگی خود را حفظ کنند. در این کشورها که ماهیتاً قبیله‌ای می‌باشند ایدوئولوژی‌های سکولار از جایگاه چندانی برخوردار نمی‌باشند.

فصل بیست و ششم

آفریقای شمالی در قرون نوزدهم و بیستم

تاریخ مدرن شمال آفریقا از بسیاری جهات شبیه تاریخ مدرن خاورمیانهٔ عربی می‌باشد. تا قرن نوزدهم منطقهٔ شمال آفریقا اساساً به یك منطقهٔ مسلمان‌نشین تبدیل شده بود. در این زمان صوفیگری نقش مهمی در سازماندهی جوامع روستایی پیدا کرده بود و رژیم‌های سیاسی برای مشروعیت بخشیدن به خود بیشتر از مفاهیم اسلامی استفاده می‌کردند تا مفاهیم موروثی جهان‌شمول و یا قومی. مردمان شهری این منطقه نیز به زبان عربی صحبت می‌کردند و دارای فرهنگ عربی بودند؛ در صحرا و مناطق کوهستانی جنوب زبان و فرهنگ بربری رواج داشت.

در جریان اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم دولت‌های شمال آفریقا درصدد متمرکز کردن هرچه بیشتر قدرت خود و افزایش مالیات‌ها برآمدند اما با شورش‌های شدیدی به رهبری صوفیان و رؤسای قبایل روبه‌رو شدند. رقابت‌های اقتصادی اروپاییان در این دوره نیز باعث کاهش نفوذ دولت‌های مذکور بر جوامع روستایی و قبیله‌ای شد. این دولت‌ها نهایتاً مورد هجوم اروپاییان قرار گرفتند و تحت سلطهٔ آن‌ها درآمدند. فرانسه در سال ۱۸۳۰ الجزایر را مورد هجوم قرار داد، سپس در سال ۱۸۸۱ تونس و در سال ۱۹۱۲

مراکش را به مناطق تحت‌الحمایهٔ خود تبدیل کرد. ایتالیا نیز در سال ۱۹۱۱ به لیبی حمله نمود. به دنبال تحمیل سلطهٔ بیگانگان بر شمال آفریقا تحولات ساختاری عمیقی در این منطقه پدید آمدند و در نهایت دولت‌های ملی مستقلی در آن پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

الجزایر

الجزایر هنگامی که تحت اشغال فرانسه درآمد رژیمی داشت که از بسیاری جهات شبیه رژیم‌های سوریه و عراق در آن زمان بود. این منطقه از قرن شانزدهم تا سال ۱۸۳۰ توسط گروه کوچکی از ینی‌سری‌ها[۱] اداره می‌شد. البته ینی‌سری‌ها تنها بر بخش کوچکی از الجزایر تسلط داشتند و بیشتر قسمت‌های این منطقه با همکاری رهبران قبیله‌ای و صوفیان اداره می‌شدند. در دهه‌های اولیهٔ قرن نوزدهم رژیم ینی‌سری‌ها رو به ضعف گذاشت و با شورش‌های پراکنده‌ای از سوی انجمن‌های صوفیگری مواجه گردید.

با آغاز سال ۱۸۳۰ دولت چارلز دهم که در جنگ استقلال یونان شکست خورده بود با هدف بازگرداندن اعتبار سیاسی خود تهاجمی را به خاك الجزایر آغاز کرد که در نتیجهٔ آن رژیم ترك حاکم بر این منطقه سرنگون شد. به دنبال سرنگونی رژیم مذکور درگیری‌های سختی بین قبایل طرفدار ترك‌ها و قبایل مخالف آن‌ها آغاز شد و بیشتر مناطق روستایی الجزایر به ناآرامی کشیده شدند. از دل این ناآرامی‌ها دولت اسلامی جدیدی در غرب الجزایر پدید آمد که بنیانگذار آن عبدالقادر، فرزند مؤسس فرقهٔ قادریه، بود. عبدالقادر در سال ۱۸۳۲ خود را به عنوان «امیر مؤمنان» و «سلطان اعراب» معرفی کرد و به اجرای فقه اسلامی در مناطق تحت کنترل خود پرداخت. وی صوفی زاهدمسلکی بود که در زندگی همواره سعی می‌کرد از پیامبر تقلید کند. او الکل نمی‌خورد، لباس‌های معمولی می‌پوشید، و دارای رفتار متواضعانه‌ای بود. با این حال وی مراقب بود تا به هیچ‌وجه حامی خود یعنی سلطان مراکش را آزرده‌خاطر نکند. عبدالقادر هیچگاه درصدد برنیامد به نام خود سکه

---

۱. آن‌ها به هنگام ورود به الجزایر اقدام به تشکیل چند نهاد حکومتی در این منطقه کردند و هویتی سرزمینی را برای این منطقه به ارمغان آوردند.

ضرب کند و یا دستور دهد خطبه‌های نماز جمعه در محدودهٔ قلمروش با نام وی خوانده شوند. حکومتی که عبدالقادر پدید آورد از حمایت اکثر قبایل منطقه برخوردار گردید؛ اعتبار مذهبی وی، تقلید وی از پیامبر در زندگی، و تبلیغات فرقهٔ قادریه را می‌توان از جمله عوامل حمایت قبایل الجزایری از این حکومت دانست.

عبدالقادر نظامی سلسله مراتبی را برای دستگاه حکومتی خود برگزید. او افرادی را به عنوان «خلیفه» در رأس این دستگاه قرار داد. خلفا از بین کسانی که دارای صلاحیت قضایی و قدرت مالی و نظامی بودند انتخاب می‌شدند. بعداز «خلفا» «آقاها» قرار داشتند که مسؤولیت جمع آوری مالیات برعهدهٔ آن‌ها بود. در زیر ردهٔ آقاها نیز رهبران قبایل («قائدها») قرار می‌گرفتند. عبدالقادر کارمندان دستگاه حکومتی خود را از میان اعضای خانواده‌های مهم مذهبی انتخاب می‌کرد و از استخدام افرادی که با ترک‌ها همکاری کرده بودند خودداری می‌نمود.

حکومت وی در جریان سال‌های ۱۸۳۲ تا ۱۸۴۱ متناوباً در حالت جنگ و صلح با فرانسه به سر می‌برد. اما در سال ۱۸۴۱، بوژو[1]، فرماندهٔ جدید فرانسه در الجزایر قاطعانه تصمیم گرفت به حیات رژیم عبدالقادر پایان دهد و تسلط فرانسه بر کلیهٔ نقاط الجزایر را برقرار نماید. بدین ترتیب نیروهای فرانسه در سال ۱۸۴۴ ارتش مراکش را که به حمایت از عبدالقادر برخاسته بود شکست دادند و در سال ۱۸۴۷ سپاهیان عبدالقادر را با شکست مواجه کردند. عبدالقادر نیز به اسارت درآمد و ابتدا به فرانسه و سپس به دمشق تبعید گردید. پس از آن نیروهای فرانسه در طی سال‌های ۱۸۵۱ تا ۱۸۵۷ توانستند قابیلی[2] را به تصرف خود درآورند و به داخل صحرا پیشروی کنند. آن‌ها در سال ۱۸۵۳ وارگالا[3] و همچنین در سال ۱۸۸۲ مذاب[4] را نیز به اشغال خود درآوردند. به‌طور کلی تا سال ۱۸۹۰ تقریباً کلیهٔ قسمت‌های الجزایر تحت کنترل دولت فرانسه قرار گرفت.

1. Bugeaud
2. Kabylia قبیله، کابیله،
3. Wargala ورقله،
4. Mzab

فرانسوی‌ها حکومت خود در الجزایر را با اتخاذ نظام حکومتی ترک‌ها در این منطقه آغاز کردند. آن‌ها بر پایهٔ حمایت قبایل مهم، حکومتی را در الجزایر بنیان نهادند که از بسیاری جهات شبیه حکومت ترک‌ها بود. اما در سال ۱۸۴۳ به دنبال افزایش نفوذ فرانسه در الجزایر این منطقه تحت کنترل مستقیم فرانسویان قرار گرفت. در این زمان دولت فرانسه با تشکیل گروه «عربهای بورو»[1] تمرکز شدیدی را در الجزایر برقرار کرد. همچنین در اوایل دههٔ ۱۸۴۰ نیروهای فرانسه درصدد اشغال کامل الجزایر و نابودی جامعهٔ آن برآمدند تا زمینه را برای تبدیل الجزایر به یك منطقهٔ مستعمراتی فراهم کنند. ژنرال بوژو در این زمان به اتخاذ استراتژی «حملات گسترده» دست زد و باغ‌ها، محصولات، و روستاهای بسیاری را از بین برد. بدین ترتیب نهایتاً تسلط کامل فرانسه بر الجزایر و مردم آن برقرار گردید.

البته الجزایری‌ها آرام ننشستند و شورش‌های متعددی را به راه انداختند. اعتقادات و علایق اسلامی در بروز این شورش‌ها نقش مهمی داشتند. شورش‌هایی که در مناطق شمالی پدید آمدند اکثراً بر پایهٔ عقاید مهدویت باور قرار داشتند. در سال ۱۸۴۹ یکی از شیخ‌های محلی و حامیان عبدالقادر به نام بوزیان در این منطقه دست به جهاد زد. بوزیان مدعی بود پیامبر به خوابش آمده، او را مهدی نامیده است و از وی خواسته است علیه سلطهٔ فرانسه دست به جهاد بزند. در سال ۱۸۵۸ یکی از رهبران زوایای رحمانیه با نام حاج سیدی صادق که در شورش بوزیان شرکت کرده بود به‌پا خواست، اما نهایتاً به همراه نیروهای خود اسیر شد. در سال ۱۸۶۰ بوکنتاش، عضو یکی از خانواده‌های مهم منطقه، علیه نیروهای فرانسه وارد عمل شد ولی در همان سال کشته شد. در سال ۱۸۷۹ نیز محمد عمزیان[2] که در شورش سیدی صادق شرکت کرده بود خود را مهدی نامید و حمله‌ای را علیه مأموران فرانسوی آغاز کرد. مناطق جنوبی الجزایر نیز در طی سال‌های ۱۸۵۱، ۱۸۵۵، ۱۸۷۱ و ۱۸۷۲ صحنهٔ شورش مردمان پرورش دهندهٔ شتر بودند. چادرنشینان پرورش دهندهٔ

1. Bureaun Arabes
2. Amzian

گوسفند نیز در این مناطق با هدف دستیابی به بازارها و جلوگیری از وابستگی اقتصادی خود شورش‌هایی را به راه انداختند.

این شورش‌ها و مقاومت‌های پراکنده نهایتاً در سال ۷۱ـ۱۸۷۰ به شورشی سراسری در الجزایر تبدیل شدند. سال‌ها سختی و گرسنگی، شکست ناپلئون سوم در جنگ با پروس و ترس از تشدید سلطهٔ استعماری فرانسه بر الجزایر (به دنبال روی کار آمدن نظام جدید جمهوری در فرانسه) منجر به ظهور شورشی سراسری در الجزایر گردیدند. این شورش تحت رهبری یکی از رهبران قبیله‌ای با نام مُقرانی قرار داشت. خانوادهٔ مُقرانی از دههٔ ۱۸۳۰ با فرانسه همکاری می‌کرد اما در سال ۱۸۷۰ فرانسویان تصمیم گرفتند کادر اجرایی خود را که متشکل از اعضای این خانواده بود عوض کنند و نیروهای جدیدی را به استخدام خود درآورند. در نتیجهٔ این تصمیم مُقرانی شورشی سراسری را پدید آورد. مقرانی نهایتاً توسط فرانسوی‌ها شکست خورد. فرانسویان به دنبال این پیروزی غرامت بسیار سنگینی را از مردم الجزایر طلب کردند و صدها هزار هکتار از اراضی این منطقه را مصادره نمودند.

به‌طور کلی در دوران تسلط فرانسویان بر الجزایر که از سال ۱۸۳۰ تا ۱۹۶۲ ادامه داشت ساختارهای سیاسی و اقتصادی این منطقه درهم شکسته شدند و مصائب بسیاری بر مردم این منطقه وارد آمد. الجزایری‌های بسیاری به واسطهٔ بروز جنگ‌ها و قحطی‌های متعدد جان خود را از دست دادند. قبایل مخالف در مناطق محدودی محصور شدند و یا به جنوب کوچ داده شدند. نخبگان پیشین نیز کنار گذاشته شدند و نسل جدیدی از سرسپردگان فرانسه جای آن‌ها را گرفتند. در طی سال‌های ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۰ رهبران مذهبی و قبیله‌ای الجزایر به تدریج تضعیف گشتند و نسل جدیدی که فاقد قدرت و علایق وطن‌پرستانه بودند جایگزین آن‌ها شدند. به‌علاوه در سال ۱۸۷۴ مجموعه قوانینی برای مسلمانان این منطقه وضع شدند که بر اساس آن‌ها انجام بسیاری از کارها غیرقانونی اعلام گردید.

در دوران تسلط فرانسه، اقتصاد الجزایر از هم پاشید. در این زمان زمین‌های بسیاری توسط فرانسوی‌ها مصادره شدند و تنها زمین‌های کوچك و غیراقتصادی در اختیار مردم

باقی ماندند. تولید محصولات کشاورزی نیز چنان کاهش پیدا کرد که تنها تعداد کمی از زمینداران بیش از نیاز خود تولید داشتند. به‌علاوه فقر و گرسنگی بر این منطقه غالب شد و بسیاری از مردم در اثر بروز قحطی‌های متعدد جان باختند. فرانسویان وجود فقر در الجزایر را حاصل محدودیت‌های فرهنگی و اجتماعی این منطقه و یا عدم گسترش کافی نظام سرمایه‌داری در آن می‌دانستند. اما حقیقت امر آن بود که اشغال الجزایر به دست فرانسویان و مصادرهٔ زمین‌های کشاورزی توسط آن‌ها عوامل بروز فقر و بدبختی در بین مردم این منطقه بودند.

فرهنگ اسلامی نیز در این دوره آسیب دید. تا قبل از تصرف الجزایر توسط فرانسویان مدارس متعددی در این منطقه وجود داشتند که عمدتاً به تعلیم علوم دینی می‌پرداختند. برای مثال کنستانتین و تلمسن دارای مکاتب، مدارس، و زوایای بسیاری بودند که صدها نفر در آن‌ها به تحصیل اشتغال داشتند. اما به دنبال اشغال الجزایر توسط فرانسه دارائی‌های این مدارس ضبط گردیدند و لذا بسیاری از آن‌ها متلاشی شدند. دولت فرانسه قصد داشت این مدارس را از بین ببرد و با هدف غربزده کردن کودکان الجزایری مدارس مدرنی را در این کشور پدید بیاورد. مدارس مدرنی که به این ترتیب پدید آمدند با واکنش سرد مردم روبه‌رو شدند و تنها تعداد اندکی که عمدتاً فرزندان گماشتگان محلی فرانسویان بودند در این مدارس ثبت‌نام کردند. در سال ۱۸۹۰ تعداد کودکانی که در این مدارس ثبت‌نام کردند تنها دو درصد از کل کودکان واجد شرایط را تشکیل می‌دادند. در سال ۱۹۳۰ فقط نه‌درصد از کودکان الجزایر باسواد بودند و در سال ۱۹۴۵ این رقم برابر با ۱۵ درصد بود. در سال ۱۹۵۴ نیز تنها ۰/۷۵ درصد از بچه‌هایی که به سن دبیرستان رسیده بودند در مدارس متوسطه اشتغال به تحصیل داشتند. به‌طور کلی مسلمانان الجزایری با مدارس مدرنی که توسط فرانسویان دایر شده بودند مخالف بودند و عمدتاً از تحصیل بچه‌های خود در آن‌ها ممانعت به عمل می‌آوردند.

یکی از مشخصه‌های مهم استعمار فرانسه در الجزایر تصاحب و مصادرهٔ زمین‌های زراعی این منطقه توسط فرانسویان و دولت فرانسه می‌باشد. بلافاصله پس از اشغال الجزایر توسط نیروهای فرانسوی انجمن‌هایی در فرانسه تشکیل شدند تا به معامله و خرید و فروش

زمین‌های این منطقه بپردازند. فرانسویان متعددی نیز در این زمان برای تصرف زمین‌های رها شده به الجزایر قدم گذاشتند. دولت فرانسه نیز تصمیم به مصادرهٔ گستردهٔ زمین‌های زراعی گرفت و قبل از هرچیز زمین‌های دای و بای‌ها را ضبط کرد. سپس در سال ۱۸۳۹ زمین‌های طرفداران عبدالقادر مصادره شدند. پس از آن در سال ۱۸۴۳ از سوی دولت فرانسه اجازهٔ خرید و فروش زمین‌های وقفی براساس قوانین اروپایی صادر شد. گروه‌های قبیله‌ای نیز در سال ۱۸۴۳ از زمین‌های سنتی خود رانده شدند و یا در مجموعه‌های کوچکتری محصور گردیدند. در سال ۱۸۷۳ نیز قانون جدیدی وضع شد که براساس آن کسانی که زمین‌هایی را با دیگران شریك بودند می‌توانستند بدون کسب اجازه از شرکایشان سهم خود را بفروشند؛ در نتیجهٔ این قانون زمین‌های گروهی از هم پاشیدند و به تکه‌های کوچك متعددی تقسیم شدند.

با بروز این تحولات کولونی‌هایی از فرانسوی‌ها و دیگر اروپاییان در الجزایر تشکیل گردیدند و به سرعت توسعه یافتند. در سال ۱۸۴۷ جمعیت اروپاییان الجزایر بالغ بر ۱۰۹۰۰۰ نفر می‌شد که ۴۷۰۰۰ نفر از آن‌ها فرانسوی و مابقی ایتالیایی، اسپانیایی، آلمانی، سوئیسی، و مالتی بودند. در سال ۱۸۸۱ این رقم به ۳۷۶۰۰۰ نفر بالغ می‌شد. به‌علاوه در سال ۱۹۰۰، حدود ۳۵ درصد و در سال ۱۹۴۰، ۴۰ درصد از اراضی قابل کشت الجزایر تحت اختیار شهروندان اروپایی قرار گرفته بودند. البته کشاورزان اروپایی ساکن در این منطقه شدیداً متکی به حمایت‌های دستگاه حاکمه بودند و تا سال ۱۸۷۰ به هیچ موفقیتی در زمینهٔ کشت غلات، نیشکر، کتان، توتون و تنباکو، چای، و انگور نائل نشدند. تنها بعداز افت شدید تولید انگور در فرانسه بود که الجزایر به منطقهٔ مهمی در زمینهٔ تولید این میوه تبدیل شد.

اروپاییان ساکن الجزایر از همان آغاز خواهان انضمام این منطقه به نظام سیاسی فرانسه بودند. آن‌ها به مدت چندین دهه مبارزه کردند و نهایتاً توانستند حکومت الجزایر را در دست بگیرند و این کشور را در نظام سیاسی فرانسه ادغام نمایند. این اقدام با مخالفت ارتش فرانسه روبه‌رو شد. ارتش تمایل داشت خود به تنهایی ادارهٔ الجزایر را در دست داشته باشد. ارتش همچنین با مصادرهٔ زمین‌های مسلمانان مخالف بود و خواستار بازگرداندن این زمین‌ها به آن‌ها بود. در سال ۱۸۶۰ ناپلئون سوم طی دیداری که از الجزایر داشت به این

باور رسید اصلی ترین وظیفهٔ وی در این منطقه حمایت از سه میلیون عرب ساکن در آن می‌باشد. از این رو وی مجدداً سلطهٔ نظامیان بر الجزایر را برقرار کرد. اما در اثر بروز قحطی‌ها، بیماری‌های همه گیر، و شورش‌های قبیله‌ای متعدد در طی سال‌های ۱۸۶۰ تا ۱۸۷۰ کارآیی دولت نظامی این منطقه زیر سؤال رفت و لذا پس از شکست شورش بزرگ مسلمانان (۷۱-۱۸۷۰) دولت غیرنظامی جدیدی در این منطقه تشکیل شد که تماماً در خدمت مهاجران اروپایی قرار داشت. در این زمان الجزایر از نظر اجرایی ضمیمهٔ فرانسه شد و به سه ایالت تقسیم گردید که هر سهٔ آن‌ها تحت ادارهٔ یك فرد غیرنظامی با نام «فرماندار کل»[1] قرار داشتند. همچنین مهاجران اروپایی در این زمان از حق انتخاب نمایندگانی برای پارلمان فرانسه برخوردار شدند. به‌علاوه هریك از ایالات مذکور به واحدهایی به نام کمون‌های اروپایی و کمون‌های مختلط تقسیم شدند. کمون‌های اروپایی درواقع شهرداری‌های مستقلی بودند که شهرداران و شوراهای شهری در درون آن‌ها توسط ساکنان همان کمون انتخاب می‌شدند. کمون‌های مختلط نیز بخش‌های اداری نه‌چندان مستقلی بودند که از نزدیك تحت کنترل مأموران اداری فرانسه قرار داشتند و هریك توسط فردی که کارمند دولت محسوب می‌شد اداره می‌گردید؛ این فرد در رتق و فتق امور کمون می‌بایست با شوراهای شهری / روستایی که «جماعت» خوانده می‌شدند مشورت می‌کرد. در سال ۱۸۹۶ دولت فرانسه به کنترل مستقیم وزارتخانه‌های خود بر الجزایر پایان داد و در سال ۱۸۹۸ دستور تشکیل یك مجلس منتخب را در این منطقه صادر کرد. مهاجران فرانسوی توانستند کنترل این مجلس و شوراهای محلی را در دست بگیرند و بیش از پیش تسلط خود را بر جامعهٔ الجزایر برقرار نمایند.

سلطهٔ استعماری فرانسه بر الجزایر تدریجاً زمینهٔ بروز شورش‌ها و جنبش‌های استقلال‌طلبانه را در این منطقه فراهم آورد. جامعه فقرزده و از هم پاشیدهٔ الجزایر که به حاشیه رانده شده بود درحال تولدی دوباره بود. تحولات اقتصادی که به دست فرانسویان در الجزایر پدید آمدند منجر به ظهور طبقات جدید در این منطقه و بیداری مردم شدند.

---

1. governor - general

فرانسویان هنگامی که قدم به روستاها گذاشتند اقتصادهای روستایی را از بین بردند، مردمان روستایی را به شهرها راندند، و نخبگان روستایی جدیدی را جانشین نخبگان پیشین نمودند. آن‌ها مُرابطان، رهبران قبیله‌ای، و قائدها را از صحنهٔ قدرت کنار گذاشتند و نسل جدیدی از مردان تحصیلکرده را جایگزین آنان کردند. این گروه که عمدتاً شامل معلمان، داروسازان، و کارمندان پُست بودند محور اصلی سازمان‌های جدیدی مثل انجمن‌های فرهنگی، اتحادیه‌های تجاری، و احزاب سیاسی را تشکیل دادند. تدریجاً احساسات ملی گرایانه که حالت پنهانی داشتند متجلّی گشتند و شکل و قالب سیاسی به خود گرفتند. شعرا و داستان‌سرایان از درخشش گذشتهٔ تمدن اسلام و لزوم مقابله با کفّار سخن راندند. سرخوردگی‌ها و نارضایتی‌های مردم از سلطهٔ بیگانه در تظاهرات‌ها، اعتصاب‌ها، و شورش‌های پراکنده ظهور یافتند. خلاصه همه چیز حاکی از مخالفت با تداوم سلطهٔ فرانسه بود.

بعداز جنگ جهانی اول سیاست‌های فرانسه به‌طور غیرمستقیم باعث تشدید مخالفت‌های الجزایری‌ها شد. در این زمان دولت فرانسه به پاس حمایت‌های مردم الجزایر در جنگ تصمیم گرفت آن‌ها را در ادارهٔ کشور خود سهیم کند و همچنین اعلام کرد که اگر آن‌ها قوانین مدنی اسلام را کنار بگذارند به شهروندی فرانسه درخواهند آمد. پس از آن قانون جدیدی در پارلمان فرانسه وضع شد که براساس آن می‌بایست تعداد نمایندگان مسلمانان در مجالس محلی الجزایر افزایش یابد و مالکان مستغلات، کارمندان، و افرادی که خدمت سربازی را انجام داده‌اند از حق رأی برخوردار شوند. علی‌رغم آن مهاجران فرانسوی با فشارهای خود توانستند دولت فرانسه را از انجام بسیاری این تصمیم‌ها بازدارند. در این زمان مفاهیمی مثل عدالت، برابری، و شهروندی به خوبی در بین روشنفکران الجزایری گسترش پیدا کرده بودند.

به‌طور کلی نخبگان بومی الجزایر در بعداز جنگ جهانی اول به سه دسته تقسیم می‌شدند. یك دسته از این گروه افرادی بودند که در فرانسه و یا در مدارس فرانسوی الجزایر تحصیل کرده بودند و خواستار ملحق شدن الجزایر به کشور فرانسه، با حفظ هویت اجتماعی و حقوقی اسلامی خود بودند. به دنبال آغاز قرن بیستم گروه کوچکی از

روشنفکران الجزایری که در فرانسه تحصیل کرده بودند به منظور پیشبرد خواسته‌های خود انجمن «الجزایری‌های جوان» را تشکیل دادند. در سال ۱۹۲۷ معلمان و وکلای لیبرالی که به عضویت شوراهای شهرداری‌ها انتخاب شده بودند «فدراسیون بومیان منتخب الجزایر» را تشکیل دادند. در سال ۱۹۳۰ نیز سازمان دیگری با نام «فدراسیون نمایندگان مسلمان در بخش کنستانتین» توسط دکتر بن‌جلال پدید آمد. این فدراسیون خواستار برقراری مساوات بین مسلمانان و مسیحیان در ارتش و آموزش و پرورش، استخدام مسلمانان در پُست‌های دولتی، و رفع تبعیض در سطح الجزایر بود. به‌طور کلی می‌توان گفت نخبگان تحصیل کردهٔ الجزایری به هیچ وجه خواستار استقلال کشور خود نبودند. فرحت عباس در این خصوص جملات معروفی دارد: «من از تاریخ پرسیده‌ام؛ من از مردگان و زندگان پرسیده‌ام؛ من به گورستان‌ها سرزده‌ام. دیگر، دورهٔ امپراتوری‌های عربی و اسلامی گذشته است؛ آیندهٔ ما به‌طور قطع به آیندهٔ فرانسه پیوند خورده است».

دستهٔ دوم از نخبگان سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ مهاجران الجزایری ساکن پاریس بودند که جهت‌گیری ملی‌گرایانه و رادیکالتری نسبت به دستهٔ اول داشتند. حزب کمونیست فرانسه در سال ۱۹۲۶ تشکلی را بانام «ستارهٔ آفریقای شمالی»[1] پدید آورد که در جهت تشکیل یك پارلمان ملی برای مردم الجزایر فعالیت می‌کرد. ستارهٔ آفریقای شمالی تا سال ۱۹۳۳ روبه ضعف داشت اما در این سال توسط مصالی حاج[2] مجدداً قدرت یافت و فعالیت‌های خود را تشدید کرد. مصالی حاج مصرانه خواهان استقلال الجزایر بود. او با هدف برقراری اتحاد بین اقوام و گروه‌های مختلف الجزایری تلاش کرد تا کشمکش‌های طبقاتی در این کشور را ناچیز و کم‌اهمیت جلوه دهد. وی به‌ویژه برای جلب حمایت میانه‌روهای طبقات متوسط کوشش‌های بسیاری را انجام داد. او در سال ۱۹۳۶ تحت تأثیر اندیشه‌های پان-عربیستی شکیب ارسلان، یکی از روزنامه‌نگاران لبنانی ساکن جنوا، قرار گرفت و در سال ۱۹۳۷ با برچیدن «ستارهٔ آفریقای شمالی» تشکل دیگری را با نام «حزب

1. L'Étoile Nord Africaine
2. Messali Hajj

خلق الجزایر» بنیان نهاد.

حزب خلق الجزایر هنگامی که پا به عرصه وجود گذاشت خواستار تشکیل پارلمان، برخوردار شدن همهٔ مردم از حق رأی، عدم تبعیض بین مسلمانان و غیرمسلمانان در مشاغل و مناصب حکومتی، و اجباری شدن آموزش زبان عربی شد. این حزب همچنین خواستار استقلال کامل الجزایر، خروج کلیهٔ نیروهای اشغالگر، و قرار گرفتن کنترل بانك‌ها، معادن، راه‌آهن، بنادر و امکانات عمومی در دست دولت گردید. سازمان مذکور به علاوه کلیهٔ مردم الجزایر را به رعایت اصول اسلامی دعوت کرد. این سازمان در ابتدا تنها از سوی کارگران مهاجر حمایت می‌شد اما سپس مورد توجه صنعتگران، بازرگانان جزء، و کارگران داخل الجزایر نیز قرار گرفت و در جریان جنگ جهانی دوم دانشجویان و فارغ‌التحصیلان الجزایری نیز بدان پیوستند.

دستهٔ سوم از نخبگان جدید الجزایر را رهبران جنبش اصلاح طلبی اسلامی در این کشور تشکیل می‌دادند. افکار اصلاح طلبانهٔ اسلامی برای اولین بار توسط محمّد عبده و اصلاح طلبان اسلامی تونس وارد الجزایر شدند. با این حال تا بعداز جنگ جهانی اول هیچ جنبش اصلاح طلبانه‌ای در این منطقه شکل نگرفت. جنگ جهانی اول تا حد زیادی باعث تضعیف صوفیان روستایی گردید. آن‌ها در نتیجهٔ مهاجرت کارگران روستایی به شهرها بسیاری از نیروهای طرفدار خود را از دست دادند و در نتیجهٔ همکاری با فرانسویان نزد مردم بی‌اعتبار شدند. با رشد طبقات کارگر و خرده‌بورژواهای شهری نیز از میزان ایمان و اعتقاد مردم به صوفیان کاسته شد. به‌علاوه به هنگام پایان یافتن جنگ دولت فرانسه امتیازهایی را به مسلمانان الجزایر داد و بدین ترتیب روابط نزدیکی با آن‌ها برقرار کرد. در این میان اصلاح طلبان الجزایری بیم آن پیدا کردند مبادا این روابط نزدیك منجر به الحاق کامل الجزایر به فرانسه شوند. آن‌ها بیش از هر زمان دیگر به داشتن مطبوعات و تشکیل انجمن‌های مذهبی احساس نیاز کردند تا با سازمان‌های کاتولیك و مدارس فرانسوی رقابت کنند.

بدین ترتیب بود که جنبش اصلاح طلبی اسلامی در الجزایر پا به عرصهٔ وجود گذاشت و عبدالحمیدبن بادیس که در زیتونهٔ تونس تحصیل کرده بود رهبری آن را در دست گرفت. بن بادیس که تحت تأثیر افکار محمدعبده، رشیدرضا، و جنبش سلفیه قرار داشت

بر لزوم بازگشت به قرآن و حدیث، به عنوان دو منبع مهم فقه اسلامی تأکید می کرد. او اعتقاد به خدای یگانه را بسیار حایز اهمیت می‌دانست، چندگانه پرستی را محکوم می کرد، و درعین تأکید بر اهمیت نقش عقل در زندگی شدیداً از رعایت و اجرای تعالیم وحیانی حمایت می‌نمود. بن بادیس اصول اصلاح طلبی خود را از قرآن استخراج کرده بود. این اصول عبارت بودند از: اعتقاد به خدای یگانه، تقوا و پرهیزگاری، احترام به حقوق دیگران، استفادهٔ صحیح از امکانات دنیوی، پایبندی به قراردادهای تجاری و خالص کردن نیات درونی. هر مسلمان خوب در زندگی خود باید از پیامبر تقلید کند.

اصلاح طلبان در برابر اعتقادات صوفیگری به ویژه نظریهٔ وحدت وجود واکنش‌های تندی را از خود نشان دادند. آن‌ها تکریم و تقدیس صوفیان را محکوم کردند و تلاش نمودند تا با بحث‌های عقلی، نادرستی عقاید صوفیان را به اثبات برسانند. آن‌ها مرابطی گری را بدعت شرم‌آوری در اسلام معرفی می کردند و معتقد بودند این پدیده به هیچ‌وجه در قرآن، سنت پیامبر و یا سیرهٔ خلفای راشدین دیده نمی‌شود. آن‌ها همچنین سعی کردند آئین‌ها و مراسمی را که در سالگرد تولد پیامبر برگزار می‌شد تغییر دهند. این افراد همچنین در مدارس، انجمن‌ها، سالن‌های تئاتر، مساجد و زوایای مختلف حضور می‌یافتند و با ارائهٔ سخنرانی‌هایی به بحث دربارهٔ مسائل روز می‌پرداختند.

اصلاح طلبان به ویژه نسبت به مسائل اجتماعی و اقتصادی علاقه‌مند بودند اما این مسائل را در قالب مفاهیم و اصطلاحات مذهبی بیان می‌داشتند. برای مثال آن‌ها از زکات به عنوان منبع درآمدی برای جنبش، و نمود توجه ثروتمندان به فقرا یاد می کردند. آن‌ها همچنین به پیروی از رشید رضا فمینیسم را محکوم می کردند، خواستار رعایت حجاب توسط زنان بودند، و با اختلاط زن و مرد شدیداً مخالفت می‌نمودند. این افراد با برخوردار شدن زنان از حق طلاق و یا برابری سهم زن و مرد در ارث مخالف بودند. آن‌ها به علاوه هیچ تضادی بین اسلام با علوم و تکنولوژی مدرن قائل نمی‌شدند و با این وجود علاقهٔ چندانی به مدرنیزه شدن جامعهٔ الجزایر نداشتند. اصلاح طلبان از تسلط اروپاییان بر کشورهای اسلامی نیز خشمگین بودند و اعتقاد داشتند مسلمانان تنها با پرهیزگاری و بازگشت به اسلام راستین می توانند علوم جدید را کسب کنند و وضعیت سیاسی و فرهنگی خود را

اصلاح نمایند. نشریات اصلاح طلب نیز همواره به بیان بیماری‌های اجتماعی جوامع مدرن مثل الکلیسم، قماربازی و دیگر اعمال ممنوع در اسلام می‌پرداختند.

جنبش اصلاح طلبی اسلامی نه تنها قصد ارائهٔ نظریهٔ جدیدی را داشت بلکه در نظر داشت تا با استفاده از افکار و عقاید جدید یك جنبش اجتماعی توده‌ای را در الجزایر پدید بیاورد. اصلاح طلبان با هدف تبلیغ اصول اسلامی و ترویج فرهنگ عربی کنفرانس‌ها و جلسات بحث متعددی را ترتیب دادند. آن‌ها همچنین جنبش پیش آهنگی نیرومندی را پدید آوردند و اقدام به تأسیس مدارس متعددی در سطح الجزایر نمودند. این مدارس که با هدف ایجاد حس وطن‌پرستی در بین کودکان تشکیل شدند به آموزش قرآن، زبان عربی، تاریخ الجزایر، آوازهای وطن‌پرستانه، زبان فرانسه، ریاضیات و جغرافیا می‌پرداختند. فارغ‌التحصیلان مدارس مذکور برای ادامهٔ تحصیل به کنستانتین و زیتونه می‌رفتند (البته تنها تعداد کمی از دانش آموزان این مدارس می‌توانستند با موفقیت تحصیلات خود را به پایان برسانند.). از سال ۱۹۵۴ به بعد این مدارس به عنوان مراکزی برای تعلیم مبارزان و چریك‌های ملی گرا عمل می‌کردند. به‌طور کلی مدارس مذکور در ایجاد یك هویت ملی برای الجزایر نقش مهمی داشتند.

در سال ۱۹۳۱ بن بادیس با هدف حمایت از مبلغان و ناشران مسلمان و مدارس اسلامی «انجمن علمای مسلمان الجزایر» را تشکیل داد. به دنبال تشکیل این انجمن صوفیان که جنبش اصلاح طلبی را در حال گسترش می‌دیدند به جنب و جوش افتادند و در سال ۱۹۳۲ سازمانی را با نام «انجمن علما» برای خود بوجود آوردند.

در سال ۱۹۳۳ دولت فرانسه استفاده از مساجد توسط مبلغان اصلاح طلب را ممنوع کرد و کنترل خود را بر نشریات الجزایری برقرار نمود. با انجام این اقدام اصلاح طلبان به عنوان تنها مخالفان سرسخت سلطهٔ فرانسه شناخته شدند و فعالیت‌های آن‌ها شدت یافت. بعداز سال ۱۹۳۵ جنبش اصلاح طلبی فعالیت‌های سیاسی آشکارتری را در پیش گرفت. در سال ۱۹۳۶ کنگره‌ای با شرکت «انجمن علمای مسلمان الجزایر» و «فدراسیون بومیان» تشکیل گردید که در آن بن بادیس به عنوان رهبر مخالفان الحاق الجزایر به فرانسه شناخته شد.

به‌طور کلی جنبش اصلاح طلبی قائل به هویتی عربی - اسلامی برای الجزایر بود و از «قوم گرایی عربی» (عربیسم) حمایت می کرد. این جنبش بر پایهٔ افکار قوم گرایانهٔ خود نه تنها با الحاق الجزایر به فرانسه مخالف بود بلکه در برابر تلاش‌های فرانسویان برای ایجاد جدایی بین عرب‌ها و بربرها نیز مقاومت می کرد. از نظر اصلاح طلبان قوم گرایی عربی به معنای اتحاد اجتماعی، بیداری ملی و همبستگی با اعراب جهت پایان دادن به سلطهٔ بیگانگان تلقی می‌شد.

قوم گرایی عربی به خوبی در نظریات بن بادیس دیده می‌شود. او اعتقاد داشت برچیدن خلافت توسط جمهوری ترکیه کار درستی بود زیرا اولاً خلافت عثمانیان نمادی غیرواقعی و خیالی بود و ثانیاً به ابزار دست قدرت‌های اروپایی تبدیل گردیده بود. به نظر وی مسلمانان جهان می‌بایست به وسیلهٔ یك شورای دائمی که مستقل از دولت‌های حاکم باشد امور خود را اداره کنند. این شورا باید از همهٔ مسلمانان جهان تشکیل شود و هیچ منافاتی با ملیت و قومیت آن‌ها ندارد. درواقع بن بادیس با ارائهٔ این نظریه بین ملیت فرهنگی و ملیت سیاسی تمایز قائل شد. از این‌رو به دنبال ارائهٔ نظریهٔ مذکور برخی بر این باور شدند که بن‌بادیس با تداوم سلطهٔ فرانسه بر الجزایر مخالفتی ندارد و تنها خواهان حفظ هویت فرهنگی این کشور می‌باشد. اما پس از مدتی وی در پاسخ به بیانیهٔ فرحت عباس تأکید کرد: «این ملت مسلمان (ملت الجزایر) فرانسوی نیست، امکان ندارد که فرانسوی باشد، نمی‌خواهد که فرانسوی باشد، و اگر هم بخواهد نمی تواند فرانسوی باشد». از آن پس اصلاح طلبان الجزایری بیش از پیش به ترویج این ایده پرداختند که مردم الجزایر از نظر مذهبی، زبانی و فرهنگی با مردم فرانسه تفاوت دارند و باید به استقلال سیاسی دست یابند.

جنبش اصلاح طلبی در بین خرده بورژواهای شهرهای ساحلی مثل کنستانتین، اوران، و الجزیره و همچنین در روستاهایی که دچار خلأ قدرت شده بودند (به دلیل تضعیف صوفیان و رهبران قبیله‌ای خود) طرفداران بسیاری پیدا کرد. گسترش این جنبش در روستاها حاکی از جذب مناطق روستایی در اقتصاد ملی و ظهور نظام طبقاتی جدیدی در جامعه بود. اخلاف سیدی هاشمی، رهبر شورش سال ۱۸۷۹، همواره از مفهوم اصلاحات برای حمله به مخالفان رحمانی خود استفاده می کردند. به‌طور کلی جنبش اصلاح طلبی

خود را با شرایط محلی روستاها و شهرهای مختلف هماهنگ کرد و بدین ترتیب به وزنهٔ فرهنگی مهم و نیرومندی در الجزایر تبدیل شد. این جنبش تا اواخر دههٔ ۱۹۳۰ به خوبی توانست تلاش‌های فرانسویان برای ضمیمه کردن الجزایر به کشور خود را ناکام بگذارد. همچنین تحت تأثیر این جنبش بورژواهای لیبرال و جنبش‌های رادیکال کارگری مجبور شدند به فعالیت‌های خود رنگ و بویی اسلامی بدهند. با مرگ بن‌بادیس در سال ۱۹۴۰ تا حد زیادی از پویایی و تحرك جنبش اصلاح طلبی کاسته شد.

به هر حال تا اواسط دههٔ ۱۹۳۰ مقدمات فرهنگی لازم برای انقلاب و کسب استقلال فراهم گردیده بود. از این زمان به بعد خواسته‌های مردم الجزایر شدیدتر و پاسخ‌های فرانسه متناقض‌تر گردید. در سال ۱۹۳۶ گروه‌هایی از نخبگان مسلمان الجزایر باهم متحد شدند و با تشکیل مجمعی مشترکاً خواسته‌های زیر را مطرح کردند: تداوم حاکمیت قوانین مدنی اسلامی بر جامعهٔ الجزایر، بهبود وضعیت آموزش و پرورش، برابری مسلمانان و غیرمسلمانان در دستمزدها و دیگر مزایای اقتصادی، برخورداری همهٔ مردم از حق رأی و مشارکت مسلمانان در پارلمان. برخی از نخبگان فرانسوی خواهان اتخاذ سیاستی مسالمت‌آمیز و آزادیخواهانه در برابر این خواسته‌ها شدند. اما نهایتاً دولت فرانسه سیاست سرکوب را در پیش گرفت، مدارس و مطبوعات اصلاح‌طلب را بست، و ارتباط خود با بورژواهای لیبرال مسلمان را قطع کرد. سال‌ها بود که فرانسویان در جهت ایجاد يك گروه تحصیل کردهٔ لیبرال در بین مسلمانان الجزایر تلاش کرده بودند تا به وسیلهٔ این گروه بتوانند اهداف خود را از پیش ببرند. اما این گروه نه تنها به عامل دست آن‌ها تبدیل نشد بلکه علیه منافع فرانسه نیز به پا خواست. از این‌رو دولت فرانسه در سال ۱۹۳۸ سیاست حمایت از تحصیل کردگان لیبرال را کنار گذاشت و طرح «بلوم ویولت»[1] مبنی بر اعطای شهروندی به الجزایری‌ها با حفظ قوانین مدنی اسلام را پس گرفت. بدین ترتیب تمام امید لیبرال‌های الجزایری برای انجام اصلاحات و الحاق این کشور به فرانسه نقش بر آب شد.

1. Blum-Viollette

در سراسر سال‌های جنگ جهانی دوم مردم الجزایر عمدتاً از فرانسه حمایت می‌کردند. در سال ۱۹۴۳ فرحت عباس بیانیه‌ای را معروف به بیانیهٔ خلق الجزایر صادر کرد و طی آن خواستار پایان یافتن سلطهٔ استعماری فرانسه بر الجزایر شد. فرحت عباس در این بیانیه همچنین خواستار تدوین قانونی اساسی برای الجزایر شد که براساس آن مسلمانان نیز بتوانند در حکومت کشور خود شرکت داشته باشند. برابری زبان عربی با زبان فرانسوی، آزادی مطبوعات و آموزش همگانی از دیگر خواسته‌های عباس در این بیانیه بودند. بورژواهای الجزایری با هدف پیشبرد اهداف بیانیهٔ مذکور در سال ۱۹۴۷ «اتحادیهٔ دموکراتیك هواداران بیانیهٔ الجزایر» را بنیان نهادند. به دنبال آن نیز توسط مصالی حاج تشکلی با نام «جنبش برای پیروزی آزادی‌های دموکراتیك» تأسیس گردید. در همین سال (۱۹۴۷) طرحی از سوی نخبگان الجزایر تقدیم پارلمان فرانسه شد که در آن پیشنهاد شده بود کشور الجزایر به عنوان یك جمهوری فدرال شناخته شود. دولت فرانسه این طرح را رد کرد و در سپتامبر ۱۹۴۷ «قانون الجزایر»[1] را تصویب کرد؛ براساس این قانون الجزایر به عنوان جزئی از جمهوری فرانسه باقی ماند و به چند بخش مختلف تقسیم گردید که همهٔ آن‌ها تحت ادارهٔ یك فرماندار کل قرار گرفتند. البته براساس قانون مذکور مردم الجزایر از مجلسی منتخب و خودمختاری محدودی در زمینهٔ امورمالی و اجرایی برخوردار شدند. در این قانون همچنین زبان عربی و اعتقادات اسلامی به رسمیت شناخته شدند و بر لزوم برابری همهٔ الجزایری‌ها باهم تأکید گردید. در عین حال این قانون همهٔ خواسته‌های الجزایری‌ها را برآورده نمی‌کرد. به علاوه دولت فرانسه از اجرای کامل همین قانون نیز خودداری کرد و با دستکاری در انتخابات مجلس الجزایر از راه یافتن احزاب مهم مسلمانان در این مجلس ممانعت به عمل آورد. بدین ترتیب بود که ایدهٔ رهایی مسالمت‌آمیز و آرمان اتحاد با فرانسه کاملاً از بین الجزایری‌های مسلمان رخت بربستند.

به تدریج جنبشی توده‌ای در الجزایر شکل گرفت. در مه ۱۹۴۵ تظاهرات‌هایی

---

1. Statut d'Algérie

توسط مسلمانان سطیف[1] به راه افتادند که در نتیجهٔ آن‌ها درگیری‌های خونینی بین مسلمانان و فرانسویان پدید آمدند؛ این حوادث حکایت از آغاز یك جنبش توده‌ای و ملی گرایانه در الجزایر داشتند. به علاوه در این سال برخی از فعالان و مبارزان «جنبش برای پیروزی آزادی‌های دموکراتیك» به این نتیجه رسیدند مبارزهٔ مسلحانه تنها شیوه برای نیل به استقلال می‌باشد. همچنین در این سال گروه‌هایی از اعضای خانواده‌های طبقات متوسط و پایین متوسط که هویت اسلامی و عربیشان قوی‌تر بود وارد صحنهٔ مبارزه شدند؛ اینان به‌ویژه از بدبختی‌های مردمان روستایی و بی‌عدالتی‌های فرانسویان به تنگ آمده بودند و از استقلال کامل الجزایر حمایت می‌کردند. سپس در درون «جنبش برای پیروزی آزادی‌های دموکراتیك» سازمانی با نام «سازمان ویژه» بوجود آمد که تحت رهبری آیت احمد و بن بلا قرار گرفت. این سازمان نخستین تشکل شبه‌نظامی در جنبش الجزایر بود. از آن پس تا سال ۱۹۴۹ هسته‌های نظامی متعدد دیگری نیز توسط مبارزان الجزایری پدید آمدند و به انجام حملات چریکی علیه فرانسویان پرداختند. با این حال تا سال ۱۹۵۴، گروه‌های لیبرال، رادیکال، و انقلابی الجزایر به هیچ‌وجه در زمینهٔ مبارزهٔ مسلحانه با یکدیگر هم‌عقیده نبودند.

نهایتاً در سال ۱۹۵۴ «سازمان ویژه» به «کمیتهٔ انقلابی اتحاد و عمل» تغییر نام داد، از «جنبش برای پیروزی آزادی‌های دموکراتیك» جدا شد، جبههٔ آزادیبخش ملی را تشکیل داد، و با به راه انداختن حملات چریکی متعددی در سراسر کشور در اول نوامبر ۱۹۵۴ انقلاب الجزایر را پدید آورد. انقلابیون ارتش نیرومندی را در تونس و مراکش بوجود آوردند که نهایتاً در سال ۱۹۵۹ تحت فرماندهی حواری بومدین قرار گرفت. جبههٔ آزادیبخش ملی همواره تشکل‌ها و جنبش‌های پیشین را به دلیل عدم موفقیت در مبارزه با فرانسه محکوم می‌کرد، خود را طرفدار تشکیل یك دولت مستقل، کارآمد، دموکراتیك، سوسیالیست و درعین حال اسلامی معرفی می‌نمود، و مبارزهٔ مسلحانه را تنها راه تشکیل چنین دولتی می‌دانست.

---

1. Setif

درحالی که نخبگان پیشین الجزایر از الحاق این کشور به فرانسه یا اصلاح هویت اسلامی خود سخن می گفتند اعضای جبههٔ آزادیبخش ملی که از نسل جدیدی بودند مواضع واقع بینانه تری را در پیش گرفتند. آن‌ها در عین این که با فرانسه مخالفت داشتند از مدرنیته حمایت می کردند و معتقد بودند حضور فرانسه در الجزایر مانع ورود مدرنیته به این کشور است. جبههٔ آزادیبخش ملی اندکی پس از تشکیل مورد حمایت «اتحادیهٔ دموکراتیك هواداران بیانیهٔ الجزایر» به رهبری فرحت عباس، میانه‌روهای «جنبش برای پیروزی آزادی‌های دموکراتیك» علما، و «اتحادیهٔ عمومی الجزایری‌های مهاجر» قرار گرفت. در سال ۱۹۵۶ کلیهٔ گروه‌ها کسب استقلال کامل الجزایر را در سرلوحهٔ فعالیت‌های خود قرار دادند. جبههٔ آزادیبخش ملی حملات مسلحانهٔ خود را با کمك‌های خرده بورژواها، کارگران شهری، و فعالان کشاورز انجام می‌داد.

انقلابیون در اگوست ۱۹۵۶ با تشکیل کنگرهٔ سومان[1] اعلان کردند جنگ آن‌ها جنگی علیه استعمار است نه یك جنگ مذهبی. آن‌ها همچنین خواستار تشکیل یك جمهوری دموکراتیك در الجزایر شدند و دو موضوع انتقال قدرت و همکاری‌های اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی را به عنوان تنها موضوعات قابل مذاکره با دولت فرانسه اعلان کردند. آن‌ها سپس در سال ۱۹۵۸ حکومت موقت جمهوری الجزایر را تشکیل دادند و خواستار به رسمیت شناخته شدن آن در سطح جامعهٔ بین المللی شدند. این حکومت از حمایت مصر و دیگر کشورهای عربی، دولت‌های کمونیستی، و تا حدودی ایالات متحده برخوردار گردید. حمایت‌های این کشورها نقش مهمی در پیروزی نهایی حکومت مذکور داشت.

اما دولت فرانسه در واکنش به تشکیل این حکومت بر حضور دائم خود در الجزایر تأکید کرد و نیروهایی را تحت فرماندهی ژنرال ماسو[2] مأمور تصرف الجزایر نمود. نیروهای ماسو در اواسط سال ۱۹۵۷ الجزیره را تصرف کردند و تشکیلات جبههٔ

1. Summan
2. Massu

آزادیبخش ملی در این شهر را برچیدند. آن‌ها سپس به طرف صحرا حرکت کردند و توانستند شکست سخت دیگری بر نیروهای این جبهه وارد نمایند. انجام عملیات‌های گستردهٔ نظامی و اسکان مجدد ساکنان الجزایر دو تاکتیك عمدهٔ فرانسه در سرکوب جبههٔ آزادیبخش ملی بود.

اگرچه نیروهای فرانسه در جبهه‌های مختلف به پیروزی می‌رسیدند اما این کشور نمی‌توانست به جنگ ادامه دهد. در ۱۳ مه ۱۹۳۸ تظاهرات‌های گسترده‌ای توسط فرانسویان ساکن الجزایر به راه افتادند که در نتیجهٔ آن‌ها رژیم فرانسوی حاکم بر الجزایر سرنگون شد، جمهوری چهارم فرانسه تضعیف گشت و نهایتاً ژنرال دوگل در فرانسه به قدرت رسید. دوگل هنگامی که قدرت را در دست گرفت پیشنهاد آشتی بین فرانسه و جبههٔ آزادیبخش ملی را مطرح کرد. او قانون اساسی جدیدی را برای فرانسه تدوین نمود و با برگزاری رفراندمی که الجزایری‌ها نیز می‌توانستند در آن شرکت کنند قانون مذکور را به‌تصویب آراء عمومی رساند. وی پس از تصویب این قانون با هدف حل برخی از مشکلات مردم الجزایر «طرح کنستانتین» را ارائه کرد. این طرح اهدافی از جمله توسعهٔ اقتصادی، افزایش اشتغال، برابری دستمزدها، توزیع زمین‌های قابل کشت بین کشاورزان مسلمان و افزایش تعداد مدارس را در الجزایر دنبال می‌کرد؛ مقرر شده بود هزینه‌های اجرای این طرح از محل فروش منابع گاز و نفت موجود در الجزایر تأمین شود. سپس در سپتامبر ۱۹۵۹ ژنرال دوگل اعلان کرد مردم الجزایر را در انتخاب سه راه استقلال، خودمختاری در درون نظام فرانسه، و الحاق به کشور فرانسه آزاد می‌گذارد و هر کدام را که آن‌ها پذیرفتند دولت فرانسه نیز خواهد پذیرفت. از این رو در سال ۱۹۶۰ مذاکرات مستقیمی بین جبههٔ آزادیبخش ملی و دولت فرانسه انجام گرفت و در مارس ۱۹۶۲ کشور الجزایر مستقل اعلان شد. در مقابل، جبههٔ آزادیبخش ملی نیز با حفظ پایگاه‌های هوایی، دریایی، و آزمایشی فرانسه در الجزایر موافقت کرد و متعهد شد دولت مستقل الجزایر در زمینهٔ امور اقتصادی با دولت فرانسه همکاری کند. همچنین این جبهه موافقت کرد فرانسویان مقیم الجزایر در انتخاب شهروندی فرانسه یا الجزایر آزاد باشند و در این زمینه مطابق میل خود عمل کنند.

بدین ترتیب بعد از درگیری‌های تلخ، ویرانی‌های گسترده، و کشتارهای بسیار خاك الجزایر از وجود نیروهای فرانسوی پاك گردید و سلطهٔ استعماری فرانسه بر این منطقه پایان یافت. سال‌ها بود که چپ گرایان و راست گرایان فرانسه اعتقاد داشتند حیات ملت فرانسه به حیات امپراتوری آن بستگی دارد و لذا به هر قیمتی که شده است باید مانع از تجزیهٔ امپراتوری فرانسه شد. اما آن‌ها نهایتاً به نادرستی این عقیده پی بردند و لذا به استقلال الجزایر تن دادند. در دوران تسلط فرانسه بر الجزایر همواره با روی کار آمدن دولتی راست گرا یا چپ گرا در فرانسه سیاست این کشور نیز در قبال الجزایر دچار تغییر و تحول اساسی می‌شد. چپ گرایان سیاست‌های لیبرالیستی را در پیش می گرفتند و راست گرایان سیاست‌های اقتدارگرایانه را اتخاذ می کردند. اما در هر دو حال مقاومت‌های الجزایری‌ها ادامه می‌یافت و یا حتی تشدید می گردید. سیاست‌های لیبرالیستی چپ‌ها باعث متبلور شدن مخالفت‌های مردم الجزایر می‌شدند و سیاست‌های اقتدارگرایانهٔ راست‌ها نیز تشدید مخالفت‌ها را به دنبال می آوردند. فشارهای مهاجران فرانسوی برای اتخاذ سیاست‌های خشن توسط دولت فرانسه نیز نقش مهمی در تشدید مخالفت‌های مردم الجزایر داشتند. به طور کلی اختلاف نظرهای موجود در بین نخبگان فرانسه، زیاد بودن تعداد مسلمانان الجزایری، و گسترش شدید ملی گرایی در الجزایر امکان ممانعت از استقلال الجزایر را به صفر رساندند و لذا نهایتاً کشور مستقل الجزایر پا به عرصهٔ وجود گذاشت.

نخبگان الجزایری پس از کسب استقلال با مشکلات و موانع متعددی برای تشکیل یك رژیم سیاسی مستقل، تدوین یك سیاست جامع اقتصادی، و ایجاد هویتی فرهنگی برای کشور خود مواجه شدند. در حالی که کشور تونس به هنگام کسب استقلال هویت فرهنگی و سیاسی سنتی خود را حفظ کرده بود کشور الجزایر به هنگام استقلال تمامی ساختارهای اجتماعی خود را از دست داده بود. نخبگان این منطقه به هیچ وجه با هم متحد نبودند و دارای جهت گیری‌های ایدوئولوژیك مختلفی بودند. آنها در قالب گروه‌های متعددی مثل جبههٔ آزادیبخش ملی، ارتش الجزایر، و حکومت موقت جمهوری الجزایر قرار می گرفتند. به طور کلی بورژواهای لیبرال، علمای اصلاح طلب، خرده بورژواهای رادیکال، و سربازان انقلابی گروه نخبگان الجزایر را در زمان کسب استقلال تشکیل

می‌دادند. در این زمان کشمکش‌های متعددی بین گروه‌های مذکور برای تصاحب قدرت آغاز گردید.

در نتیجهٔ این کشمکش‌ها رژیمی نظامی و دیکتاتور در الجزایر بر سر کار آمد. نخبگان الجزایری پس از کسب استقلال در ژوئن ۱۹۶۲ کنگره‌ای را با نام کنگرهٔ تریپولی تشکیل دادند تا مقدمات لازم برای تشکیل رژیم مستقل الجزایر را فراهم کنند. این کنگره دفتری سیاسی را به رهبری بن بلا بوجود آورد تا مجلس مؤسسان را تشکیل دهد و مجلس مؤسسان نیز به نوبهٔ خود قانونی اساسی را برای الجزایر تدوین کند. اما نهایتاً بن بلا خود را به‌عنوان رئیس جمهور معرفی کرد، يك قانون اساسی سوسیالیستی را برای الجزایر تهیه کرد، و جبههٔ آزادیبخش ملی را به عنوان تنها حزب سیاسی کشور معرفی نمود. او همچنین با کمك ارتش فرماندهان ولایات را کنار گذاشت و جبههٔ آزادیبخش ملی را از مخالفان خود تصفیه کرد. رهبران کهنه کار نیز توسط وی از صحنهٔ قدرت حذف شدند و جوانان وفادار به رئیس جمهور جایگزین آن‌ها گردیدند. بدین ترتیب قدرت تماماً در دستان رئیس جمهور متمرکز گردید. در دوران حکومت بن بلا از میان گروه‌های سیاسی تنها اتحادیهٔ کارگران الجزایر (که نقش مهمی در سازماندهی کارگران راه آهن، نفت، پست و دیگر کارگران در انقلاب داشت) توانست تا حدودی استقلال سیاسی خود را حفظ کند. دیگر گروه‌های مهم سیاسی مثل اتحادیهٔ ملی زنان الجزایر، جبههٔ ملی جنبش جوانان، و اتحادیهٔ ملی دانشجویان الجزایری در این زمان از توانایی چندانی برای انجام فعالیت‌های سیاسی برخوردار نبودند. در ژوئن ۱۹۶۵ ژنرال حواری بومدین دست به کودتا زد و ضمن سرنگونی رژیم اقتدارگرای بن بلا، خود بر مسند ریاست جمهوری الجزایر نشست. وی تا سال ۱۹۶۷ توانست کلیهٔ رقبای خود را از دور خارج کند و کنترل کامل کشور را در دست بگیرد.

رژیم جدیدی که بدین ترتیب روی کار آمد تلاش هایی را برای توسعهٔ بخش‌های شهری و صنعتی کشور آغاز کرد و با استفاده از درآمدهای نفتی سعی کرد انقلابی صنعتی را در الجزایر پدید بیاورد. در سال ۱۹۶۷ کارخانه‌های نساجی، فولاد، و شیشه سازی متعددی توسط این رژیم احداث شدند. در سال ۱۹۷۱ نیز صنعت گاز کشور ملی اعلان شد و از آن پس سرمایه گذاری‌های بسیاری در زمینهٔ احداث کارخانه‌های تولید مواد

پتروشیمیایی، فولاد، برق، کودهای شیمیایی، مواد پلاستیکی، و مواد شیمیایی انجام گردید.

رژیم بومدین همواره به توسعهٔ کشاورزی به عنوان راهکاری برای پیشبرد سیاست‌های صنعتی خود می‌نگریست. این رژیم که دارای مشیی سوسیالیستی بود زمین‌های رها شدهٔ فرانسویان را ملی اعلان کرد و آن‌ها را به ۲۳۰۰ مزرعه تقسیم نمود. مزارع مزبور تحت ادارهٔ کمیته‌های کارگری قرار گرفتند و مقرر شد سود حاصل از آن‌ها بین کارگران و صندوق‌های اشتغال و سرمایه گذاری تقسیم شود. به‌علاوه امور سرمایه‌گذاری و بازاریابی مزارع خصوصی نیز در کنترل وزارتخانه‌های دولتی قرار داده شدند. در عین حال به طور کلی می‌توان گفت رژیم بومدین فعالیت‌های چندانی را در جهت خدمت به تودهٔ روستائیان انجام نداد. مردمان روستایی که برای بازسازی روستاهای خود و کشت زمین هایشان نیاز مند کمک‌های مالی و فنی بودند به هیچ وجه از سوی دولت مورد حمایت قرار نگرفتند. از این رو در حالی که وضع اقتصادی گروه کوچکی از روستائیان بهبود یافت اغلب آنان (به ویژه کشاورزان) همچنان غرق در مشکلات اقتصادی باقی ماندند.

رژیم بومدین در سال ۱۹۷۱ با هدف کاهش واردات مواد غذایی، ایجاد توازن بین تولید فرآورده‌های شیری و غلات، مهار فقر در مناطق روستایی و برقراری عدالت اجتماعی سیاست‌های کشاورزی جدیدی را در پیش گرفت. مصادرهٔ زمین‌های بزرگ زراعی و توزیع آن‌ها در بین کشاورزان، تشکیل شرکت‌های تعاونی کشاورزی، و برقراری هماهنگی و همکاری بین این شرکت‌ها از جمله سیاست‌های جدید بومدین بودند. اما این سیاست‌ها هیچگاه به طور کامل اجرا نشدند و تنها تعداد محدودی از زمین‌های بزرگ در بین کشاورزان توزیع شدند. بسیاری از زمینداران با استفاده از استثنائات ذکر شده در قانون یا پیچیدگی‌های موجود در نظام تعاونی کشور توانستند زمین‌های خود را حفظ کنند. سیاست‌های مذکور همچنین منجر به افزایش کنترل دولت بر اقتصاد و افزایش تعداد کشاورزان نیمه بیکار در روستاها گردیدند.

به طور کلی این سیاست‌ها اثرات سوء بسیاری را به دنبال داشتند. در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ بسیاری از موادغذایی مورد نیاز الجزایر از خارج وارد می‌شد، کارخانه‌ها اغلب

غیر اقتصادی و وابسته به تکنسین‌های خارجی بودند، تعداد بسیاری از مردم فاقد خانه بودند، و بیکاری در سطح بالایی قرار داشت. حواری بومدین نهایتاً در سال ۱۹۷۸ از دنیا رفت و شاذلی بن جدید (او نیز یك افسر نظامی بود) جانشین وی گردید. بن جدید برای حل مشکلات مذکور روند رشد صنعتی کشور را کند کرد، کنترل دولت بر امور مالی کارخانه‌ها را تشدید کرد، سطح مصرف را بالا برد، و بر میزان سرمایه گذاری بخش خصوصی در اقتصاد کشور افزود. رژیم بن جدید نیز همانند رژیم وقت عراق به وسیلهٔ دو ابزار «ارتش» و «اقتصاد سوسیالیستی» بر مردم حکومت می کرد. این رژیم مبالغ بسیاری را در جهت توسعهٔ بخش‌های اقتصادی که تحت کنترل دولت قرار داشتند صرف می‌نمود اما به رفع نیازهای روستائیان هیچ توجهی نمی کرد.

به طور کلی رژیم‌هایی که پس از استقلال، در الجزایر پدید آمده‌اند دارای جهت گیری‌های ایدوئولوژیك متفاوتی بوده‌اند. بن بلا و طرفدارانش از مدرنیزاسیون کشور و برقراری نظام اقتصادی سوسیالیستی در کشور حمایت می کردند. آن‌ها زبان فرانسوی را به عنوان زبان حکومت، فعالیت‌های تجاری، و حتی بحث‌های ایدوئولوژیك قرار دادند. اما بومدین منادی احیای هویت عربی و اسلامی الجزایر بود. او از برقراری روابط نزدیك بین الجزایر، مراکش، تونس، و شرق عربی حمایت می‌نمود. سربازان بی‌هویت شدهٔ انقلاب، کارگران برگشته از فرانسه، و کشاورزان ساکن در شهرها از جمله حامیان ایده‌های قوم گرایانه و اسلامگرایانهٔ بومدین بودند.

زنان الجزایری ـ همچون زنان اکثر کشورهای اسلامی ـ همواره براساس سنت‌های ملی ـ مذهبی خود زندگی کرده‌اند. در زمان تسلط فرانسه بر الجزایر، زنان این کشور از حق آموزش و اشتغال برخوردار شدند. اما آن‌ها به ندرت از این حقوق استفاده کردند. به دنبال آغاز مبارزات مسلحانه نیز برخی از زنان الجزایری قدم به عرصهٔ مبارزه گذاشتند ولی در عین حال همچنان حجاب خود را حفظ کردند و حتی الامکان از حضور در اماکن عمومی خودداری نمودند. به طور کلی مسلمانان جهان عمدتاً آداب و رسوم اروپاییان را در تضاد با سنت‌های اسلامی خود می‌بینند و لذا از اعمال و اجرای آن‌ها پرهیز می کنند.

قانون اساسی کنونی الجزایر آمیزه‌ای از جهت گیری بن بلا و جهت گیری بومدین

می‌باشد. در این قانون، الجزایر به عنوان یك جمهوری دموکراتیك و کشوری عربی ـ اسلامی شناخته شده است. اصول اصلاح طلبانهٔ اسلامی در این قانون به عنوان اصولی مشروع مورد پذیرش واقع شده‌اند. به طور کلی نخبگان کنونی الجزایر هم خواستار مدرنیزه شدن الجزایر هستند و هم از تقویت هویت فرهنگی ـ مذهبی خود حمایت می کنند. در پایان لازم به ذکر است که رژیم کنونی الجزایر علی‌رغم تلاش‌های بسیار نتوانسته است فعالیت‌های اسلامی را به طور کامل تحت کنترل خود در آورد. هم اکنون مدارس و مساجد مستقل متعددی در این کشور وجود دارند. در حال حاضر اسلام و ایدوئولوژی اسلامی در الجزایر ـ همچون سایر کشورهای اسلامی ـ خارج از کنترل دولت است و لذا از توانایی سازماندهی جنبش‌های مخالف علیه سیاست‌های دولت برخوردار می‌باشد.

تونس

در اواسط قرن نوزدهم کشور تونس با همان مشکلاتی روبه‌رو بود که امپراتوری عثمانی و مصر با آن‌ها دست و پنجه نرم می کردند. در این زمان بای‌های تونس که با قدرت رو به افزایش اروپاییان و زوال اقتصاد خود مواجه بودند در صدد مدرنیزه کردن رژیم خود بر آمدند و تلاش هایی را در این زمینه انجام دادند. در سال ۱۸۳۸ احمد بای (۵۵ـ۱۸۳۷) مدرسه‌ای را در تونس تأسیس کرد و از اروپاییان برای تشکیل یك سپاه پیاده نظام مدرن در این منطقه دعوت نمود. در سال ۱۸۵۷ محمد بای (۵۹ـ۱۸۵۵) با تدوین یك قانون اساسی برای تونس بر تأمین امنیت، برقراری مساوات در پرداخت مالیات‌ها، و آزادی دینی تأکید کرد. در سال ۱۸۶۱ قانون اساسی جدیدی تهیه شد که براساس آن یك مجلس سنا در تونس تشکیل گردید. در عین حال این تلاش‌های اصلاح طلبانه به دلیل فقدان مدیران و مجریان کارآزموده هیچ ثمرهٔ عملی را در پی نداشتند.

در طی سال‌های ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۷ تلاش‌های اصلاح طلبانهٔ جدیدی توسط خیرالدین، حاکم وقت تونس، انجام شدند. خیرالدین سعی کرد هزینه‌های عمومی را کاهش دهد، به بی‌عدالتی‌ها در زمینهٔ جمع آوری مالیات‌ها خاتمه دهد، و اصلاحاتی را در زمینهٔ ادارهٔ امور مذهبی انجام دهد. در سال ۱۸۷۵ با کمك وی دانشکده‌ای به نام «دانشکدهٔ

صادقی»[1] تأسیس شد تا به تعلیم مأموران مورد نیاز حکومت بپردازد. وی در این سال همچنین سرپرستان جدیدی را برای مسجد زیتونه انتخاب کرد، نهادهای جدیدی را برای ادارهٔ امور موقوفات پدید آورد، و با هدف رعایت خواسته‌های اروپاییان مبنی بر اجرای عدالت دستگاه قضایی کشور را مجدداً سازماندهی کرد. احداث یك چاپخانه برای چاپ کتاب‌های درسی مدرسهٔ صادقی و کتب فقهی اسلامی از دیگر اقدامات اصلاحی خیر الدین بودند.

خیر الدین معتقد بود برای داشتن یك اقتصاد و جامعهٔ با نشاط و سرزنده باید حکومت خوب و کارآمدی داشت. او نظام اداری کشورهای اروپایی را بسیار کارآمد و کارا می‌دانست. خیر الدین عدالت سیاسی را پایه و اساس ترقی و پیشرفت می‌دانست و از برقراری مساوات بین مسلمانان و اروپاییان حمایت می‌کرد. او بر این باور بود قدرت بای باید توسط پارلمانی متشکل از علما محدود شود. وی همچنین عقیده داشت دستگاه حاکمه می‌بایست در راه گسترش علم، صنعت، کشاورزی، و تجارت در جامعه تلاش‌های گسترده‌ای را انجام دهد.

خیر الدین برای انجام اصلاحات خود شدیداً به حمایت علما متکی بود و لذا سعی می‌کرد برنامه‌های اصلاحی خود را در قالب اصطلاحات و مفاهیم اسلامی ارائه کند. به طور کلی علمای تونس به دلیل این که فارغ التحصیلان مساجد مهم بودند و مشاغل قضاوت و معلمی را در کنترل خود داشتند از جایگاه مهمی در سطح جامعه برخوردار بودند. تا قبل از تأسیس دانشکدهٔ صادقی تحصیلات متوسطه در تونس کاملاً در اختیار و کنترل علما قرار داشت. همچنین تا قبل از ورود روزنامه به تونس، علما تنها شکل دهندگان افکار عمومی در این منطقه بودند. به علاوه در سراسر حکومت خیر الدین علما، از یك سو با خانواده‌های مقامات حکومتی و بازرگانان پیوندهای خانوادگی داشتند و از سوی دیگر دارای روابط نزدیکی با صوفیان روستایی بودند. تقریباً هیچ تضاد و کشمکشی بین علما و صوفیان وجود نداشت. این دو گروه دارای اصول مذهبی یکسان و مشابهی بودند. به هر حال علمای تونس

1. Sadiqi college

در دوران حکومت خیرالدین از نفوذ بالایی در سطح اجتماع برخوردار بودند. اما جالب است که علمای تونس علی‌رغم برخورداری از جایگاه مهم اجتماعی، از دخالت در امور سیاسی و مبارزه برای کسب قدرت خودداری می‌کردند. آن‌ها به هیچ وجه با ابعاد فنی برنامه‌های اصلاحی خیرالدین مثل تلگراف مخالفت نورزیدند. خیرالدین نهایتاً در سال ۱۸۷۷ از تخت حکومت به پایین کشیده شد و به تاریخ سپرده شد. برنامه‌های اصلاحی وی که به تقلید از برنامه‌های اصلاحی مصر و امپراتوری عثمانی تهیه شده بودند هیچگاه باعث تثبیت قدرت وی نشدند و از این رو بود که تنها پس از چهار سال، حکومت وی واژگون گردید.

در دوران خیرالدین و سال‌های پس از آن به تدریج فشارهای سیاسی و اقتصادی بین‌المللی بر تونس افزایش یافت و نهایتاً منجر به تسلط فرانسه در سال ۱۸۸۱ بر این منطقه شد. فرانسویان از هنگامی که الجزایر را به تصرف خود درآوردند (۱۸۳۰) در صدد تصرف تونس بودند. آن‌ها تدریجاً مناصب مهم اجرایی در تونس را تحت کنترل خود درآوردند و تا سال ۱۸۸۴ توانستند سرپرستی اکثر ادارات حکومتی مثل ادارات امور مالی، آموزشی، کشاورزی، پست و تلگراف را در دست بگیرند. آن‌ها همچنین ضمن حفظ دادگاه‌های شریعت برای بومیان، نظام قضایی جدیدی را برای اروپاییان در این منطقه پدید آوردند، و جاده‌ها، بنادر، خطوط آهن، و معادن این منطقه را توسعه بخشیدند. در مناطق روستایی نیز فرانسویان به تقویت مقامات محلی (قائدها) پرداختند و قبایل مستقل را تضعیف نمودند.

فرانسویان همچنین سعی کردند اروپاییان را به اسکان در تونس تشویق کنند، نظام مدرن آموزشی را وارد این منطقه نمایند، و بخش کشاورزی تونس را مدرنیزه سازند. آن‌ها با به فروش گذاشتن زمین‌های گروهی و موقوفات تونس اروپاییان بسیاری را به سوی این منطقه کشاندند. در سال ۱۹۰۶ تعداد مهاجران فرانسوی ساکن در تونس بالغ بر ۳۴۰۰۰ نفر می‌شد و در سال ۱۹۴۵ این رقم به ۱۴۴۰۰۰ نفر افزایش یافت. در این سال (۱۹۴۵) حدود یک پنجم زمین‌های زراعی در کنترل مهاجران فرانسوی قرار داشتند. فرانسویان نظام آموزشی مدرن را در تونس توسعه و گسترش دادند[1] و سعی کردند نظام آموزشی اسلامی را

۱. در طی سال‌های ۱۸۸۵ تا ۱۹۱۲ حدود ۳۰۰۰ تونسی برای تحصیل به فرانسه فرستاده شدند.

نیز در این منطقه اصلاح نمایند. آن‌ها در سال ۱۸۹۸ بر آن شدند تا اصلاحاتی را در مدرسهٔ زیتونه، به ویژه در متدهای آموزشی آن انجام دهند اما با مقاومت علما روبه رو شدند. البته برخی از علما با فرانسویان روابط خوبی داشتند و با آن‌ها در زمینهٔ انجام اصلاحات آموزشی، ادارهٔ موقوفات، و ادارهٔ دانشکدهٔ صادقی همکاری می کردند. در این میان علمای مالکی بیشتر از علمای حنفی به همکاری با فرانسویان تمایل داشتند. به طور کلی نخبگان تونس عمدتاً سلطهٔ فرانسه بر کشور خود را پذیرفتند و تنها عدهٔ معدودی از آن‌ها با آن به مخالفت برخاستند.

با این حال آن‌ها به تدریج از عواقب و پیامدهای منفی سلطهٔ فرانسه بر کشور خود آگاه شدند. گروه نخبگان تونس در جریان سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۴۰ را کسانی تشکیل می‌دادند که یا از خانواده‌های علما بودند و یا از خانواده‌های اجرایی برخاسته بودند. برخی از این افراد در مدارس فرانسوی تحصیل کرده بودند و بقیه به اصلاح طلبی اسلامی تمایل داشتند. آن‌ها در طی سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۰۵ عمدتاً سلطهٔ فرانسه را پذیرفته بودند و تمام فعالیت‌های خود را در زمینهٔ امور آموزشی و فرهنگی متمرکز کرده بودند. در سال ۱۸۸۸ فارغ التحصیلان مدرسهٔ زیتونه و دانشکدهٔ صادقی با هدف تحلیل حوادث جهان و بحث در زمینهٔ مسائل سیاسی، اقتصادی، و ادبی اقدام به انتشار هفته‌نامهٔ «الحضیره» نمودند. این گروه همچنین در سال ۱۸۹۶ مدرسهٔ خلدونیه را تأسیس کردند تا به آموزش علوم مدرن بپردازد. سپس از میان فارغ التحصیلان مدرسهٔ خلدونیه و دیگر مدارس اصلاح طلب گروهی سربرآورد که خود را «تونسی‌های جوان» نامید. تونسی‌های جوان که تحت تأثیر افکار نخبگان شرق مثل سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، و حزب ملی مصر قرار داشتند از مدرنیزاسیون و غربی شدن جامعهٔ تونس حمایت می کردند و در عین حال خواستار احیای فرهنگ، شعر، تاریخ، جغرافیا، حقوق، و نظریات اجتماعی عربی بودند. آن‌ها همچنین از لزوم انجام اصلاحاتی در نظام قضایی و آموزشی اسلامی سخن می گفتند و خواستار تأسیس مدرسه‌ای قرآنی در تونس بودند که علاوه بر تعلیم قرآن و زبان عربی محصلان خود را با ریاضیات، جغرافیا، تاریخ، و زبان فرانسه نیز آشنا کند.

تونسی‌های جوان با انتشار نشریهٔ «تونسی‌ها» در سال ۱۹۰۷ فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز کردند. آن‌ها تحت تأثیر انقلاب روسیه و جنبش وفد مصر به ملی گرایی روی آوردند و در جهت گسترش آرمان‌های ملی گرایانه در سطح تونس برآمدند. خواسته‌هایی که تا سال ۱۹۲۰ توسط تونسی‌های جوان و دیگر ملی گرایان تونسی مطرح می گردیدند تنها به مشارکت دادن بومیان در ادارهٔ کشور خود، آزادی مطبوعات، و برقراری مساوات بین بومیان و غیربومیان محدود می‌شدند. اما در این سال (۱۹۲۰) عبدالعزیزبن ثعالبی برای اولین بار مسألهٔ احیای قانون اساسی سال ۱۸۶۱ را مطرح کرد و خواستار حاکمیت مجدد آن بر جامعه گردید. به طور کلی در جریان دههٔ ۱۹۲۰ فعالیت‌های سیاسی تونسی‌ها شدت یافت. در سال ۱۹۲۲ بای با صدور اولتیماتومی به فرماندار کل فرانسه دستور داد خاك تونس را ترك كند. در واکنش به این اولتیماتوم نیروهای فرانسه وارد عمل شدند و به سرکوب گروه‌های مخالف پرداختند. از این زمان تا سال ۱۹۲۴ فعالیت‌های سیاسی چندانی از سوی تونسی‌ها مشاهده نشد. اما در سال ۱۹۲۴ مجدداً فعالیت‌های ضدفرانسوی از سر گرفته شد. در سال ۱۹۲۴ کارگران تونسی که از فرانسه برگشته بودند اولین شرکت تعاونی و اولین اتحادیهٔ تجاری را در تونس بنیان نهادند و به فعالیت هایی علیه سلطهٔ فرانسویان پرداختند. این بار نیز فرانسویان با شدت عمل برخورد کردند و اعتصابات را درهم شکستند، رهبران مخالف را زندانی کردند، روزنامه‌ها را توقیف نمودند، و فعالیت‌های سیاسی را سرکوب کردند.

در دههٔ ۱۹۳۰ نسل جدیدی از ملی گرایان تونسی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. بیش از یك دهه بود که حزب دستور[1] تحت رهبری خانواده‌های محافظه کار قرار داشت؛ رهبران این حزب عمدتاً از تحصیل کردگان زیتونه بودند و دارای هویتی عربی ـ اسلامی بودند. اما در این دهه افرادی از شهرهای کوچك و متوسط که علاوه بر زبان عربی به زبان فرانسوی نیز صحبت می کردند و عقاید سوسیالیستی داشتند درصدد در دست گرفتن رهبری حزب

1. Destour Party

بر آمدند. این افراد که تحت رهبری حبیب بورقیبه و محمود ماتری قرار داشتند خواستار مشارکت بیشتر در حزب دستور بودند و از مبارزه‌ای مسلحانه، سازمان یافته، و هماهنگ علیه فرانسویان حمایت می کردند. در سال ۱۹۳۲ حزب دستور کنگره‌ای را تشکیل داد و در جریان آن بورقیبه خواستار استقلال تونس شد و در عین حال پیشنهاد کرد با هدف حفظ منافع فرانسه در این کشور یك پیمان دوستی بین فرانسه و تونس منعقد شود. در سال ۱۹۳۴ نیروهای رادیکال کنترل حزب دستور را در دست گرفتند و حزب جدیدی را با نام حزب دستور جدید[1] پدید آوردند. ریاست حزب دستور جدید برعهدهٔ ماتری و دبیر کلی آن برعهدهٔ بورقیبه قرار گرفت. حزب دستور جدید خواستار تحریم کالاهای فرانسوی و ایجاد یك رژیم پارلمانی دموکراتیك در تونس شد. رهبران این حزب با وجود این که جهت گیری‌های سکولاریستی داشتند اما اساساً مسلمان بودند و همانند دیگر مسلمانان، آئین‌ها و آداب اسلامی مثل نماز خواندن در مساجد را انجام می‌دادند. به طور کلی حزب دستور جدید در صدد بود تا جنبشی توده‌ای را در تونس پدید بیاورد و به وسیلهٔ این جنبش اهداف استقلال طلبانهٔ خود را پیش ببرد.

در اثر فعالیت‌های این حزب در اواخر دهۀ ۱۹۳۰ جنبشی توده‌ای در تونس شکل گرفت که نهایتاً پس از بیست سال مبارزه توانست استقلال تونس را کسب کند. در ابتدا مردم تونس گمان می کردند دولت فرانسه به طور مسالمت آمیز با خواسته‌های آزادیخواهانهٔ آن‌ها موافقت می کند. اما در آوریل ۱۹۳۸ خلاف آن ثابت شد. در این زمان دولت فرانسه به سرکوب تظاهرات‌های مردم تونس پرداخت، کلیهٔ احزاب سیاسی را منحل کرد، و بورقیبه را به زندان انداخت. با این حال مبارزات مردم تونس ادامه یافت. هنگامی که بورقیبه در تبعید بود منصف بای (۴۳ـ۱۹۴۲)، رئیس دولت تونس، رهبری جنبش را در دست گرفت. او در دیدار فرماندار کل فرانسه در تونس خواسته‌های مردم مبنی بر تشکیل یك مجلس جدید، تدریس دروس به زبان عربی، و مصادرهٔ شرکت‌های بزرگ خدماتی و حمل و نقل را به اطلاع وی رساند. منصف همچنین در سال ۱۹۴۳ سعی کرد وزارتخانهٔ جدیدی را بدون

1. Neo - Destour Party

موافقت فرماندار کل فرانسه بوجود بیاورد اما در نتیجهٔ این عمل وی از مقام خود عزل گردید. پس از آن در سال ۱۹۴۹ گروه جدیدی از «دستوری‌ها» شامل حامیان منصف با انتشار بیانیه‌ای خواستار استقلال تونس شدند؛ گروه‌های کشاورزی، دانشجویان، فمینیست‌ها، و اتحادیه‌های کارگری نیز از این خواستهٔ ملی حمایت نمودند. سپس بورقیبه از تبعید بازگشت و در صدد ایجاد همکاری بین حزب دستور جدید با اتحادیه‌های کارگری و گروه‌های دیگر برآمد. او با لیاقت تمام توانست به مبارزات مردم تونس هماهنگی بیشتری ببخشد.

نهایتاً دولت فرانسه در بهار ۱۹۵۵ با خودمختاری داخلی تونس موافقت کرد و در مارس ۱۹۵۶ تحت الحمایگی خود را بر این کشور لغو کرد. شکست ارتش فرانسه در هندوچین، فشارهای سازمان ملل، و خشونت‌های فزاینده در تونس از جمله عواملی بودند که دولت فرانسه را وادار به تسلیم در برابر خواستهٔ مردم تونس کردند. آنچه که قابل توجه می‌باشد این است که مردم تونس بر خلاف مردم الجزایر به آسانی توانستند استقلال خود را بدست بیاورند. در خصوص این ویژگی چند دلیل را می‌توان ذکر کرد. اولاً این که تونس در دوران حکومت بای‌های حسینی توانسته بود هویت سیاسی و وحدت ملی خود را حفظ کند. ثانیاً این کشور به اندازهٔ کشور الجزایر مورد استثمار فرانسویان قرار نگرفته بود. و نهایتاً این که برخلاف فرانسویان مقیم الجزایر فرانسویان مقیم تونس در برابر استقلال تونس مخالفت چندانی از خود بروز ندادند.

پس از تشکیل کشور مستقل تونس بورقیبه به قدرتی بلامنازع دست یافت. در سال ۱۹۵۷ مجلس موکّلان تونس بای را از عنوان و مقام خود محروم کرد و در عوض بورقیبه را به عنوان رئیس دولت معرفی نمود. سپس در سال ۱۹۵۹ قانون اساسی جدیدی تهیه شد که براساس آن همهٔ اختیارات در دست رئیس جمهور قرار گرفت. یکی از سیاست‌هایی که رژیم مستقل تونس در پیش گرفت کنار گذاشتن فرانسویان از مناصب اداری و حکومتی و قرار دادن اعضای حزب دستور جدید به جای آن‌ها بود.

این رژیم در طول دوران حیاتش چندین بار سیاست‌های اقتصادی خود را تغییر داده است. از سال ۱۹۵۶ تا ۱۹۶۱ نظام اقتصاد لیبرالی بر تونس حاکم بود. دولت بورقیبه در

جریان سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۵۷ زمین‌های فرانسویان را خریداری کرد، زمین‌های وقفی را تحت کنترل خود قرار داد، و امکان تجزیهٔ زمین‌های گروهی به زمین‌های خصوصی را فراهم نمود. اما این نظام نتوانست نیاز تونس به جذب سرمایه‌های داخلی و خارجی را برآورده کند. لذا در سال ۱۹۶۲ نظام مذکور کنار گذاشته شد و نظام اقتصاد سوسیالیستی جایگزین آن گردید. در سال ۱۹۶۴ زمین‌های اروپاییان ملی اعلان شدند و در قالب تعاونی‌هایی تحت کنترل دولت قرار گرفتند. ایجاد تعاونی‌های کشاورزی، تشکیل مزارع بزرگ دولتی، و اخذ وام‌های سنگین از منابع خارجی از دیگر سیاست‌های سوسیالیستی رژیم تونس بودند. با این حال این سیاست‌ها نیز نتوانستند مشکلی از مشکلات تونس را حل کنند. از این رو در سال ۱۹۶۹ رژیم تونس نظام اقتصاد مختلط را برای کشور خود برگزید و به تشویق سرمایه داران خارجی برای سرمایه گذاری در این کشور پرداخت. بدین ترتیب علاوه بر بخش دولتی و بخش تعاونی، بخش خصوصی نیز در اقتصاد تونس وارد عرصهٔ فعالیت شد.

رژیم مستقل تونس در کنار تلاش‌های خود برای سر و سامان دادن به اقتصاد کشور گام هایی را نیز در جهت سکولاریزه کردن جامعه برداشت. این رژیم مسجد زیتونه را تحت کنترل وزارت آموزش و پرورش قرار داد و مدارس مذهبی را در نظام آموزشی کشور مستحیل کرد. همچنین این رژیم نظام قضایی کشور را سکولاریزه کرد و در سال ۱۹۵۶ مجموعه قوانین جدیدی را تصویب کرد که براساس آن‌ها چند همسری ممنوع اعلان شد، طلاق و ازدواج به عنوان اموری غیرمذهبی معرفی گردیدند، و زنان و مردان از حقوق برابر برخوردار شدند. به علاوه در سال ۱۹۶۰ روزه گرفتن به عنوان سدی در برابر تولید معرفی شد و شدیداً مورد حمله قرار گرفت.

با این حال تلاش‌های دولت برای سکولاریزه کردن جامعه با موفقیت کامل همراه نبوده‌اند. دانشجویان و روشنفکران تونس از دههٔ ۱۹۶۰ تاکنون همواره برهویت عربی- اسلامی خود تأکید کرده‌اند. آن‌ها در حال حاضر از سوسیالیسم و دموکراسی تمجید می کنند و در مقابل، نظام سرمایه داری را محکوم می نمایند. عده‌ای از این افراد شدیداً حامی آرمان ملت فلسطین می باشند.

به علاوه با تغییر نظام اقتصادی کشور از نظام سوسیالیستی به یك نظام مختلط نفوذ گروه‌های محافظه کار در حکومت تونس افزایش یافته است و در نتیجهٔ آن روند اصلاحات کند گردیده است. در حال حاضر گروه‌های محافظه کار در این کشور جنبشی را پدید آورده‌اند که خواهان ترویج ارزش‌های اسلامی، توجه هرچه بیشتر مردم به رهبران مذهبی، و تشکیل انجمن‌های مذهبی در سطح جامعه می‌باشد. این جنبش از سوی روزنامه‌ای با نام «معرفت» و یك انجمن قرآنی حمایت می‌شود. اثرات سوء ناشی از مدرنیزه شدن کشور، افزایش نفوذ عربستان سعودی و کشورهای حوزه خلیج فارس در این کشور، و شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷ با اسرائیل از جمله عوامل ظهور جنبش مذکور می‌باشند. به‌طور کلی جامعهٔ امروز تونس یك جامعهٔ سکولار است اما در درون خود دارای احساسات عمیق اسلامی می‌باشد و لذا هر لحظه امکان بروز شورش و مخالفت از سوی مردم علیه نخبگان سکولار حاکم وجود دارد.

تاریخ مدرن تونس از بسیاری جهات شبیه تاریخ مدرن مصر می‌باشد. کشور تونس در اواخر قرن نوزدهم تحت سلطهٔ بیگانگان قرار گرفت. پس از مدتی نسل تحصیل کردهٔ جدیدی در این کشور پا به عرصهٔ وجود گذاشت که برای کسب استقلال به اصلاح طلبی اسلامی و ملی گرایی سکولار روی آورد. نهایتاً در سال ۱۹۵۶ و تحت رهبری ملی گرایان سکولار کشور تونس به استقلال رسید. سکولارها پس از رسیدن به قدرت یك نظام مختلط اقتصادی و جامعه‌ای سکولاریزه شده را در تونس بنیان نهادند. هم اکنون به دلیل ناتوانی‌ها و ناکامی‌های رژیم حاکم گروه‌های مخالفی با نام اسلام و ارزش‌های اسلامی در این کشور پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند.

مراکش

مراکش یکی دیگر از جوامع اسلامی شمال آفریقا است. در مراکش نیز همچون الجزایر، مصر علیا، مناطق بیابانی سوریه، و آناتولی شرقی گروه‌های قبیله‌ای و چادرنشین از قدرت بسیاری برخوردار بودند. اما این منطقه برخلاف مناطق مذکور دارای یك دولت مستقل بود. رژیم حاکم بر مراکش رژیمی خلافتی بود. طبقات سیاسی واسطه مثل اشراف

زمیندار در این منطقه تقریباً ضعیف بودند و در عوض جوامع قبیله‌ای از قدرت نسبتاً زیادی برخوردار بودند. در این منطقه علی‌رغم تلاش مداوم رهبران قبیله‌ای و صوفیان برای افزایش قدرت خود به هیچ وجه مشروعیت سلاطین زیر سؤال نمی‌رفت.

در اواخر قرن نوزدهم به دنبال نفوذ اقتصادی اروپاییان، رژیم حاکم بر مراکش واژگون گردید و در سال ۱۹۱۲ این منطقه به عنوان تحت الحمایه فرانسه و اسپانیا قرار گرفت. نخستین فرماندار فرانسه در مراکش مارشال لیوتی[1] نام داشت که به واسطهٔ سلطان‌ها و قائدها بر این منطقه حکومت می‌کرد. فرانسوی‌ها با تهدید به استفاده از نیروی نظامی و مصادرهٔ زمین‌های چراگاهی توانستند قبایل مختلف مراکش را تحت کنترل خود درآورند، آن‌ها را خلع سلاح کنند، و به پرداخت مالیات وادار نمایند. دولت فرانسه همچنین پست‌های نظامی مختلفی را در مراکش پدید آورد؛ از جمله این که افسرانی را مسؤول جمع‌آوری مالیات‌ها، نظارت بر بازار، و ساخت جاده‌ها، بیمارستان‌ها، و مدارس کرد. البته افسران مذکور به طور مستقیم وظایف اجرایی خود در این منطقه را انجام نمی‌دادند بلکه در این راه از قائدها استفاده می‌کردند. آنان با قائدها روابط محرمانه‌ای داشتند و از همین رو در انجام وظایف خود کاملاً موفق بودند. فرانسویان همچنین وظایف مهمی مثل کنترل عبور و مرور، صدور پروانه برای حمل سلاح، حل اختلافات، و نظارت بر قیمت‌ها را بر عهدهٔ قائدها گذاردند.

مناطق جنوب اطلس در ابتدا خارج از کنترل مستقیم فرانسه و تحت ادارهٔ رهبران قبیله‌ای وفادار به این کشور قرار داشتند. موتوگی[2]، قوندافه[3]، و قلاویز[4] سه تن از رهبران مهم قبیله‌ای در مناطق جنوب اطلس بودند که کنترل مسیرهای منتهی به کوهستان اطلس را در دست داشتند. تا قبل از سال ۱۹۱۲ قائدهای این مناطق اجازه داشتند سلاح‌های مدرن را خریداری کنند، سربازانی برای خود داشته باشند و برای کنترل بر قلمرو خود

1. Lyautey
2. Mtouggi
3. Gundafa
4. Glawis

قلعه‌هایی را احداث نمایند. اما نهایتاً فرانسویان سلطهٔ مستقیم خود بر این مناطق را برقرار کردند.

فرانسویان همچنین نخبگان مذهبی مراکش را تحت کنترل خود درآوردند. اکثر زوایای صوفیگری سلطهٔ فرانسه را پذیرفتند، قبایل مختلف را به اطاعت از حکومت مرکزی ترغیب کردند، و در جهت برقراری صلح بین مردمان چادرنشین اطلس تلاش‌های بسیاری را انجام دادند. صوفیان در ابتدا از قدرت و نفوذ بسیاری در مراکش برخوردار بودند. اما در اثر اقدامات فرانسویان به تدریج از این قدرت و نفوذ کاسته شد. تشکیل دادگاه‌های دولتی و صدور پروانه برای فعالیت‌های تجاری از جمله اقداماتی بودند که به کاهش نفوذ صوفیان به ویژه شرقوه‌ها[1] منجر شدند. مهاجرت روستائیان به شهرها در بعد از جنگ جهانی دوم نیز باعث کاهش تعداد نیروهای طرفدار صوفیان در روستاها گردیدند. علاوه بر صوفیان، علما و تشکیلات قضایی آن‌ها نیز تحت کنترل فرانسویان درآمدند. فرانسویان با هدف نظارت بر قضات وزارتخانه‌ای را با نام وزارتخانهٔ دادگستری پدید آوردند و در سال ۱۹۱۴ قوانینی را درخصوص رویهٔ قضایی و حفظ اسناد ارائه نمودند. آن‌ها (فرانسویان) همچنین تصمیم گیری درزمینهٔ جرایم کیفری را منحصراً در حیطهٔ مسؤولیت دادگاه‌های فرانسوی قراردادند، و به تقویت بیش از پیش «دادگاه‌های عرفی»[2] بربرها در مراکش پرداختند.

سیاست‌های اجتماعی و آموزشی لیوتی نیز طوری طرح‌ریزی شده بودند که باعث تقویت سلطهٔ فرانسه بر این منطقه شوند. او مدارس جدیدی را در فاس و دیگر مناطق احداث کرد تا به تعلیم و آموزش پسران اشراف بپردازند. در سال ۱۹۴۵ نیز «مدرسهٔ اداری مراکش» بنیان نهاده شد. به علاوه مدارس فنی، دانشکده‌های اسلامی، و مدارس ابتدایی متعددی در رباط و فاس احداث گردیدند. مدارس سنتی اسلامی نیز به طور غیرمستقیم تحت حمایت فرانسه قرار گرفتند. به طور کلی سیاست‌های آموزش فرانسه در جهت

---

1. Sherqawa
2. Customary Courts

ایجاد یك گروهٔ نخبهٔ سرسپرده و طرفدار خود در مراکش قرار داشت. البته این سیاست‌ها نه تنها باعث ظهور یك گروه نخبهٔ طرفدار فرانسه نشدند بلکه باعث ظهور نسلی از روشنفکران مبارز و بیگانه ستیز گردیدند.

جلب حمایت بربرها یکی دیگر از سیاست‌های فرانسویان در مراکش بود. فرانسویان معتقد بودند بربرها به دلیل غیرعرب بودن می توانند متحد خوبی برای فرانسه در این منطقه باشند. به همین دلیل آن‌ها در جهت ایجاد یك گروه تحصیل کرده در بین بربرها و دور نگه داشتن جامعهٔ بربری مراکش از نفوذ فرهنگ عربی ـ اسلامی تلاش‌های بسیاری را انجام دادند. در سال ۱۹۳۰ با پیشنهاد دولت فرانسه دادگاه‌های ویژه‌ای برای جامعهٔ بربری مراکش پدید آمدند که براساس قوانین عرفی عمل می کردند؛ این پیشنهاد با هدف کاهش نفوذ فقه اسلامی در مراکش و حمایت از فرهنگ بومی بربرها ارائه شد.[۱]

با این حال فرانسویان در جلب حمایت بربرها هیچ موفقیتی کسب نکردند. جوامع بربر حتی در برابر پیشنهاد فرانسه برای ایجاد دادگاه‌های ویژهٔ بربری از خود مقاومت نشان دادند و خواستار تداوم حاکمیت شریعت برخود شدند. دانش آموزان و دانشجویان بربر به جای زبان فرانسه به فراگیری زبان عربی و به جای اتخاذ آرمان‌های جدایی طلبانه به ملی گرایی روی آوردند. همچنین بهبود ارتباطات، مهاجرت به شهرها، و انتصاب برخی از بربرهای عرب زبان به مناصب اجرایی باعث تقویت رابطهٔ بربرها با عرب‌های مسلمان و اسلام گردیدند. بنابراین دولت فرانسه در ایجاد جدایی بین جامعهٔ بربری مراکش با مسلمانان این منطقه هیچ موفقیتی کسب نکرد.

سیاست اقتصادی فرانسه در مراکش شدیداً در جهت حمایت از مهاجران فرانسوی ساکن در این منطقه قرار داشت. زمین‌های سلطان و قبایل مختلف یکی پس از دیگری به مهاجران فرانسوی فروخته شدند. در سال ۱۹۱۴ نیز زمین‌های دولتی به این افراد واگذار گردیدند. به علاوه در سال ۱۹۱۹ قانونی وضع شد که براساس آن زمین‌های بزرگ شراکتی

---

۱. مسلمانان اقدام مذکور را تلاشی برای فراهم کردن زمینهٔ گروش بربرها به مسیحیت و ایجاد تفرقه بین مردم مراکش تلقی کردند و به مخالفت شدید با آن و اقدامات مشابه برخاستند.

به فرانسویان مهاجر تعلق گرفتند. به طور کلی در نتیجهٔ این سیاست‌ها و اقدامات کسر بزرگی از اراضی مراکش تحت مالکیت خارجیان قرار گرفتند. در حالی که در سال ۱۹۱۳ فقط ۷۳۰۰۰ هکتار اززمین‌های زراعی مراکش تحت کنترل فرانسویان مهاجر قرار داشتند، در سال ۱۹۵۳ این رقم به ۱۰۰۰۰۰۰ هکتار افزایش پیدا کرد. به علاوه دولت فرانسه در طول دوران حضور خود در مراکش شدیداً به حمایت از کشاورزان فرانسوی پرداخت. تولید محصولات ارزشمندی مثل مرکبات، سبزیجات، انگور، و گندم در این منطقه همواره در انحصار فرانسویان قرار داشتند و کشاورزان بومی تنها می توانستند محصولات کم‌ارزش را کشت کنند. سدها و شبکه‌های آبیاری نیز همه در نزدیکی زمین‌های زراعی فرانسویان احداث می گردیدند.

در بخش صنعت، دولت فرانسه عمدتاً به افزایش استخراج فسفات و توسعهٔ کارخانه‌های تولید فلور[1]، شکر، سیمان، و منسوجات تمایل داشت. مهاجرت بی‌رویهٔ روستائیان به شهرها یکی از عواقب منفی سیاست توسعهٔ صنعتی فرانسه در مراکش بود؛ این افراد با هدف یافتن کار به شهرها قدم می گذاشتند و با دستمزدهای بسیار پایینی در کارخانه‌ها مشغول به کار می‌شدند. مشاغل و مناصب مهم صنعتی در مراکش برعهدهٔ اروپاییان قرار داشتند و افراد بومی بیشتر تأمین کنندهٔ نیروی کار لازم بودند.

سلطهٔ فرانسه بر مراکش ـ همچون سلطهٔ این کشور بر الجزایر و تونس ـ کامل و بادوام بود اما در جریان آن شرایط اجتماعی و فرهنگی جدیدی در مراکش پدید آمدند که زمینهٔ لازم برای ظهور يك جنبش مخالف و مبارز را در این منطقه فراهم کردند. در دوران حاکمیت فرانسه بر مراکش ساختارهای جامعهٔ سنتی این منطقه درهم شکسته شدند. با تغییر در نحوهٔ ادارهٔ مراکش تاحد زیادی از قدرت رهبران مذهبی و قبیله‌ای کاسته شد. مصادرهٔ زمین‌های زراعی، استخدام جوانان در ارتش، و تأسیس شرکت‌های جدید در شهرها منجر به هجوم سیل عظیمی از روستائیان به شهرها شدند. رواج لباس‌های اروپایی و گسترش سالن‌های سینما نیز باعث درهم شکسته شدن عرف‌های محلی و پدید آمدن يك

1. Flour

عرف سراسری در مراکش گردیدند. کارگران بسیاری نیز به فرانسه مهاجرت کردند و ضمن پذیرفتن شیوهٔ زندگی غربی از بیداری سیاسی برخوردار گردیدند. به علاوه در نتیجهٔ گسترش زبان عربی و تعالیم اسلامی، بربرها تدریجاً جذب جامعهٔ عربی مراکش گردیدند و بیش از پیش به اعراب نزدیك شدند. بدین ترتیب شرایط لازم برای احیای هویت سیاسی مراکش و بروز جنبشی سراسری علیه سلطهٔ فرانسه بر این منطقه فراهم گردیدند.

شورش عبدالکریم در منطقهٔ تحت اشغال اسپانیا نخستین شورش مراکشی‌ها علیه سلطهٔ بیگانگان بود. عبدالکریم قاضی و معلم روشنفکری بود که با فرهنگ اسپانیایی آشنایی داشت و دارای تماس‌های بسیاری با اروپا بود. پدر وی رهبری یکی از قبایل مراکش را برعهده داشت. عبدالکریم دارای مدرك مهندسی از اسپانیا بود و سردبیری روزنامهٔ «تلگرام» را در مراکش برعهده داشت. وی در سال ۱۹۲۳ منطقهٔ ریف را به عنوان یك جمهوری مستقل اعلان کرد. این جمهوری فدراسیونی از چند قبیلهٔ محلی بود که برپایهٔ آرمان‌های ملی گرایانه با هم متحد شده بودند. جمهوری مذکور به تدریج توسعه پیدا کرد و لذا باعث شد فرانسه نیز در کنار اسپانیا علیه آن وارد جنگ شود. عبدالکریم نهایتاً در سال ۱۹۲۶ شکست خورد و جمهوری آن نیز از هم پاشید. یکی از اقداماتی که عبدالکریم در دوران حکومت خود انجام داد حمایت از تعالیم سلفیه و مبارزه با آئین‌های شخصیت‌پرستانهٔ صوفیگری بود. او حتی پس از شکست خود، همچنان به عنوان یك قهرمان آزادیخواه در نزد جوانان مراکشی تلقی می‌شد.

پس از شورش عبدالکریم شورش‌های متعددی از بطن جنبش اصلاح طلبی دینی در مراکش پابه عرصهٔ وجود گذاشتند. جنبش اصلاح طلبی دینی در مراکش از دههٔ ۱۹۲۰ آغاز شد و تا دههٔ ۱۹۶۰ جریان داشت. در این دوره علما و صوفیان، بیش از پیش اعتبار خود را از دست دادند و افکار و عقاید اصلاح طلبانه مورد توجه مردم قرار گرفتند. سلطهٔ خارجی، متمرکز شدن قدرت دولت و بیداری مسلمانان از جمله عوامل بروز جنبش اصلاح طلبی دینی در مراکش (و دیگر مناطق اسلامی مثل مصر و الجزایر) بودند. اصلاح طلبان مراکشی که تحت تأثیر افکار محمد عبده قرار داشتند فعالیت‌های اصلاح طلبانهٔ خود را با احداث مدارس متعددی در فاس، رباط، و دیگر شهرها آغاز کردند.

در این مدارس صرف و نحو عربی، اخلاق، منطق، تاریخ اسلام، و ریاضیات تدریس می‌شدند؛ جالب است که هیچ یك از علوم مدرن در مدارس مذکور آموزش داده نمی‌شدند. سلفی‌های مراکشی بر زدودن ناخالصی‌ها از اسلام، برچیده شدن شخصیت‌پرستی در اسلام، و مقابله با نفوذ فرهنگی غرب تأکید می‌کردند.

اصلاح‌طلبی اسلامی تنها در مناطقی از مراکش شکل گرفت که بورژواهای ساکن در آن‌ها دچار زیان‌های مالی بسیاری شده، و اثرات منفی سلطهٔ فرانسه بر خود را کاملاً لمس نموده بودند. فاس یکی از این مناطق بود. این منطقه در نتیجهٔ رقابت‌های اروپاییان و ظهور کازابلانکا به عنوان یك بندر و مرکز مهم تجاری دچارر کود اقتصادی شدیدی گردیده بود. از این رو نخبگان فاسی قدم در عرصهٔ فعالیت‌های سیاسی گذاشتند و به مخالفت با سلطهٔ فرانسه پرداختند. آن‌ها مبالغ بسیاری را در جهت حمایت از جنبش‌های اصلاح‌طلب اسلامی، اتحادیه‌های تجاری، کانون‌های فرهنگی سرّی، و روزنامه‌های ملی‌گرا صرف نمودند.

علاوه بر فعالیت‌های اصلاح‌طلبان، در جریان سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶ گروه‌های سیاسی مبارزی توسط دانش‌آموزان، دانشجویان و معلمان مراکشی پدید آمدند. در سال ۱۹۲۷ نیز انجمنی با نام «انجمن محصلان مسلمان شمال آفریقا» پا به عرصهٔ وجود گذاشت. این انجمن تلاش‌های بسیاری را برای برقراری رابطهٔ نزدیك با بربرها انجام داد، به حمایت از برگزاری نمازهای جماعت در مساجد پرداخت، و مبارزه‌ای تبلیغاتی را علیه فرانسه آغاز نمود. ملی‌گرایان مراکشی ساکن پاریس نیز برای ارائهٔ نظرات خود به انتشار نشریه‌ای با نام «مغرب» دست زدند. آن‌ها در سال ۱۹۳۳ پیشنهاد کردند با هدف نمایش علایق ملی مردم مراکش همه ساله جشنواره‌ای برای تکریم مقام سلطان در این کشور برگزار شود. یك سال بعد آن‌ها طرحی را به دولت فرانسوی مراکش و سلطان تسلیم نمودند و در طی آن خواستار برچیده شدن سلطهٔ مستقیم فرانسه بر مراکش، قرار گرفتن کنترل وزارتخانه‌ها در اختیار بومیان، و تشکیل یك شورای ملی منتخب شدند. آن‌ها همچنین در این طرح بر استقرار نظام واحد قضایی در مراکش تأکید کردند و خواستار ملی شدن صنایع مهمی مثل معادن، راه‌آهن، حمل و نقل، برق، و بانك‌ها گردیدند. این نخستین

باری بود که نخبگان مراکش به جای سخن گفتن از لزوم انجام اصلاحات آموزشی از موضوعات مهمی مثل خودمختاری سخن می گفتند. با این حال دولت فرانسه این طرح را رد کرد و شدیداً با آن مخالفت ورزید. از همین رو در جریان سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۷ برخی از ملی گرایان مراکشی به بسیج مردم و سازماندهی تظاهرات‌های مردمی متوسل شدند. این افراد با استفاده از وضعیت بد اقتصادی مردم توانستند احساسات آن‌ها را تحریك کنند و آن‌ها را علیه سلطهٔ فرانسویان برانگیزند.

به دنبال آغاز جنگ جهانی دوم تا حد زیادی از نفوذ فرانسه در مراکش (و دیگر مستعمراتش) کاسته شد. لذا در سال ۱۹۴۳ حزبی با نام حزب استقلال در مراکش پدید آمد و به جلب حمایت‌های مردمی پرداخت. این حزب بعد از جنگ توانست رهبری جنبش مراکش را از دست سلفی‌ها خارج کند و با سلطان اتحادی ضمنی برقرار کند. علما، مدیران و دیگر نخبگان شهری از جمله حامیان اصلی حزب استقلال بودند. اولویت اولیهٔ حزب استقلال سازماندهی تظاهرات‌های مردمی در حمایت از سلطان محمد بود. سلطان محمد که به یکی از طرفداران خودمختاری مراکش تبدیل شده بود در آوریل ۱۹۴۷ طی نطقی مراکش را به عنوان یك کشور عربی و عضو اتحادیهٔ عرب معرفی کرد. او همچنین در سال ۱۹۴۹ از امضاء چندلایحهٔ اداری و قضایی که مورد نظر دولت فرانسه قرار داشتند خودداری نمود. از این رو وی در سال ۱۹۵۳ از صحنهٔ قدرت کنار گذاشته شد. در این سال دولت فرانسه خواستار موافقت سلطان محمد با برقراری یك نظام حاکمیت دوگانه بر مراکش گردید و از او درخواست کرد حزب استقلال را سرکوب کند. ولی سلطان در برابر این خواسته‌ها از خود مقاومت نشان داد. لذا جلاوی[1] تعداد بسیاری از بربرهای فاس را علیه سلطان بسیج کرد و به دنبال آن مأموران فرانسه فشارهای شدیدی را بر سلطان وارد آوردند تا از قدرت کناره گیری کند. تحت این فشارها بود که وی از قدرت کناره گرفت و کشور را ترك نمود. پس از آن رهبران حزب استقلال نیز زندانی شدند و یا تبعید گردیدند.

---

۱. Glawi، پاشای شهر مراکش

با تبعید سلطان احساسات ملی گرایانه در بین مردم شدیداً گسترش پیدا کرد. بسیاری از مردم به منظور ابراز مخالفت خود با رژیم نامشروع حاکم از شرکت در نمازهای جمعه خودداری نمودند. به علاوه در اواخر سال ۱۹۵۳ برخی از مبارزان مراکشی به دلیل زندانی و یا تبعید بودن رهبران خود به فعالیت‌های تروریستی روی آوردند. در اثر این فشارها جلاوی وادار به تسلیم شد و لذا در اکتبر ۱۹۵۵ خواستار بازگشت سلطان گردید. از این رو سلطان محمد به کشور بازگشت و تصریح کرد مراکش باید دارای یك نظام سلطنتی مشروطه باشد. او همچنین اعلان کرد مذاکراتی را برای کسب استقلال و انعقاد پیمان اتحاد با فرانسه انجام خواهد داد. نهایتاً دولت فرانسه با استقلال مراکش موافقت نمود و در هفتم مارس ۱۹۵۶ پیمانی رسمی بین دو کشور منعقد شد.

جنبش استقلال‌طلبی مراکش از بسیاری جهات با جنبش‌های استقلال‌طلبی الجزایر و تونس متفاوت بود. درحالی که رهبری استقلال‌طلبان در الجزایر را یك گروه نخبهٔ جدید برعهده داشتند در مراکش سلطان، رهبری مخالفان را در دست داشت. بدین ترتیب وی توانست رژیم دورهٔ پیشامدرنیسم را به عصر مدرنیسم منتقل کند. سلطان محمّد به دلیل مخالفت با سلطهٔ فرانسه ازمحبوبیت بسیاری در نزد مردم برخوردار بود و خلع او از مقام سلطنت در سال ۱۹۵۳ باعث افزایش بیش از پیش این محبوبیت گردید. به علاوه با وجود این که مقاومت مردم مراکش همچون مقاومت مردم الجزایر و تونس با جنبش اصلاح‌طلبی سلفیه آغاز شد، در تونس والجزایر پس از مدتی سکولارها رهبری استقلال‌طلبان را در دست گرفتند اما در مراکش چنین نشد. یکی از علل این امر آن بود که تنها عدهٔ بسیار کمی از مراکشی‌ها در مدارس مدرن تحصیل کرده بودند.

در دوران تحت‌الحمایگی فرانسه بر مراکش قدرت سیاسی و اجرایی سلطان بیش از پیش افزایش یافت. فرانسویان در این دوره دستگاه اداری مراکش را تقویت کردند و از قدرت رهبران مستقل روستایی کاستند. آن‌ها کنترل ارتش، نیروهای انتظامی، وزارت کشور، بانك‌ها، و روزنامه‌ها را در اختیار سلطان قرار دادند. همچنین احزاب سیاسی نیز در کنترل سلطان قرار گرفتند. بعد از مستقل شدن مراکش نیز سلطان همچنان به عنوان چهرهٔ غالب در کشور باقی ماند. او هیچگاه حزب استقلال را در قدرت سهیم نکرد و حتی در سال

۱۹۶۵ با منحل کردن پارلمان کنترل کلیهٔ امور کشور را در دست گرفت. از آن زمان تاکنون وی یکه‌تازمیدان قدرت در مراکش بوده است.

درحال حاضر سلطان مراکش با بازیچه قرار دادن هزاران فرد، گروه، و قبیلهٔ طرفدار خود بر این کشور حکومت می‌کند. گروه نخبگان سیاسی در این کشور عمدتاً متشکل از بورژواهای فاسی می‌باشد. وزارتخانه‌های کشور، آموزش و پرورش، و دادگستری نیز در این کشور تحت کنترل نخبگانی قرار دارند که دارای خاستگاه روستایی می‌باشند. مناطق روستایی و شهرهای کوچك در مراکش هنوز توانسته‌اند ارزش‌های فرهنگی سنتی و ساختارهای خانوادگی خود را حفظ کنند. بسیاری از جمعیت‌های کنونی کشور همچون گذشته حول محور رهبران صوفی و یا واسطه‌های دیگر قراردارند. قبایل مستقر در ریف و اطلس مرکزی و میانی از جمله مخالفان مهم رژیم حاکم می‌باشند. با این حال این رژیم بیش از هر زمان دیگر توانسته است مناطق روستایی را تحت کنترل خود درآورد. به علاوه گروه‌های چپگرا نیز در این کشور ضعیف می‌باشند، اتحادیه‌های تجاری وابسته به دولت هستند، و دانشجویان هم بازیچهٔ دست دولت قرار گرفته‌اند.

درحال حاضر خانواده‌های مشهور مراکش با هدف افزایش نفوذ سیاسی خود درگروه‌های سیاسی مختلفی سازمان یافته‌اند. اما سلطان که خود را به عنوان یك واسطه و حکَم می‌بیند در خارج از گروه‌بندی‌های سیاسی ایستاده است. او سعی می کند با حفظ توازن قوا بین گروه‌های مختلف و با حفظ کنترل بر ارتش، وزارت کشور، و دیگر نهادهای مهم به حکومتش ادامه دهد.

کشور مراکش ازز مان کسب استقلال تاکنون با نارسایی‌های اقتصادی بسیاری مواجه بوده است. هرساله سرمایه‌های بسیاری از این کشور خارج می‌شوند. برنامه‌های توسعهٔ این کشور نیز همه با شکست مواجه شده‌اند. به علاوه دولت مراکش از قدرت چندانی در جمع‌آوری مالیات‌ها برخوردار نیست و هیچگاه نتوانسته است کلیهٔ مالیات‌های سررسیده را اخذ کند.

با این همه، مراکش یکی ازمنسجم‌ترین و آرام‌ترین کشورهای عربی خاورمیانه می‌باشد. اسلام در این کشور هنوز با سلطنت مرتبط شناخته می‌شود و مردم بین این دو

تمایزی قائل نمی‌شوند؛ البته این بدان معنا نیست که امکان استفاده از ارزش‌های اسلامی علیه رژیم وجود ندارد.

لیبی

سلطهٔ عثمانیان همچنین منجر به ظهور اولین رژیم سیاسی در سرزمین لیبی (مناطق تریپولیتانیا[1]، سیرنیکا[2] و فزان[3]) گردید. لیبی تا قبل از این که به اشغال عثمانیان در آید هیچ حکومتی را در درون خود مشاهده نکرده بود. تهاجمات مسلمانان در قرن هفتم به این سرزمین باعث مسلمان شدن مردم این منطقه گردیدند اما هیچگاه باعث تشکیل حکومتی مرکزی در این منطقه نشدند. مهادیان تنها به طور ظاهری بر لیبی تسلط داشتند و ممالیك مصر نیز فقط کنترل قبایل سیرنیکا را در دست داشتند. عثمانیان هنگامی که مصر را تصرف کردند (۱۵۱۷) درصدد تصرف لیبی برآمدند و حاکمیت بر این منطقه را نیز متعلق به خود دانستند. آن‌ها در سال ۱۵۵۱ توانستند منطقهٔ تریپولی را متصرف شوند. تریپولی از این سال تا سال ۱۷۱۱ توسط پاشاها و ینی سری‌های عثمانی اداره می‌شد. درسال ۱۷۱۱ یکی از افسران ینی سری با نام احمد قرامانلی قیام کرد و خود را پادشاه و سلطان تریپولی نامید. او سلسله‌ای را در این منطقه پدید آورد که تاسال ۱۸۳۵ قدرت را در دست داشت.[4] سلسلهٔ مذکور در اوایل قرن نوزدهم به دلیل مبارزهٔ شدید قدرت‌های خارجی با دزدی دریایی و افزایش نفوذ بریتانیا و فرانسه در منطقه رو به ضعف گذاشت. از این رو عثمانیان، درسال ۱۸۳۵ این سلسله را مورد حمله قرار دادند و با سرنگون کردن آن مجدداً کنترل مستقیم خود بر لیبی را برقرار نمودند. از این زمان تا سال ۱۹۱۱ (زمانی که لیبی تحت اشغال ایتالیا قرار گرفت) فرمانداران عثمانی بر تریپولی حکومت می‌کردند.

1. Tripolitania
2. Cyrenaica
3. Fezzan

۴. البته سلسلهٔ مذکور خود را تابع و مطیع عثمانیان محسوب می‌کرد.

عثمانیان در دوران سلطهٔ خود بر تریپولیتانیا (۱۹۱۱-۱۸۳۵) تحولات مهمی را در این منطقه پدید آوردند. آن‌ها تا سال ۱۸۵۸ توانستند کنترل کامل تریپولیتانیا را در دست بگیرند و به اجرای برنامهٔ تنظیمات در این منطقه بپردازند. از سال ۱۸۵۸ تا ۱۹۱۱ قدرت حکومت مرکزی در تریپولیتانیا به تدریج افزایش یافت، بادیه‌نشینان بسیاری یکجانشین شدند، شهرهای بسیاری در این منطقه توسعه پیدا کردند، و کشاورزی و تجارت در آن از رونق خوبی برخوردار شدند. عثمانیان همچنین به گسترش آموزش در تریپولیتانیا پرداختند و باعث شکل گیری گروه نخبهٔ جدیدی در این منطقه شدند که از نظر فرهنگی و سیاسی به استانبول بسیار نزدیك بودند. به علاوه مقامات، روشنفکران، رهبران قبیله‌ای، و صوفیان تریپولیتانیا در دوران سلطهٔ عثمانیان بر این منطقه به نوعی هویت جمعی دست یافتند.

سیرنیکا نیز که در این دوره (۱۹۱۱-۱۸۳۵) به عنوان ایالتی مجزا تحت حاکمیت عثمانیان قرار داشت تحولات مشابهی را تجربه کرد. این تحولات در نتیجهٔ همکاری عثمانیان با فرقهٔ سنوسیه حاصل شدند. فرقهٔ سنوسیه در سال ۱۸۳۷ توسط محمدبن علی سنوسی (۱۸۵۹-۱۷۸۷) که در الجزایر متولد شده، و در فاس و مکه تحصیل کرده بود پایه گذاری شد. سنوسی‌ها خواهان بازگشت به اصول اولیهٔ قرآن و حدیث بودند و برحق هر مسلمانی برای استفاده از اجتهاد شخصی خود در استنباط اصول و احکام اسلامی تأکید می کردند. آن‌ها همواره در جهت برقراری اتحاد و همبستگی بین گروه‌های مختلف مسلمانان و گسترش اسلام در سطح جهان تلاش می نمودند.

سنوسی در راستای فعالیت‌های تبلیغی خود قدم به سیرنیکا گذاشت و تا زمان مرگ خود در سال ۱۸۵۹ زوایای متعددی را در این منطقه پدید آورد. زوایای سنوسیه علاوه بر انجام فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی در زمینهٔ تجارت و کشاورزی نیز فعالیت می کردند. این زوایا در امتداد مسیرهای تجاری منتهی به کفره[1] و وادای[2] قرار داشتند و لذا از نقش

---

1. Kufra
2. Wadai

مهمی در تجارت سیرنیکا با دو منطقهٔ فوق برخوردار بودند. طریقت سنوسیه به تدریج ازمرجعیتی نیمه سیاسی در بین بادیه‌نشینان سیرنیکا برخوردار شد و لذا توانست ائتلاف بزرگی را از قبایل مستقر درسودان و غرب مصر پدید بیاورد. این ائتلاف مقاومت شدیدی را در برابر سلطهٔ فرانسه بر حوزهٔ دریاچهٔ چاد و تهاجم ایتالیا به لیبی انجام داد.

ایتالیایی‌ها اززمان برگزاری کنگرهٔ ۱۸۷۸، تریپولیتانیا را به عنوان یکی ازمناطق نفوذ خود تلقی می‌کردند و در جهت تثبیت حضور اقتصادی خود در این منطقه تلاش می‌نمودند. آن‌ها نهایتاً درسال ۱۹۱۱ با استفاده از تنش‌های دیپلماتیك موجود بین فرانسه و آلمان این منطقه را مورد تهاجم خود قرار دادند و توانستند سلطهٔ خود را بر آن و همچنین بر سیرنیکا برقرار نمایند. به دنبال این عمل شورش‌هایی از سوی گروه‌های محلی، به‌ویژه سنوسی‌ها شکل گرفتند. سنوسی‌ها معتقد بودند تنها وارثان امپراتوری عثمانی در تریپولیتانیا و سیرنیکا می‌باشند و لذا حاکمیت بر این مناطق متعلق به آن‌ها است. اما ایتالیایی‌ها پس از مدتی توانستند این شورش‌ها را سرکوب کنند. آن‌ها بعد از جنگ جهانی اول مخالفت‌های محلی در تریپولیتانیا را در هم شکستند و درسال ۱۹۳۲ توانستند بادیه‌نشینان سیرنیکا را شکست دهند. به دنبال شکست بادیه‌نشینان، بسیاری از زمین‌های سیرنیکا به مالکیت دولت ایتالیا درآمدند و رهبران سنوسی تبعید گردیدند. دوسال بعد (۱۹۳۴) دولت ایتالیا تسلط خود بر تریپولیتانیا و سیرنیکا راکامل کرد و این دو منطقه را در قالب منطقهٔ واحدی به نام لیبی قرار داد.

پس از شکست ایتالیا در جنگ جهانی دوم، منطقهٔ لیبی تحت سلطهٔ بریتانیا و فرانسه قرار گرفت اما در سال ۱۹۵۱ این منطقه از سوی سازمان ملل به عنوان کشوری مستقل اعلان شد و امیر ادریس، رهبر وقت فرقهٔ سنوسیه، به عنوان نخستین پادشاه لیبی تعیین گردید. حکومت امیر ادریس برپایهٔ سابقهٔ مبارزاتی‌اش علیه سلطهٔ بیگانگان و مشروعیت مذهبی خانواده‌اش قرار داشت. وی با کمك بادیه‌نشینان و رهبران قبیله‌ای وفادار به خود کشور را اداره می‌نمود. او مخالفانی نیز داشت که همواره از فساد مالی رژیم وی و وابستگی آن به قدرت‌های خارجی انتقاد می‌کردند. اینان شامل دو گروه بودند: نسل جوانی از دانشجویان، تکنسین‌ها، کارگران صنعت نفت، و کارگران بنادر که افکار و عقاید ملی گرایانه

و سوسیالیستی داشتند؛ و افسران جوانی که متأثر از افکار پان عربیستی و سوسیالیستی ناصر و حزب بعث بودند. در سال ۱۹۶۹ جنبش «افسران آزاد لیبی»[۱] تحت رهبری معمّر قذّافی توانست قدرت را در دست بگیرد. افسران آزاد به دنبال پیروزی خود شورایی را با نام «شورای فرماندهی انقلاب» تشکیل دادند و به سرعت همه چیز را تحت کنترل خود درآوردند. آن‌ها پایگاه‌های نظامی کشورهای خارجی در لیبی را برچیدند، بانک‌ها و تجارتخانه‌های خارجی را ملی اعلان کردند، و کلیهٔ احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری را غیرقانونی معرفی نمودند. در سال ۱۹۷۳ انقلاب لیبی پدید آمد. رژیمی که در نتیجهٔ این انقلاب تشکیل شد بسیار تندروتر از رژیم قبل بود. این رژیم کلیهٔ مخالفان بالفعل و بالقوهٔ خود را دستگیر کرد و کمیته‌های مردمی ویژه‌ای را برای ادارهٔ وزارتخانه‌های دولتی، مدارس، و شرکت‌های بزرگ تشکیل داد. رژیم مذکور تا اواخر دههٔ ۱۹۷۰ توانست کلیهٔ فعالیت‌های مهم اقتصادی را در کنترل خود درآورد و ثروت را مجدداً در سطح کشور توزیع کند. در نتیجهٔ سیاستهای پوپولیستی این رژیم کلیهٔ مراکز مستقل ثروت از بین رفتند و امکان ظهور جنبش‌های مخالف به حداقل رسید.

قذافی در حال حاضر دارای ایدوئولوژی عربی-اسلامی جالب توجهی برای خود می‌باشد که «نظریهٔ سوم جهانی»[۲] نام دارد. نخستین دکترین انقلابی وی رونوشتی از دو ایدوئولوژی ناصریسم و بعثیسم بود و بر اتحاد اعراب، مبارزه با استعمار و صهیونیسم، و رهبری لیبی در مبارزه علیه اسرائیل تأکید می کرد. وی برپایهٔ این دکترین تلاش‌های بسیاری را برای برقراری اتحاد بین لیبی و مصر، لیبی و سوریه، و لیبی و سودان و تونس انجام داد؛ اما هیچکدام از این تلاش‌ها به بار ننشستند. لذا قذافی در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ با افزودن بعدی اسلامی-عربی به نظریهٔ خود آن را «نظریهٔ سوم جهانی» نامید و به عنوان جایگزینی برای کمونیسم و سرمایه‌داری معرفی نمود. قذافی چهرهٔ نص گرایانه‌ای را از خود به نمایش گذاشته است و همواره تأکید کرده است جامعهٔ لیبی باید برپایهٔ اصول قرآن

---

۱. این جنبش متشکل از افسران و درجه‌داران میان رتبه‌ای بود که در آکادمی نظامی بغداد آموزش دیده بودند.
2. Third Universal Theory

از نو سازماندهی شود. وی در اثر اتخاذ نص گرایی و پوپولیسم توانسته است قدرت علما، شیخ‌های صوفی، بوروکرات‌ها، و تکنوکرات‌ها را درهم بشکند و خود را در مرکز همهٔ امور قرار دهد. او همواره سعی کرده است از انجام اَعمال خلاف قرآن مثل قماربازی و مصرف الکل که از جمله مظاهر تمدن غرب می‌باشند جلوگیری کند. نظریهٔ سوم جهانی وی خواستار جهاد علیه امپریالیسم و صهیونیسم در خاورمیانه، آفریقای اسلامی، و حتی فیلیپین می‌باشد. این نظریه در واقع ترکیب نامنظم و غیرمنسجمی از اسلام، ملی گرایی عربی، و سوسیالیسم محلی رایج در لیبی می‌باشد.

اسلام در ایدوئولوژی‌های حاکم و جنبش‌های مخالف

کشورهای عربی شمال آفریقا از نظر جغرافیایی و تاریخی دارای شباهت‌های بسیاری با یکدیگر بوده‌اند و می‌باشند. در دوران پیشامدرنیسم روابط خویشاوندی پایه و اساس جوامع این مناطق را تشکیل می‌دادند و قبایل چادرنشین در این مناطق از نفوذ و قدرت قابل توجهی برخوردار بودند. رژیم‌های حاکم بر الجزایر و تونس در این دوره هیچگاه نتوانستند حاکمیت عملی خود را بر کلیهٔ نقاط قلمرو خود برقرار کنند. مراکش در این زمان دارای رژیم متمرکزی بود که تا حدودی برپایهٔ قدرت نهادهای خود و تا حد زیادی برپایهٔ مشروعیت سلاطینش قرار داشت. اسلام در دورهٔ پیشامدرنیسم از نقش مهمی در رقم خوردن تحولات سیاسی مناطق مذکور برخوردار بود. این دین گاهی به عنوان عامل ایجاد اتحاد بین قبایل مختلف عمل می‌کرد و گاهی برای مشروعیت بخشیدن به رژیم‌های سیاسی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

به دنبال برقراری سلطهٔ فرانسه بر این کشورها نظام اقتصادی و آموزشی آن‌ها مدرن گردید اما ساختار رژیم‌های سیاسی‌شان همچنان دست نخورده باقی ماند و اسلام همچنان اهمیت خود را در این کشورها حفظ کرد. در بین کشورهای مذکور مراکش بیش از همه توانسته است هویت سنتی خود را حفظ کند. سلطهٔ فرانسه بر مراکش که در سال ۱۹۱۲ برقرار شد تأثیر چندانی بر روی ساختار سیاسی این کشور نداشته است. نظام سلطنتی همچنان در این کشور پابرجا است و همچون گذشته دارای مشروعیت مذهبی و مرکزیت

سیاسی می‌باشد. سلاطین مراکش مشروعیت کاریزماتیك خود را نیز حفظ کرده‌اند و همچون گذشته از جایگاه مهمی در بین مردم برخوردار هستند. در دست گرفتن رهبری جنبش اصلاح طلبی و به پا خاستن علیه سلطهٔ فرانسه دو عامل مهمی بودند که باعث افزایش نفوذ سلاطین مراکش در بین مردم گردیدند. سلاطین مراکش پس از کسب استقلال با استفاده از دستگاه اداری که میراث فرانسویان بود و همچنین با بازیچه قراردادن گروه‌های مختلف سیاسی توانستند قدرت اجرایی خود را بیش از پیش افزایش دهند. به هر حال در دوران کنونی همچون گذشته جامعه و حکومت در مراکش بر دو پایهٔ اسلام و سلطنت تعریف می‌شوند. مراکش بیش از هر کشور اسلامی دیگر توانسته است هویت سنتی خود را حفظ کند.

در مقابل، کشور الجزایر بیش از هریك از دیگر کشورهای شمال آفریقا دستخوش تغییر و تحول شده است. در اثر سلطهٔ فرانسه جامعهٔ سنتی این کشور نابود گردید. نخبگانی که بعداز جنگ جهانی اول در این کشور بوجود آمدند قشر کوچك و ضعیفی را تشکیل می‌دادند که در چندین گروه مختلف قرار می گرفتند: سکولاریست‌ها که شدیداً متمایل به فرانسه بودند، اصلاح طلبان مسلمان، پوپولیست‌ها، و چریك‌های انقلابی که دارای گرایشات خام ایدوئولوژیك بودند. رژیم کنونی الجزایر رژیمی نظامی است که شدیداً با استعمار مخالف است و جهت گیری های انقلابی، سوسیالیستی، و برابری خواهانهٔ شدیدی دارد. این رژیم در نظر دارد تا کشور الجزایر را «محصور» نگه دارد و برپایهٔ قدرت نظامی خود و درآمدهای حاصل از منابع نفت و گاز، این کشور را به سمت توسعه سوق دهد. رژیم مذکور سیاست توسعهٔ دولت ـ محور را در پیش گرفته است و سعی کرده است تا با حمایت از اسلام اصلاح طلب شکاف بین نخبگان حاکم و توده‌ها را پر کند. اکنون که ساختار قبیله‌ای جامعهٔ الجزایر و تشکیلات مذهبی آن در هم ریخته است اصلاح طلبی پایه و اساس هویت ملی این کشور را تشکیل می دهد.

جامعهٔ لیبی نیز همچون جامعهٔ الجزایر دچار تحولات بسیاری شده است. عثمانیان برای اولین بار مقدمات لازم برای تشکیل یك رژیم واحد و یکپارچه را در لیبی بوجود آوردند؛ در آن زمان صوفیگری پایه و اساس نظم اجتماعی در لیبی را تشکیل می‌داد. در

قرن نوزدهم اصلاح طلبان سنوسی از صوفیگری به عنوان وسیله‌ای برای انجام فعالیت‌های تجاری، مقابله با استعمار فرانسه و ایتالیا، و برقراری نظام سلطنتی در این منطقه استفاده کردند. با این حال افسران آزاد هنگامی که در سال ۱۹۶۹ قدرت را در لیبی به دست گرفتند نه وارث یك نظام حکومتی قدرتمند در این منطقه بودند، نه شاهد وجود یك جامعهٔ متحد و یکپارچه در این منطقه بودند، و نه با حاکمیت ایدوئولوژی سکولاریسم بر این منطقه مواجه بودند. از این رو سرهنگ قذافی پس از این که به قدرت رسید یك ایدوئولوژی پان عربیستی، اسلامی، و انقلابی را برای لیبی اتخاذ کرد و تلاش نمود تا جامعهٔ لیبی را بر پایهٔ مفاهیم جهان شمول از نو سازماندهی کند.

کشور تونس برخلاف دیگر کشورهای شمال آفریقا از هویت اسلامی نیرومند و قابل توجهی برخوردار نمی‌باشد. درحالی که سابقهٔ حضور مدرنیسم در این کشور به دورهٔ پیش از استعمار برمی گردد و افکار اصلاح طلبانه (در دوران حیات تونسی‌های جوان و حزب دستور) توسط سلفی‌ها وارد این منطقه شدند کنترل تونس مستقل کمابیش در اختیار نخبگان سکولار قرار داشته است. این امر تا حدودی ناشی از تضاد موجود بین نسل قدیم و نسل جدید حزب دستور در دههٔ ۱۹۳۰ بوده است. درحالی که نسل پیشین این حزب در مدارس اسلامی تحصیل کرده بود نسل جوان، فارغ التحصیل مدارس مدرن فرانسوی بود. به علاوه در حالی که نسل پیشین متشکل از خانواده‌های بوروکرات و علما بود نسل جدید از بورژواهای شهرهای ساحلی متشکل می‌شد. در نتیجهٔ وجود این تضاد و کشمکش قدرت، نسل بورقیبه نهایتاً مجبور شد به ملی گرایی سکولار روی بیاورد و کشور را در مسیر ملی گرایی قرار دهد. بدین ترتیب جامعهٔ تونس بیش از پیش از هویت اسلامی خود دور شد. البته علی‌رغم کاهش نفوذ اسلام در این منطقه مردم تونس کماکان مسلمان هستند و اسلام در این منطقه هنوز استعداد تبدیل شدن به محور اتحاد علیه حکومت را دارا می‌باشد.

به طور کلی در سراسر خاورمیانهٔ عربی و شمال آفریقا ایدوئولوژی‌های رسمی کشورها ترکیبی از پان عربیسم، ملی گرایی، و اسلام می‌باشند. کشورهایی مثل سوریه، عراق، و تونس بر بعد ملی گرایی ایدوئولوژی‌های خود بیشتر تأکید می کنند. در عین حال

کشورهای متزلزل عراق، سوریه، و لیبی از پان عربیسم نیز شدیداً حمایت می کنند.

در ایدوئولوژی‌های رسمی مصر، الجزایر، و لیبی اسلام بیش از دو عنصر دیگر (پان‌عربیسم و ملی گرایی) مورد توجه واقع شده است. هویت سیاسی مصر در سال‌های اولیهٔ قرن بیستم تنها دارای دو بعد ملی گرایی و اسلام بود اما بعد از جنگ جهانی دوم پان‌عربیسم نیز بدان اضافه شد. پان عربیسم تا سال ۱۹۶۷ شدیداً از سوی حکومت مصر حمایت می‌شد و با شکست ارتش مصر در این سال مجدداً توجه دولتمردان مصری به سوی ملی گرایی و اسلام جلب شد. علاقهٔ شدید مردم مصر به اسلام و ظهور جنبش‌های متعدد اسلامی در این کشور از جمله عواملی هستند که باعث شده‌اند اسلام به عنوان رکنی از ارکان هویت سیاسی این کشور باقی بماند. در ایدوئولوژی‌های رسمی لیبی و الجزایر بین پان عربیسم، ملی گرایی، و اسلام رابطهٔ مکمل و سازنده‌ای وجود دارد. در مراکش نیز به دلیل استمرار حیات نظام سلطنتی و وجود رابطهٔ نزدیك سلطنت با جنبش سلفیه و صوفیگری اسلام نقش اصلی را در ایدوئولوژی رسمی حکومت بازی می کند. به هرحال اسلام دارای جایگاه مهمی در هویت سیاسی و ایدوئولوژی‌های حاکم در خاورمیانهٔ عربی و شمال آفریقا می‌باشد.

به‌علاوه اخیراً اسلام از نقش مهمی در ظهور جنبش‌های مخالف در کشورهای اسلامی برخوردار شده است. این دین از زمان جنگ ۱۹۶۷ و به ویژه از هنگام وقوع انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ به ایدوئولوژی مخالفان سیاسی و انقلابیون در کشورهای اسلامی تبدیل شده است. اخوان المسلمین و دیگر سازمان‌های مستقل مذهبی در جهان اسلام همواره به این دین به عنوان دینی فردی ـ اجتماعی می نگرند. به طور کلی در سراسر شرق عربی و شمال آفریقای عربی اسلام از اهمیت و جایگاه خاصی در میان رژیم‌های حاکم و مردم برخوردار می‌باشد. رژیم‌های سیاسی در این مناطق بر پایهٔ ترکیبی ناپایدار از اسلام، پان‌عربیسم، و ملی گرایی سازمان یافته‌اند؛ جنبش‌های مخالف نیز بر پایهٔ ایدوئولوژی‌های سکولاری یا اسلام قرار دارند. بنابراین اسلام در این مناطق هم رکنی از ارکان ایدوئولوژی‌های حکومتی می‌باشد و هم پایه و اساس جنبش‌های انقلابی را تشکیل می‌دهد.

سکولاریسم و اسلام در آسیای مرکزی و جنوبی

فصل بیست و هفتم

شبه قارهٔ هند: هند، پاکستان و بنگلادش

تاریخ معاصر مسلمانان شبه قارهٔ هند با فروپاشی امپراتوری مغولان کبیر و تحمیل سلطهٔ بریتانیا بر هند آغاز می‌شود. در نتیجهٔ ورود بریتانیا به شبه قاره آئین‌های مذهبی و ساختارهای اجتماعی - سیاسی مسلمانان این منطقه متحول گردیدند و نهایتاً سه کشور پاکستان، بنگلادش و هند پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. پاکستان و بنگلادش دارای اکثریت مسلمان و هند دارای اقلیت قابل توجهی از مسلمانان می‌باشد.

امپراتوری مغولان کبیر در صد سالهٔ آخر عمر خود(۱۸۵۷ - ۱۷۳۰) که رو به زوال داشت دارای رژیمی موروثی و هویتی هندی - ایرانی بود. در این دوره فرقه‌های اسلامی متعددی در هند وجود داشتند که همه تکثرگرا و خارج از کنترل دولت بودند. جمعیت‌های مسلمان در این زمان در محله‌های شهری و «قصبه‌های» شمال هند زندگی می‌کردند؛ آنان علی‌رغم این که تفاوت‌های بسیاری با هم داشتند اما دارای یك فرهنگ اسلامی مشترك و آئین‌های مذهبی مشابه بودند.

به دنبال ورود بریتانیا به هند موقعیت اشراف و نخبگان مسلمان هند شدیداً مورد تهدید قرار گرفت. به طور کلی زوال امپراتوری مغولان کبیر عواقب سوئی را برای

مسلمانان هندی در بر داشت. نفس وجود یك رژیم اسلامی قوی در هند تضمین کنندهٔ رفاه جمعیت‌های مسلمان این منطقه بود و حالا این تضمین از میان رفته بود. درمناطق بسیاری مثل بنگال زیان‌های مالی و سیاسی قابل توجهی به مسلمانان رسید. بریتانیایی‌ها با سازماندهی مجدد دستگاه مالی و قضایی هند، مسلمانان را از مناصب مهم سیاسی کنار زدند. سربازان مغولان کبیر نیز که روزی در خدمت امپراتوری اسلامی هند قرار داشتند به سربازان مسلح کمپانی هند شرقی و یا زمینداران و قضات بریتانیایی تبدیل شدند. به علاوه مسلمانان بنگالی که در زمین‌های هندوها کار می کردند از حقوق خود محروم شدند و بافندگان مسلمان این منطقه نیز در رقابت با پارچه‌های «لنکاشیر»[1] دچار زیان‌های بسیاری گردیدند.

علاوه بر این مصیبت‌ها در جریان سال‌های ۱۸۳۰ تا ۱۸۵۷ ضربات اقتصادی دیگری بر جامعهٔ مسلمانان هند وارد آمدند. بریتانیایی‌ها هنگامی که قدرت خود را در شبه قاره تثبیت کردند سیاست کاهش قدرت اقتصادی «زمینداران» مسلمان را در پیش گرفتند. از این رو اشراف مسلمان از درآمدهای مالیاتی خود محروم شدند و أخذ عوارض و ضرب سکه توسط آن‌ها ممنوع اعلان شد. با کاهش درآمدهای اشراف مصرف کالاهای لوکس کاهش پیدا کرد و سربازان، خدمتکاران، و هنرمندان بسیاری از کار بیکار شدند. به‌طور کلی با وجود این که برخی از زمینداران و بازرگانان غلات موقعیت خود را حفظ کردند و برخی مناطق به رونق اقتصادی خود ادامه دادند، بسیاری از اشراف، مقامات پایین رتبه، خرده بازرگانان، صنعتگران، و کارگران مسلمان دچار لطمات شدیدی شدند.

ورود بریتانیا به هند علاوه بر زیان‌های اقتصادی و سیاسی زیان‌های فرهنگی بسیاری را نیز برای مسلمانان این منطقه درپی داشت. بریتانیایی‌ها در ابتدا با اسلام و فرهنگ اسلامی هند مخالفتی از خود نشان ندادند اما در دههٔ ۱۸۳۰ فعالیت‌های مبلغان مسیحی در این منطقه تشدید شد و مقامات بریتانیایی به سرکوب آئین‌های مذهبی اسلامی

---

1. Lancashire

پرداختند. در این دهه همچنین زبان انگلیسی به زبان حکومتی و آموزشی هند تبدیل شد. دولت بریتانیا در سال ۱۸۳۵ اعتبارات بسیاری را برای گسترش زبان انگلیسی در سطح هند اختصاص داد و در سال ۱۸۳۷ با کنار گذاشتن زبان فارسی، زبان انگلیسی را زبان رسمی هند اعلان کرد. در سال‌های بعد نیز دولت بریتانیا اقدام به اصلاح نظام قضایی هند کرد و در جهت کاستن از نقش فقه اسلامی در این نظام تلاش کرد. بدین ترتیب مسلمانان تدریجاً دریافتند کلیهٔ سیاست‌ها و اقدامات بریتانیایی‌ها برخلاف منافع و مصالح آن‌ها می‌باشند.

به دنبال سقوط امپراتوری مغولان کبیر پرسش‌هایی در ذهن مسلمانان هند نقش بستند. آیا اسلام می‌تواند به حیات خود در شبه قاره ادامه دهد و اگر پاسخ مثبت است چه آلترناتیوی برای امپراتوری مغولان کبیر پیشنهاد می‌شود؟ چه نوعی از نهادهای سیاسی لازم هستند؟ این نهادها باید چه موضعی را در قبال سلطهٔ بریتانیا اتخاذ کنند؟ قوانین شریعت چگونه باید در سطح جامعه اجرا شوند؟ و آیا تکریم و تقدیس مردان مقدس صحیح می‌باشد یا نه؟

در برابر این پرسش‌ها سه نوع پاسخ مشخص ارائه شد. برخی از گروه‌های مذهبی مثل بارلوی‌ها و علمای «محله فرنگی»[1] بر این باور بودند نیاز به اقدامات چندانی نیست؛ سلطهٔ بریتانیا را بپذیریم و در عین حال اعتقادات و آئین‌های سنتی خود مثل تکریم و تقدیس مردان مقدس را حفظ کنیم. اصلاح طلبانی که از افکار شاه ولی‌الله و جنبش اصلاح طلبی اسلامی پیروی می‌کردند خواهان عدم همکاری با بریتانیا، اعمال بیش از پیش قوانین اسلام در جامعه، و عدم تکریم و تقدیس مردان مقدس بودند. جهت گیری نوع سوم که با دو جهت گیری اول بسیار متفاوت بود توسط «مدرسهٔ علیگر» و «مسلم لیگ»[2] ارائه شد و از سوی نخبگان سیاسی پیشین حمایت می‌شد. احیای اسلام، فراگیری علوم غربی، و ایجاد یك هویت سیاسی اسلامی مدرن برای هند ارکان اصلی این جهت گیری را تشکیل

1. Farangi Mahall
2. Muslim League، اتحادیهٔ مسلمانان

می‌دادند؛ ظهور کشوری به نام پاکستان نتیجه و ثمرهٔ همین جهت گیری بود. به هر حال در حالی که برخی از رهبران مسلمان هند بر دین فردی تأکید می کردند و برخی دیگر بیشتر متوجه مسائل سیاسی بودند، کشمکش‌های سختی بین مسلمانان، مسلمانان و هندوها، و مسلمانان و بریتانیایی‌ها پدید آمدند. این کشمکش‌ها همه بر سر آیندهٔ سیاسی و فرهنگی شبه قاره قرار داشتند. از دل این کشمکش‌ها هویت‌های سیاسی ـ اسلامی و آئین‌های مذهبی ـ اسلامی جدیدی در هند پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

مبارزات مسلمانان از پلاسی تا سال ۱۸۵۷

در حالی که نخبگان سیاسی مسلمان در برابر زوال امپراتوری مغولان کبیر بسیار دیر از خود واکنش نشان دادند، رهبران مذهبی مسلمانان به سرعت و به شیوه‌های گوناگونی در برابر این پدیده عکس‌العمل نشان دادند. رهبران صوفی با هدف جبران از دست دادن حمایت مغولان کبیر بیش از پیش بر ارزش‌های اسلامی تأکید کردند و در جهت گسترش اسلام در سطح جامعه فعالیت نمودند. فرقهٔ چشتیه اصلاحاتی را در درون خود انجام داد و مراقد صوفیگری خود را فعالتر نمود. علمای اصلاح طلب نیز بر موقعیت خود در جامعه تأکید کردند و خواستار پیروی کامل از اصول جهانی اسلام شدند. آن‌ها دلیل اصلی سقوط امپراتوری مغولان کبیر را وجود فساد مذهبی و اخلاقی در بین مسلمانان، به ویژه نخبگان این امپراتوری ذکر کردند؛ در واقع مسلمانان هند به دلیل عدم رعایت اسلام از دایرهٔ لطف خدا خارج گردیده‌اند و از این رو باید همهٔ مسلمانان به رعایت دستورات اسلامی بپردازند و علیه سلطهٔ کفّار برخیزند. در سال ۱۸۰۳ یکی از پسران شاه ولی الله به نام شاه عبدالعزیز (۱۸۲۴ ـ ۱۷۴۶) ضمن صدور فتوایی هند را دارالحرب معرفی کرد ورژیم حاکم بر آن را نامشروع خواند. او در این فتوا اشاره کرد بریتانیایی‌ها نظام مالیاتی و قوانین کیفری هند را در جهت منافع خود قرار داده‌اند و تنها پاسخ صحیح مسلمانان به سلطهٔ آن‌ها «جهاد» می‌باشد.

پس از مرگ شاه عبدالعزیز شاگرد وی به نام سیداحمد بارلوی (۱۸۳۱ ـ ۱۷۸۶) به اجرای نظرات استادش پرداخت. سیداحمد فعالیت‌های خود را با تبلیغ افکار

اصلاح طلبانهٔ مذهبی در ایالات آترپرادش[1]، بهار[2]، و بنگال آغاز کرد. او در سال ۱۸۲۱ به مکه سفر کرد و در سال ۱۸۲۴ ضمن بازگشت به هند در «ایالت مرزی شمال غربی»[3] سکنی گزید. وی در این منطقه به تبلیغ برنامهٔ اصلاحی خود پرداخت. این برنامه دارای سه رکن اساسی بود: اعتقاد به خدای یگانه، برچیدن چندگانه پرستی، و حذف تشیع و صوفیگری مرقدگرا از صحنهٔ روزگار. سیداحمد عقاید و آئین‌های اسلامی رایج در هند را محکوم می کرد و خواستار بازگشت به اسلام راستین ـ اسلامی که تنها بر دو پایهٔ قرآن و سنت قرار داشته باشد ـ بود. وی علاوه بر تبلیغ اسلام راستین فعالیت‌هایی را نیز جهت مبارزه با سلطهٔ بریتانیا انجام داد. او تلاش‌های بسیاری را برای متحد کردن پشتون‌های یوسفزای که در ایالت مرزی شمال غربی ساکن بودند انجام داد. پشتون‌های این منطقه یك جامعهٔ قبیله‌ای غیرمتحد را تشکیل می‌دادند. آن‌ها از شمال تحت فشار افغان‌ها قرار داشتند و از جنوب با قدرت فزایندهٔ دولت سیك‌ها در پنجاب رو به رو بودند. سیداحمد در نظر داشت تا با متحد کردن این افراد از آن‌ها در جهت پیشبرد اهداف سیاسی و مذهبی خود استفاده کند. سیداحمد در سال ۱۸۲۷ خود را امام نامید و به جهاد علیهٔ سلطهٔ بریتانیا دست زد. وی نهایتاً در سال ۱۸۳۱ به همراه گروه کوچکی از طرفدارانش در بالاکت[4] به قتل رسید. با مرگ سیداحمد ایدهٔ اتحاد پشتون‌ها نیز به فراموشی سپرده شد اما میراث مذهبی وی در قالب جنبشی با نام «طریقهٔ محمدیه» باقی ماند. طریقهٔ محمدیه بعدها اسلام را در هند احیا می کند و به محرکی برای انجام اصلاحات مذهبی در این منطقه تبدیل می‌شود.

بنگال نیز یکی دیگر از مراکز اصلاح طلبی اسلامی در هند بود. در بنگال غربی فرد اصلاح طلبی به نام تیتو میر فعالیت می کرد. تیتو میر در مکه به جنبش طریقهٔ محمدیه پیوست و پس از بازگشت به بنگال خود را به عنوان خلیفهٔ سید احمد معرفی کرد. او در این منطقه از برتری قرآن و سنت سخن می گفت و آئین‌ها و مراسم صوفیگری را شدیداً

1. Uttar Pradesh
2. Bihar
3. Northwest Frontier Province
4. Balakot

محکوم می کرد. فعالیت‌های سیاسی تیتو میر در سال ۱۸۳۰ آغاز شدند. در این سال «زمینداران» محلی و کشت کاران نیل سعی کردند با أخذ مالیات از طرفداران وی مانع گسترش تعالیم او در بین کشاورزان شوند. در واکنش به این عمل، تیتو و طرفدارانش به تخریب معابد هندوها و مبارزه با مخالفان خود روی آوردند. تیتو میر نهایتاً در سال ۱۸۳۱ توسط نیروهای دولتی از پای در آمد.

جنبش فرایضی نیز جنبش مشابهی بود که تحت رهبری حاج شریعت‌الله (۱۸۴۰-۱۷۸۱) قرار داشت. حاج شریعت الله در بنگال متولد شد اما هجده سال از عمر خود را در مکه گذراند و در طی این مدت به تحصیل در زمینهٔ فقه حنفی پرداخت و به عضویت فرقهٔ قادریه در آمد. او که تحت تأثیر افکار اصلاح طلبانهٔ مکه قرار گرفته بود در سال ۱۸۱۸ به بنگال بازگشت و به ترویج توبه و اجرای فرایض دینی در بین مردم این منطقه پرداخت. شریعت الله سعی کرد اسلام را چنانچه در قرآن، سنت پیامبر، و فقه حنفی آمده است به مردم معرفی کند. وی علی‌رغم این که با عرفان مخالف نبود اما شدیداً تکریم و تقدیس صوفیان، مراسم فصلی آن‌ها، جشن گرفتن روز میلاد پیامبر و مردان مقدس، تعزیه‌خوانی در روز شهادت حسین(ع)، و دیگر اعمال مذهبی را که انحرافی از اسلام راستین تلقی می شدند محکوم می کرد.

جنبش فرایضی در بین سال‌های ۱۸۱۸ تا ۱۸۳۸ طرفداران بسیاری را در روستاهای بنگال شرقی بدست آورد. این جنبش مورد توجه کشاورزان و کارگران بنگالی (به ویژه بافندگان پارچه و تولیدکنندگان روغن که تحت فشار «زمینداران» هندو و نیل کاران بریتانیایی بودند) قرار گرفت. پس از مرگ حاج شریعت الله پسرش «دودو میان»[1] رهبری فرایضی‌ها را در دست گرفت. او جنبش فرایضی را از یك جنبش صرفاً مذهبی به جنبشی علیه استعمار بریتانیا و هندوها تبدیل کرد. «دودو میان»روستاهای تحت کنترل خود را در قالب یك نظام سلسله مراتبی منظم اداره می کرد. بر اساس این نظام هر روستا توسط فردی به نام «خلیفه» اداره می‌شد. خلیفه وظیفهٔ احداث مدارس، تعلیم چگونگی اجرای صحیح

1. Dudu Mian

آئین‌های اسلامی، اجرای عدالت، و تشکیل گروه‌های مسلح برای دفاع از منافع کشاورزان را برعهده داشت. هر ده خلیفه، به نوبهٔ خود تحت امر یك مقام بالاتر قرار داشتند که به طور مستقیم از رهبر جنبش دستور می گرفت.

از موتینی تا جنگ جهانی اول

بنابراین اصلاح طلبان مسلمان اولین گروهی بودند که در برابر سلطهٔ بریتانیا از خود واکنش نشان دادند و به مبارزه با آن برخاستند. شورش موتینی (۱۸۵۷) فعالیت‌های مسلمانان را به جهت‌های جدیدی سوق داد. این شورش در واقع انفجار خشم و نارضایتی مردم هند از سلطهٔ بیگانه بود. شورش مذکور از سوی سربازان هندو و مسلمانی آغاز شد که برای بریتانیا خدمت می کردند؛ زیرا شایع شده بود تفنگ‌ها و فشنگ‌هایی که آن‌ها استفاده می کنند با روغن خوك و گاو روغنکاری شده‌اند. در نتیجهٔ این شایعه نه تنها سربازان هندو و مسلمان دست به شورش زدند بلکه طبقات بالای مسلمان و هندو که در مناطق شمالی و مرکزی هند زندگی می کردند نیز علیه بریتانیا وارد عمل شدند. این طبقات نیز همچون مردم عادی هند در اثر اقدامات و سیاست‌های بریتانیایی‌ها دچار صدمات بسیاری شده بودند. برچیدن امیرنشین‌های هندی، جایگزین کردن مأموران بریتانیایی به جای اشراف سابقه‌دار هندی، أخذ مالیات‌های سنگین از زمینداران، و مصادرهٔ زمین‌های زراعی زیان‌های اقتصادی سنگینی را به طبقات بالای مسلمان و هندو وارد کرده بودند. به علاوه سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی بریتانیایی‌ها نیز باعث برانگیخته شدن بیش از پیش خشم این طبقات و دیگر اقشار مردم گردیده بودند. ترویج زبان انگلیسی، مبارزه با چندگانه پرستی و برده‌داری، حمایت از آزادی زنان، و مخالفت با ساتی (سوزاندن زن هندو در آتشی که جسد شوهرش در آن می‌سوزد) نقش مهمی در نارضایتی مردم هند از سلطهٔ بریتانیا داشتند. همچنین تبلیغ گستردهٔ مسیحیت در هند نیز موجبات نگرانی مسلمانان و هندوها را فراهم آورده بود. به هر حال سیاست‌ها و اقدامات بریتانیا در هند باعث فراهم شدن انبار باروتی از خشم مردم شده بود که شایعهٔ استفاده از چربی خوك و گاو به عنوان جرقه‌ای برای آن عمل کرد و باعث برانگیخته شدن شورشی سراسری در هند گردید.

اما این شورش شدیداً سرکوب شد و به دنبال آن زمامداران بریتانیا حکومت هند را از نوسازماندهی کردند. آن‌ها رسماً سقوط امپراتوری مغولان کبیر را اعلان کردند، کنترل هند را از دست کمپانی هند شرقی خارج نمودند، و این منطقه را تحت ادارهٔ مستقیم رژیم مشروطهٔ خود قرار دادند. نظام قضایی هند نیز از نوسازماندهی شد و قوانین جدیدی در این منطقه به اجرا گذاشته شدند. همچنین نظام مالی جدیدی در هند مستقر گردید و نسبت نیروهای انگلیسی به نیروهای هندی در ارتش از ۲۰ درصد به ۵۰ درصد افزایش یافت. با گذشت نیم قرن از شورش موتینی بریتانیایی ها توانستند بزرگترین بوروکراسی را در تاریخ هند پدید بیاورند. در طی همین دوره آن‌ها تلاش‌هایی را جهت مدرنیزاسیون اقتصادی هند انجام دادند، بر میزان تولیدات کشاورزی هند افزودند، و با ارائهٔ قوانین تجارت آزاد، این منطقه را از رونق تجاری برخوردار نمودند. دولت بریتانیا مبالغ بسیاری را جهت احداث خطوط آهن، استخراج زغال سنگ، و مدرنیزه کردن کارخانه‌های تولید پارچه در هند صرف کرد.

این سیاست‌های جدید حاکی از اصلاح نگرش بریتانیا نسبت به مردم هند بود. تا قبل از شورش موتینی سیاست‌های بریتانیا در هند بر پایهٔ یك جهت گیری خود بینانه، فخرفروشانه، و متکبرانه قرار داشت. اما واقعهٔ موتینی درس‌هایی را به زمامداران این کشور داد. آن‌ها دریافتند باید محدودیت‌هایی را برای برقراری تمرکز سیاسی در هند قائل شوند. آن‌ها به این نتیجه رسیدند برای تداوم سلطهٔ خود بر هند به همکاری و حمایت شاهزاده‌ها و زمینداران هندی نیازمند هستند. از این رو دولت‌های محلی هند اجازهٔ حیات یافتند، زمین‌های مصادره شدهٔ مسلمانان و هندوها به آن‌ها بازگردانده شدند، و با هدف مشارکت دادن بومیان در ادارهٔ سرنوشت خود شوراهای مشورتی متعددی در هند پدید آمدند. بریتانیایی‌ها همچنین سیاست عدم مداخله در امور مذهبی را در پیش گرفتند و از تلاش‌های خود برای اصلاح نظام قضایی اسلام و نظام طبقاتی هندوها دست برداشتند. در عین حال آن‌ها به تلاش‌های خود برای ترویج زبان انگلیسی در هند و غربی کردن طبقات بالای هندی ادامه دادند.

در دوران پس از شورش موتینی رابطهٔ بریتانیایی‌ها با مسلمانان بسیار سست و شکننده بود. بریتانیایی‌ها علی‌رغم این که از حضور کمرنگ مسلمانان در شورش موتینی

آگاهی داشتند و می‌دانستند این شورش، شورش طبقات بالای هندو و مسلمان بوده است اما همواره سعی می‌کردند آن را شورش مسلمانان علیه بریتانیا جلوه دهند. زمامداران بریتانیا مسلمانان را خطری بالقوه برای سلطهٔ خود بر هند می‌دیدند و لذا معتقد بودند این گروه باید قبل از انجام هر گونه عملی سرکوب شود. در عین حال آن‌ها به مسلمانان هند به عنوان وسیله‌ای برای تحقق اهداف سیاسی خود در این منطقه می‌نگریستند. تا اواخر قرن نوزدهم مناصب حکومتی بسیاری به مسلمانان واگذار شدند.

عکس‌العمل مسلمانان در برابر حوادث سال ۱۸۵۷ جالب توجه است. نخبگان سیاسی و مذهبی «قصبه‌ها» در این زمان متفقاً جهاد را رد می‌کردند و سلطهٔ بریتانیا بر هند را پایدار می‌دیدند. آن‌ها معتقد بودند مسلمانان تنها باید به فعالیت‌های آموزشی، مذهبی، و فرهنگی بپردازند و از دخالت در امور سیاسی خودداری نمایند.

اما پس از واقعهٔ موتینی سه گرایش متفاوت در بین نخبگان قصبه‌ها پدید آمد. اولین گرایش متعلق به رهبران محافظه کار مذهبی بود. آن‌ها جهاد علیه بریتانیا را بی‌نتیجه می‌دانستند، بر پذیرش سلطهٔ این کشور تأکید می‌کردند، و در عین حال خواهان حفظ سنت‌های مذهبی خود بودند. صوفیان، تنها به اجرای مراسم و آئین‌های صوفیگری و حفظ حمایت توده‌های مردم از خود توجه داشتند. آن‌ها به دنبال سقوط امپراتوری مغولان کبیر از حمایت‌های سیاسی و اقتصادی این رژیم محروم شده بودند. به علاوه برقراری سلطهٔ بریتانیا بر هند نیز باعث کاهش قدرت دنیایی این افراد گردیده بود. از این رو بسیاری از آن‌ها برای تداوم موقعیت خود سلطهٔ بریتانیا را پذیرفتند و حتی برای حل اختلافات خود به دادگاه‌های بریتانیایی مراجعه کردند. «سجاده نشین‌ها» (متولیان مراقد) هر کجا که مصلحت می‌دیدند از انجام وظایف مذهبی خود دست می‌کشیدند و این امر را به شاگردانشان محول می‌کردند. برخی دیگر از صوفیان به دنبال کاهش قدرت دنیوی خود بیشتر به امور معنوی و نظری پرداختند و بیش از پیش در جهت حفظ تعالیم و سنت‌های صوفیگری تلاش کردند. علمای محافظه کار نیز تلاش نمودند تا به هر نحو ممکن موقعیت خود را حفظ کنند. علمای «محله فرنگی» لوکنو و بارلوی‌ها برای حفظ موقعیت و جایگاه خود همچنان به ترکیب علوم مذهبی با تعالیم صوفیگری ادامه دادند.

گرایش دوم گرایشی اصلاح طلبانه بود که به علمای اصلاح طلب هند شمالی و بنگال تعلق داشت. دانشکدهٔ اصلاح طلب دئوباند مهمترین مظهر جنبش اصلاح طلبی در هند شمالی به شمار می‌رفت (جنبش اصلاح طلبی هند شمالی در دورهٔ پس از موتینی ادامهٔ جنبش اصلاح طلبی این منطقه در سال‌های پیش از موتینی بود). این دانشکده در سال ۱۸۶۷ توسط مولانا «محمد قاسم نانانوی»[1] تأسیس شد. برنامهٔ درسی دانشکدهٔ مذکور شامل تدریس قرآن، حدیث، فقه، منطق، فلسفه، و علوم تجربی بود. در عین حال این دانشکده بیشتر به سمت صوفیگری تمایل داشت و از روابط نزدیکی با فرقهٔ چشتیه برخوردار بود. دانشکده اصلاح طلب دئوباند یکی از نهادهای مهم مسلمانان هند بود. دانشجویان این دانشکده پس از فارغ‌التحصیل شدن به ترویج و تبلیغ اسلام راستین در بین مردم می‌پرداختند. آن‌ها به زبان اردو قوانین و قواعد اسلام واقعی را برای مردم تشریح و تبیین می‌کردند. به دنبال ورود صنعت چاپ به هند فعالیت‌های تبلیغی فارغ‌التحصیلان دئوباند نیز بعد گسترده‌تری به خود گرفت. بدین ترتیب گسترهٔ نفوذ دئوباند به سراسر هند رسید. به علاوه بسیاری از مسلمانان افغانستان، آسیای مرکزی، یمن، و عربستان برای تحصیل قدم به این دانشکده گذاشتند. همچنین در طی سی سال فعالیت دئوباند مدیران این دانشکده توانستند چهل مدرسهٔ جدید را در سراسر هند تأسیس کنند؛ همهٔ این مدارس تحت نظر دانشکدهٔ دئو باند قرار داشتند.

یکی از اصول اولیهٔ دانشکدهٔ دئوباند «عدم وابستگی به شخص، خانواده، و یا گروهی خاص» بود. این مدرسه بر خلاف مدارس پیشین هند نهادی مستقل به شمار می‌رفت و نه به‌عنوان بخشی از خانوادهٔ معلمان خود محسوب می‌شد و نه جزئی از مسجد محل به حساب می‌آمد. دئو باند عمدتاً از پذیرش موقوفات و کمک‌های مالی اشراف مسلمان خودداری می‌نمود و سعی می‌کرد تا با مبالغی که به طور سالیانه از سوی مردم عادی دریافت می‌کرد به حیات خود ادامه دهد. این مدرسه از حمایت گستردهٔ طبقات متوسط و پایین متوسط برخوردار بود. دئوباند در نظر داشت تا با اصلاح تعالیم و آئین‌های اسلامی و ترویج

1. Nanautowi

اسلام راستین مسلمانان هند را حول محور علما متحد و همصدا سازد.

مدرسهٔ دئوباند برپایهٔ ترکیبی متوازن از سنت و مدرنیته قرار داشت. بسیاری از اجزاء و قسمت‌های تشکیل دهندهٔ این مدرسه شامل ساختمان کلاس‌ها، کتابخانهٔ مرکزی، کارکنان متخصص ثابت، و برنامهٔ درسی آن با نظر به دانشکده‌های بریتانیایی بوجود آمده بودند. در عین حال مدرسهٔ مذکور کاملاً اسلامی بود و دستورات اسلامی در آن کاملاً اجرا می‌شد. این مدرسه به هیچ وجه در مسائل سیاسی دخالت نمی‌کرد. دئو باند در زمانی ایجاد شد که راجهٔ بریتانیا امید مسلمانان برای تشکیل یك حکومت اسلامی در هند را ناامید کرد. بنابر این مسلمانان این مدرسه را به عنوان نمادی از جامعهٔ بدون دولت خود پدید آوردند.

سابقهٔ ظهور جنبش اصلاح طلبی در بنگال به دورهٔ پیش از موتینی برمی‌گردد. در آن دوره تیتو میر و فرایضی‌ها فعالیت‌های اصلاح طلبانهٔ گسترده‌ای را در بنگال انجام دادند. با این وجود افکار اصلاح طلبانهٔ آن‌ها تأثیر چندانی بر مناطق روستایی بنگال نگذاشتند. فرهنگ روستایی این منطقه همچنان به صورت تلفیقی از فرهنگ اسلامی و فرهنگ هندو باقی ماند. چندسال بعد از واقعهٔ موتینی جنبش اصلاح طلبی، مجدداً در بنگال ظهور و گسترش پیدا کرد (۱۸۷۰). اصلاح طلبان در این زمان افکار خود را از طریق برگزاری جلسه‌های عمومی و خصوصی منتقل می‌کردند. انجمن‌هایی نیز در این زمان تشکیل شدند تا علمای شهری و روستایی را با یکدیگر مرتبط کنند و اسلام راستین را در سطح جامعه گسترش دهند. به علاوه جزوه‌های بسیاری توسط اصلاح طلبان منتشر شدند تا شیوهٔ اجرای صحیح آئین‌های اسلامی و چگونگی تربیت کودکان را به مردم بیاموزند و آن‌ها را از قمار بازی، شرابخواری، و استعمال دخانیات منع نمایند. جزوهٔ «نصیحت نامه» یکی از مهمترین جزوات مذکور بود. این جزوه سعی داشت فرهنگ و آئین‌های محلی را از اسلام روستایی بزداید و اسلام روستایی را بیش از پیش به اسلام شهری نزدیك کند. در عین حال به دلیل وجود تضاد میان ارزش‌های روستایی و ارزش‌های شهری این بار نیز جنبش اصلاح طلبی از قدرت و نفوذ چندانی برخوردار نگردید و نتوانست تأثیر قابل توجهی بر روستاهای بنگال بگذارد.

گرایش سوم به زمینداران و صاحب منصبان مسلمان تعلق داشت. آن‌ها که دریافته

بودند تحت سلطهٔ بریتانیا نیز می توانند موقعیت و مقام خود را حفظ کنند هیچ مخالفتی با سلطهٔ این کشور از خود نشان ندادند. سیداحمدخان یکی از این افراد بود. او ـ که عضو یکی از خانواده‌های صاحب منصب مغولان کبیر بود ـ در سراسر دورهٔ زندگی خود به عنوان مأمور اداری در خدمت دولت بریتانیا قرار داشت. وی با توجه به واقعیات حاکم بر هند پذیرش سلطهٔ بریتانیا را بهترین انتخاب می‌دانست و سلطهٔ این کشور بر هند را کاملاً مشروع تلقی می کرد. او معتقد بود مسلمانان، تحت سلطهٔ بریتانیا می توانند زندگی آرامی داشته باشند و شریعت را به طور کامل اجرا کنند. احمدخان همچنین با احساسات پان ـ اسلامی مخالف بود و شرکت مسلمانان در کنگرهٔ ملی هند را که با هدف بیرون راندن بریتانیایی‌ها تشکیل شده بود شدیداً محکوم می کرد.

احمدخان و گروهش تلاش‌های بسیاری را برای مدرنیزه کردن نظام آموزشی هند انجام دادند تا بدینوسیله نسل شایسته‌ای را برای ادارهٔ کشور تربیت کنند. آن‌ها در سال ۱۸۵۶ «انجمن ملی محمدان»[1] و در سال ۱۸۶۳ «جامعهٔ ادبی محمدان»[2] را تأسیس کردند. به دنبال آن «انجمن اسلام»[3] در بمبئی و مدارسی در داکا و چیتاگنگ[4] بنیان نهاده شدند. سیداحمدخان همچنین به حمایت از ترجمهٔ کتب انگلیسی به زبان اردو پرداخت و در سال ۱۸۶۴ «جامعهٔ علمی قاضی‌پور»[5] را بنیاد نهاد. به علاوه وی پس از دیدار از انگلستان (۷۰ ـ ۱۸۶۹) مجلهٔ تذهیب الاخلاق را منتشر کرد تا به وسیلهٔ آن مسلمانان هند را با مدرنیسم آشنا کند. تأسیس «دانشکدهٔ انگلیسی ـ شرقی محمدان» در علیگر اوج تلاش‌های احمدخان برای مدرنیزه کردن نظام آموزشی هند بود. کلیهٔ رهبران سیاسی مسلمانان در قرن بیستم از درون این دانشکده برخاستند.

دانشکدهٔ محمدان (معروف به دانشکدهٔ علیگر) به تعلیم علوم اسلامی و زبان انگلیسی اختصاص داشت. سیداحمدخان در نظر داشت تا از طریق محمدان شکل مدرنی

1. National Mohammadan Association
2. Mohammadan Literary Society
3. Anjuman-i Islam
4. Chittagong
5. Ghazipur Scientific Society

از اسلام را تبلیغ و ترویج کند؛ البته مسئولان این دانشکده به دلیل ترس از واکنش مردم به این خواسته تن ندادند و موضعی محافظه کارانه را در پیش گرفتند. ثمرهٔ اصلی این دانشکده نه تربیت چندعالم و دانشمند بلکه انتقال ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی به دانشجویان و محصلان خود بود. دانشکدهٔ علیگر که به عنوان «ایتون»[۱] هند شناخته می‌شد نسل جدیدی از رهبران سیاسی مسلمان را در خود پرورش داد. این مدرسه سعی می‌کرد قدرت سخنوری محصلان خود را تقویت کند، حس اعتماد به نفس را در آن‌ها افزایش دهد، و ارزش‌هایی مثل پایبندی به تعهدات، جوانمردی، و وظیفه‌شناسی را در بین آن‌ها گسترش دهد تا رهبران شایسته‌ای برای جامعهٔ مسلمانان هند تربیت کند. مدرسهٔ علیگر در نظر داشت صفات خوب اخلاقی و اجتماعی را به محصلان خود منتقل کند. به طور کلی هدف اصلی از احداث این مدرسه تربیت نسل جدیدی بود که دارای ویژگی‌های اخلاقی، سیاسی، و فکری لازم برای مشارکت در حکومت هند باشد.

چنانچه گفتیم سیداحمد همچنین در نظر داشت دین اسلام را مدرنیزه کند تا بدینوسیله آن را با شرایط سیاسی، فرهنگی، و تکنولوژیك دورهٔ مدرن هماهنگ و سازگار نماید. او یکی از حامیان مهم مدرنیزاسیون اسلام در هند به شمار می‌رود. وی برای قبولاندن سلطهٔ بریتانیا بر مسلمانان می‌بایست علوم غربی را با اسلام هماهنگ و سازگار جلوه می‌داد و از این رو روش جدیدی را برای تفسیر قرآن ارائه داد. وی ضمن تأیید این مطلب که قرآن وحی خدا می‌باشد همواره تأکید می‌کرد عباراتی در قرآن وجود دارند که فهم آن‌ها در شرایط کنونی مشکل می‌باشد و لذا باید آن‌ها را به طور سمبولیك، تمثیلی و یا تحلیلی تفسیر نمود تا معانی واقعی آن‌ها را دریابیم. به علاوه در تفسیر قرآن باید جزئیات را کنار گذاشت و اصول کلی را مدنظر قرار دهیم. همچنین باید اضافاتی را که بعدها در قالب سنت‌ها و تفاسیر جدید به اسلام افزوده شده‌اند کنار گذاشت و به اسلام راستین که همان اسلام بیان شده در قرآن است بازگشت. سیداحمد اسلام راستین را اسلام قرآنی می‌دانست و با استناد به آیات قرآن این دین را با علوم جدید هماهنگ و سازگار نشان می‌داد.

---

۱. Eton، دانشکده‌ای است که در شهر ایتون، واقع در نزدیکی لندن، قرار دارد.

وی علاوه بر این که سعی می کرد مسلمانان را به سازگاری اسلام با علوم جدید متقاعد کند از سوی دیگر تلاش می نمود تا اسلام را در نزد اروپاییان نیز به عنوان دینی عقل گرا و قابل احترام معرفی نماید. او و هم عصرانش تلاش‌های بسیاری را انجام دادند تا پدیده‌هایی مثل چند همسری و برده‌داری را که در اسلام مورد قبول قرار گرفته بودند به نحوی قابل قبول برای اروپاییان تشریح و تبیین کنند. به هر حال سیداحمد امیدوار بود تا اسلام را در نزد مسلمانان و غربی‌ها دینی با ارزش و قابل احترام جلوه دهد و بدینوسیله زمینه را برای مشارکت دادن مسلمانان در ادارهٔ هند فراهم کند.

خلاصه این که در جریان اواخر قرن نوزدهم نخبگان قصبه‌های شمال هند تلاش‌هایی را برای متوقف کردن سیر قهقهرایی موقعیت اجتماعی و سیاسی خود انجام دادند و در واکنش به سلطهٔ بریتانیا جهت گیری‌های مذهبی و فرهنگی جدیدی را اتخاذ نمودند. گروهی از این افراد بر اهمیت حفظ هویت اسلامی خود، اصلاح اسلام، و تشکیل جوامع اسلامی بزرگتر و همگن‌تر تأکید می کردند؛ برخی دیگر خواهان طرد فرهنگ اسلامی واتخاذ فرهنگ غربی بودند. البته هر دو گروه فوق سلطهٔ بریتانیا بر هند را گریز ناپذیر و پایدار می دیدند.

از مبارزات نخبگان تا مبارزات توده‌ای

نخبگان مسلمان تدریجاً سیاست وفاداری به بریتانیا و انجام اصلاحات سیاسی در کنار پذیرش سلطهٔ این کشور را کنار گذاشتند. سیاست‌های بریتانیا نسبت به مسلمانان، افزایش فعالیت‌های هندوها، و آغاز جنبش استقلال طلبی ملی هند از جمله عواملی بودند که رهبران سیاسی و مذهبی مسلمانان را به اتخاذ سیاستی ضدبریتانیایی واداشتند.

به‌ویژه سیاست‌های بریتانیا نسبت به نخبگان مسلمان نقش مهمی در تغییر گرایش این افراد و روی آوردن آن‌ها به مبارزه علیه سلطهٔ بریتانیا داشتند. بریتانیایی‌ها معتقد بودند نخبگان مسلمان هند همواره آرزوی احیای امپراتوری مغولان کبیر را در سر می‌پرورانند و لذا با هر وسیلهٔ ممکن باید از قدرت یافتن آن‌ها جلوگیری کرد. از این رو دولت بریتانیا

تعداد مسلمانانی را که در دستگاه حکومتی و شوراها فعالیت می کردند بیش از پیش کاهش داد. بدین ترتیب موقعیت اجرایی مسلمانان به تدریج رو به ضعف نهاد.

تشکیل شوراهای خودگردان شهری و شوراهای شهری در سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۸۹۲ نیز به زیان نخبگان مسلمان بودند. نظام انتخاباتی این شوراها طوری طراحی شده بود که تأمین کنندهٔ منافع هندوها باشد. در نتیجهٔ تشکیل این شوراها بازرگانان و رباخواران هندو از امکان رقابت با نخبگان مسلمان بر سر مناصب حکومتی برخوردار شدند؛ آن‌ها در ایالات متحدهٔ غربی و دواب[1] توانستند صاحب منصبان مسلمان را کنار بزنند و خود مناصب اداری این مناطق را در دست بگیرند. البته مناصب اجرایی در ایالات متحدهٔ شرقی و اوچ[2] همچنان در دست نخبگان مسلمان باقی ماندند.

عامل دیگری که باعث تضعیف موقعیت مسلمانان هند و در نتیجه برانگیختن آن‌ها علیه سلطهٔ بریتانیا گردید افزایش فعالیت‌های هندوها بود. هندوها فعالیت‌های خود را با جنبش «احیاگری مذهبی»[3] آغاز کردند. آن‌ها در سال ۱۸۲۸ گروه «برهما سماج»[4] را در کلکته بنیاد نهادند تا به ترویج خداپرستی در بین هندوها و انجام اصلاحات اجتماعی در جامعهٔ هندوی کشور بپردازند. در سال ۱۸۷۵ نیز گروه «آریا سماج» تشکیل یافت تا هندوئیسم را مدرنیزه کند و این مکتب را به مکتبی قابل پذیرش برای تجار، صاحب منصبان، و روشنفکران تحصیل کردهٔ هندو تبدیل کند (تلاش‌های آریا سماج برای مدرنیزه کردن هندوئیسم با مخالفت شدید توده‌های هندو مواجه شد). در سال ۱۸۸۲ نیز انجمن‌هایی برای حمایت از گاوها پدید آمدند و تلاش‌های بسیاری را در جهت حمایت از این حیوانات انجام دادند.

در این میان، آن چه که مورد توجه مسلمانان تحصیل کرده قرار داشت ممانعت از قرار گرفتن زبان هندو به عنوان زبان رسمی هند بود. هندوها درصدد بودند تا زبان اردو را از

1. Doab
2. Oudh
3. Religious revivalism
4. Brahmo Samag

صحنهٔ امور حکومتی کنار بزنند و الفبای دیواناگری[1] را به عنوان الفبای رسمی دادگاه‌ها و دستگاه حکومتی هند قرار دهند. استدلال آن‌ها این بود که با قرار گرفتن الفبای دیواناگری به عنوان الفبای رسمی هند هندوهایی که زبان فارسی نمی‌دانند از شانس برابری برای کسب مناصب حکومتی برخوردار می‌شوند. در پاسخ به این خواسته زبان فارسی از برنامهٔ تحصیلی دانشگاه الله‌آباد حذف شد و در سال ۱۹۰۰ استفاده از الفبای دیواناگری در دستگاه‌های اداری ایالات مرزی شمال غربی و اوج رسمیت یافت.

تشکیل کنگرهٔ ملی هند در سال ۱۸۸۵ نشانی از تغییر توازن قوا (بین مسلمانان و هندوها) بود. اگرچه درهای کنگره به روی مسلمانان باز بود اما بنیان‌گذاران آن صرفاً حقوقدانان، متخصصان، و روشنفکران طبقهٔ متوسط برهمن بودند. کنگرهٔ ملی هند پس از تشکیل سیاست‌های بریتانیا در قبال هندوها را به باد انتقاد گرفت، خواستار افزایش مشارکت هندوها در ادارهٔ شهرها و افزایش نقش سیاسی آن‌ها شد، و به مخالفت با سیاست‌های اقتصادی بریتانیا در هند پرداخت. کنگره همچنین پس از مدتی علم استقلال‌طلبی را در هند بلند کرد و سیاست نخبگان مسلمان مبنی بر وفاداری نسبت به بریتانیا را محکوم کرد. به جرأت می‌توان گفت تشکیل کنگرهٔ ملی هند و فعالیت‌های آن نقش مهمی در تغییر جهت نخبگان مسلمان به سمت مبارزه با بریتانیا داشته است. با این حال آن‌چه که مسلم است هیچ رویدادی بیشتر از «واقعهٔ تقسیم بنگال» در این امر (تغییر جهت نخبگان مسلمان) مؤثر نبوده است. دولت بریتانیا در سال ۱۹۰۵ عمدتاً به دلایل اداری اقدام به تقسیم بنگال کرد و از درون این ایالت، ایالت جدیدی را که اکثر جمعیت آن مسلمان بودند پدید آورد. این عمل با مخالفت شدید هندوها مواجه شد و لذا بریتانیایی‌ها در سال ۱۹۱۱ مجبور شدند وضعیت را به حالت قبل از سال ۱۹۰۵ برگردانند. مسلمانان با مشاهدهٔ تسلیم شدن بریتانیا در برابر خواستهٔ هندوها سیاست همکاری با بریتانیا را بدون فایده دیدند و به این باور رسیدند مقامات بریتانیا اساساً با مسلمانان دشمنی دارند.

برخی از نخبگان مسلمان در برابر تضعیف موقعیت خود و سیاست‌های ضداسلامی

---

1. Devanagari

بریتانیا واکنش تندی نشان ندادند و سیاست همکاری با بریتانیایی‌ها را تداوم بخشیدند. سیداحمدخان از این جمله بود. سیداحمدخان همچون گذشته سیاست همکاری خود با بریتانیا را ادامه داد و سعی کرد تا از طریق نهادهای آموزشی منافع مسلمانان را تأمین کند. اما نسل جوانی از مقامات، حقوقدانان، و روزنامه‌نگاران مسلمان به ویژه آن‌هایی که موفق به استخدام در دستگاه حکومتی نشده بودند از اتخاذ این سیاست انفعالی خودداری کردند. بنابراین در حالی که زمینداران و صاحب منصبان کهنه کار سیاست سازش را در پیش گرفتند مسلمانان جوان به فعالیت‌های آشکارتر سیاسی دست زدند. آن‌ها در سال ۱۹۰۰ انجمن دفاع از زبان اردو را تشکیل دادند. بعلاوه در سال ۱۹۰۶ نماینده‌ای از رهبران مسلمان علیگر نزد والی بریتانیا رفت و خواستار برگزاری انتخابات مجزایی برای مسلمانان شد. از این رو در سال ۱۹۰۹ دولت بریتانیا «قانون شوراهای هند»[1] را ارائه کرد که در نتیجهٔ آن مسلمانان و هندوها تا حدودی از انتخابات مجزایی برخوردار شدند. دولت بریتانیا با ارائهٔ این قانون از یك سو مسلمانان را راضی و خشنود کرد و از سوی دیگر باعث تشدید جدایی و تضاد موجود بین مسلمانان و هندوها گردید و بدین ترتیب امکان برقراری اتحاد بین آن‌ها را کاهش داد.

تشکیل «اتحادیهٔ مسلمانان سراسر هند»[2] در سال ۱۹۰۶ و آغاز روزنامه‌نگاری سیاسی از جمله مهمترین نشانه‌های آغاز مجدد مبارزات مسلمانان در هند بودند. در سال ۱۹۰۸ فردی به نام ابوالکلام آزاد (۱۹۵۸-۱۸۸۸) اقدام به انتشار نشریه‌ای با نام «الهلال» در هند نمود. الهلال همهٔ مسلمانان جهان را در قالب یك جامعهٔ واحد قرار می‌داد و خلیفهٔ عثمانی را به‌عنوان رهبر این جامعه معرفی می‌نمود. این نشریه همچنین مسلمانان هند را به تلاش جهت برقراری تسلط خود بر هند تشویق می‌کرد و خواستار تشکیل یك گروه فعال سیاسی در هند برای حمایت از خلافت عثمانیان بود. محمدعلی یکی دیگر از روزنامه‌نگاران مبارز مسلمان بود که تعالیم مشابهی را در روزنامهٔ خود با نام «رفیق» تبلیغ می‌نمود.

1. Indian Councils Act
2. All-India Muslim League

به دنبال آغاز مبارزات نخبگان سیاسی مسلمان، علمای اصلاح طلب به ویژه علمای دئو باند و محله فرنگی نیز قدم به عرصهٔ فعالیت سیاسی گذاشتند. محله فرنگی در اصل نام یکی از خانواده‌های مهم علما می باشد که در اواخر قرن هفدهم در منطقهٔ لوکنو سکونت گزید (لوکنو یکی از مراکز مهم آموزشی در هند بود). اسلام این خانواده ترکیبی از شریعت و عرفان بود. محله فرنگی‌ها مراقد صوفیان بزرگ را تکریم و تقدیس می کردند و سالروز تولد پیامبر و مردان مقدس را جشن می گرفتند. در عین حال آن‌ها همواره تأکید می کردند که مردان مقدس را نمی‌پرستند بلکه با هدف نزدیك شدن به خدا به زیارت مراقد آن‌ها می‌روند. این خانواده معتقد بود اسلام پیامبر نیز ترکیبی از صوفیگری و شریعت بوده است.

فرنگی‌ها در قرن هفدهم با مغولان کبیر ارتباط نزدیکی داشتند و هدایای این امپراتوری را با جان و دل می‌پذیرفتند. اما در قرن نوزدهم آن‌ها هیچ ارتباطی با پادشاهان شیعی لوکنو و اربابان بریتانیایی‌شان برقرار نکردند. در بیشتر سال‌های این قرن فرنگی‌ها تنها به فعالیت‌های غیرسیاسی اشتغال داشتند و از دخالت در امور سیاسی خودداری می کردند. در عین حال آن‌ها از سلطهٔ کفار بر مسلمانان جهان خشمگین بودند. این خشم در اواخر قرن نوزدهم تجلی پیدا کرد و از این زمان به بعد خانوادهٔ فرنگی قدم به عرصهٔ سیاست گذاشت. خانوادهٔ مذکور تلاش‌های بسیاری را در حمایت از مبارزات مسلمانان دیگر نقاط جهان علیه اروپاییان انجام داد. این خانواده همچنین در تشکیل «جنبش خلافت» و «جمعیت العلمای هند» نقش مهمی داشت.

به دنبال تحولات سال‌های ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۸، از جمله وقوع جنگ بین روسیه و عثمانی و تشکیل کنگرهٔ برلین، مسلمانان هند به اتخاذ سیاست حمایت از عثمانیان روی آوردند. در این زمان سیدجمال‌الدین نظریهٔ اتحاد دنیای اسلام را مطرح کرد و اتحاد را تنها راه ممکن برای خروج مسلمانان از زیر سلطهٔ اروپاییان معرفی کرد. در سال ۱۸۸۸ نیز مدیر مدرسهٔ دئو باند با صدور فتوایی خواستار اتحاد مسلمانان با حزب کنگره شد. این فتوا با استقبال علما رو به رو گردید زیرا آن‌ها سلطهٔ بیگانه را خطر بزرگتری برای اسلام می‌دیدند. انعقاد پیمان ۱۹۰۷ بین انگلستان و روسیه، تهاجم ایتالیا به تریپولیتانیا، برقراری تحت‌الحمایگی فرانسه بر مراکش، و وقوع جنگ‌های بالکان در سال ۱۹۱۲ نیز باعث

تشدید بیش از پیش احساسات ضداستعماری و ضدبریتانیایی مسلمانان هند در قبل از جنگ جهانی اول شدند.

به تدریج رهبران مذهبی مسلمانان هند با هندیان مسلمانی که در غرب تحصیل کرده بودند متحد گردیدند و فعالیت‌های مشترك خود علیه سلطهٔ بریتانیا را آغاز کردند. در سال ۱۹۰۹ محمود الحسن، مدیر دئو باند، با هدف برقراری اتحاد بین ایران، ترکیه و افغانستان (جهت بیرون راندن بریتانیا از هند) جامعهٔ الانصار را بوجود آورد. در سال ۱۳-۱۹۱۲ مولانا عبدالباری (رئیس محله فرنگی) و شوکت علی، برادر محمدعلی، «انجمن خدام کعبه» را تشکیل دادند تا علیه سلطهٔ بریتانیا به فعالیت بپردازد. در جریان جنگ جهانی اول محمود الحسن به مکه سفر کرد و در آن‌جا با رهبران عثمانی تماس برقرار کرد. او پس از بازگشت، به پیشبرد آرمان خلافت در هند پرداخت. مولانا عبیدالله سندی نیز در این زمان به ایالات مرزی شمال غربی و افغانستان سفر کرد تا به جمع‌آوری سلاح بپردازد، قبایل این مناطق را علیه بریتانیا بشوراند، و حکومت در تبعید هند را در این مناطق تشکیل دهد. به طور کلی در جریان جنگ جهانی اول فعالیت‌های مسلمانان هند علیهٔ سلطهٔ بریتانیا به شدت افزایش یافت.

در جریان سال‌های جنگ نخبگان مسلمان تلاش‌های خود را برای جلب حمایت توده‌ها و برقراری اتحاد بین آن‌ها آغاز کردند. آنان دریافته بودند خود به تنهایی نمی‌توانند در مقابل بریتانیا مبارزه کنند و برای بیرون راندن بریتانیایی‌ها نیاز به حمایت توده‌ها دارند.

با این حال مشکلات بسیاری بر سر راه ظهور یك جنبش توده‌ای اسلامی در هند وجود داشتند. نخبگان مسلمان هند علی‌رغم این که دارای تشابه فرهنگی بودند در گروه‌های خانوادگی و منطقه‌ای متعددی قرار می‌گرفتند و دارای اختلاف نظرهای عمیقی بودند. آن‌ها به هیچ وجه نمی‌توانستند به عنوان یك گروه واحد، رهبری سیاسی توده‌های مسلمانان را در دست بگیرند. به علاوه علی‌رغم موفقیت‌های نسبی جنبش اصلاح طلبی در تبلیغ و ترویج شکلی اصلاح شده از اسلام، هنوز هویت اسلامی واحد و مشترکی در بین مسلمانان هند شکل نگرفته بود. روابط خانوادگی، طبقاتی، منطقه‌ای، و کاستی همچنان بر جامعهٔ مسلمانان سایه افکنده بود. با تمام این احوال نخبگان مسلمان که شاهد جنبش‌های

سراسری هندوها بودند درصدد برآمدند توده‌های مسلمان را در قالب یك گروه واحد سیاسی سازمان دهند و آن‌ها را به صحنه بکشاند.

در نتیجهٔ اتخاذ این سیاست شورش‌ها و تظاهرات‌های محلی متعددی توسط مسلمانان پدید آمدند. شورش‌های کانپور که در سال ۱۹۱۳ به وقوع پیوستند از این جمله می‌باشند. در این سال بریتانیایی‌ها تصمیم گرفتند خیابانی را در نزدیکی مسجد کانپور احداث کنند. مسلمانان به دلیل احتمال خراب شدن مسجد با این عمل مخالفت ورزیدند و دست به شورش زدند. این واقعه به بیداری بیش از پیش مسلمانان منجر گردید.

بعد از شورش‌های کانپور (۱۹۱۳)، در سال ۱۹۱۸ مسلمانان کلکته، در سال ۱۹۲۹ مسلمانان بمبئی، و در سال ۱۹۳۱ مجدداً مسلمانان کانپور دست به شورش زدند. این طغیان‌های متعدد حکایت از شکل گیری یك هویت اسلامی فراگیر در بین مسلمانان شهری هند داشتند. اما با این وجود رهبران مسلمانان شدیداً دچار تفرقه بودند و در گروه‌های مختلفی قرار می گرفتند و لذا نمی توانستند از نیروی توده‌ها به نحو شایسته‌ای استفاده کنند. وجود تفرقه بین این افراد مانع از ظهور یك جنبش سیاسی ـ اسلامی سراسری در هند می‌شد.

جنبش خلافت بیشترین تلاش‌ها را برای بسیج توده‌های مسلمان انجام داد. این جنبش در سال ۱۹۱۹ توسط محمدعلی تشکیل شد و در جهت بازگرداندن امپراتوری عثمانیان به فعالیت پرداخت. علمای محله فرنگی و دئو باند نیز در این سال سازمانی را با نام جمعیت العلمای هند تشکیل دادند تا به مبارزه برای بازگشت نهاد خلافت و تأمین منافع مذهبی مسلمانان بپردازند.

جنبش خلافت برای نیل به اهداف خود با کنگرهٔ ملی متحد شد و در کنار این نهاد به مبارزه جهت برچیدن سلطهٔ بریتانیا و کسب استقلال سیاسی هند پرداخت. کنگره که تحت رهبری گاندی قرار داشت به حمایت از خواستهٔ مسلمانان مبنی بر احیای خلافت اسلامی برخاست و در مقابل، مسلمانان نیز سیاست عدم همکاری با بریتانیا را اتخاذ کردند. بدین ترتیب برای اولین بار نهضت ملی گسترده‌ای با شرکت هندوها و مسلمانان در هند بوجود آمد و به مبارزه برای اخراج بریتانیا از این منطقه پرداخت.

اما این نهضت مشترك به زودی سر کوب شد. پس از آن گروه‌های مختلف مسلمانان دچار تفرقه شدند. برخی از آن‌ها به سیاست سازش با بریتانیا روی آوردند و برخی دیگر تلاش‌های ناموفقی را برای برپایی جهاد علیه سلطهٔ بریتانیا آغاز کردند. به دنبال سرکوب نهضت مذکور همچنین اتحاد مسلمانان با کنگره از هم پاشید و خصومت‌های دیرینهٔ موجود بین مسلمانان و هندوها مجدداً زنده شدند. فروپاشی جنبش خلافت نیز یکی دیگر از وقایعی بود که پس از سرکوب نهضت مشترك هندوها ـ مسلمانان اتفاق افتاد. البته اعلان الغای نهاد خلافت توسط دولت مستقل ترکیه (۱۹۲۴) نیز نقش مهمی در انحلال جنبش خلافت داشت.

جنبش خلافت علی‌رغم این که عمر چندانی نداشت اما توانست آثار بسیاری را از خود برجای بگذارد. در اثر فعالیت‌های این جنبش فرهنگ روزنامه‌خوانی و تشکیل جلسات بحث عمومی در بین مسلمانان هند گسترش پیدا کرد. گروه‌های سازمان یافته‌ای نیز توسط این جنبش پدید آمدند که به حفظ امنیت رهبران مسلمانان، جلوگیری از انجام اعمال خلاف شرع، و حفظ نظم در اماکن عمومی پرداختند. جنبش خلافت همچنین باعث نزدیك شدن رهبران مذهبی و سکولارها به یکدیگر شد. مهمتر از همه این که این جنبش توده‌های مسلمان را به صحنه کشاند و آن‌ها را رودرروی بریتانیا قرار داد.

پس از فروپاشی جنبش خلافت فعالیت‌های گروهی مسلمانان در سه جهت متفاوت جریان یافتند. گروهی از مسلمانان به برپایی شورش‌هایی در حمایت از اسلام و اصول اسلامی پرداختند. سمبول‌ها و نمادهای اسلامی پایه و اساس این شورش‌ها را تشکیل می‌دادند. گروهی دیگر از مسلمانان به احیای جنبش‌های اصلاح طلبی روی آوردند. برخی دیگر نیز به سازماندهی جنبش‌های توده‌ای مذهبی پرداختند و توانستند دو جنبش بزرگ «تبلیغ» و «تنظیم» را پدید بیاورند.

جنبش تبلیغ در سال ۱۹۲۷ توسط مولانا محمد الیاس (یکی از اخلاف معنوی شاه ولی الله که در دئوباند تحصیل کرده بود و عضو شاخهٔ صابری از فرقهٔ چشتیه بود) بنیان نهاده شد. الیاس در ابتدا به امر تدریس اشتغال داشت اما پس از مدتی دست از تدریس برداشت و به فعالیت برای تبلیغ و ترویج اسلام راستین در بین مواتی‌ها (یك جامعهٔ روستایی ساکن در

نزدیکی دهلی) پرداخت. او از دخالت در امور سیاسی کاملاً خودداری می کرد و معتقد بود مسلمانان تنها با اجرای دقیق دستورات اسلامی می توانند شایستگی خود برای ادارهٔ امور دنیویشان را به نمایش بگذارند. الیاس جنبش خود رااز روستاها آغاز کرد و توسط مریدان کشاورز خود توانست آن را به سراسر شمال هند گسترش دهد. جنبش تنظیم نیز همزمان با جنبش تبلیغ در شمال هند پدید آمد و مورد توجه مردم این منطقه قرار گرفت. جنبش تنظیم خواستار توجه بیشتر مسلمانان به اجرای دستورات اسلام بود. این جنبش همچنین معتقد بود اسلام و مسلمانان در هند تحت ظلم و ستم قرار گرفته‌اند و لذا باید به دفاع از آن‌ها برخاست. جنبش مذکور نیز همانند جنبش تبلیغ تنها بر امور مذهبی متمرکز بود و از حقوق سیاسی مسلمانان سخنی نمی‌راند. این جنبش فاقد هرگونه سازماندهی سیاسی بود.

جنبش پاکستان

اما جنبش اسلامی دیگری در راه بود که برخلاف دو جنبش تبلیغ و تنظیم جهت گیری سیاسی داشت و آرمان برقراری اتحاد سیاسی بین مسلمانان را در سر می‌پروراند. در همان زمانی که دو جنبش تبلیغ و تنظیم مشغول فعالیت‌های تبلیغی و تعلیمی بودند مسلمانان سکولار نیز در جهت برقراری همبستگی بین مسلمانان هند و ایجاد یك هویت ملی واحد برای آن‌ها فعالیت می کردند. اندکی پس از سقوط جنبش خلافت مجدداً فعالیت‌های جدایی طلبانهٔ مسلمانان از سر گرفته شد. در سال ۱۹۲۴ حزب مسلم لیگ خواستار رعایت حقوق مذهبی و مدنی مسلمانان و خودمختاری آن‌ها در ایالات بنگال، پنجاب، و ایالات مرزی شمال غربی شد. در مقابل، نهرو اعلان کرد که خواهان هندی یکپارچه و یکدست می‌باشد؛ هیچ یك از ایالت‌های این کشور نباید خودمختار باشند و مسلمانان در هیچ کدام از آن‌ها نباید اکثریت را تشکیل دهند. در عین حال وی تصریح کرد مسلمانان باید به نسبت جمعیت خود در قدرت سهیم باشند. سخنان نهرو باعث تشدید نگرانی‌های مسلمانان از تسلط یافتن هندوها بر آن‌ها گردید. لذا در سال ۱۹۲۹ محمدعلی جناح مجدداً تقاضای مسلمانان برای برقراری نظام فدرالی در هند، تشکیل حوزه‌های

انتخاباتی مجزا، و رعایت حقوق مذهبی و مدنی مسلمانان را مطرح کرد. در اوایل دههٔ ۱۹۳۰ کنفرانس‌هایی با شرکت مسلمانان و هندوها تشکیل یافتند تا این اختلافات را حل کنند اما به هیچ موفقیتی نائل نشدند. پیشنهادهای بریتانیا در جهت حل این اختلاف‌ها نیز با مخالفت هر دو طرف مواجه شدند. برخی از این پیشنهادها عبارت بودند از: «گزارش سیمون» که از تشکیل نظام فدرالی در هند حمایت می کرد (۱۹۳۰)؛ «نامهٔ سفید» که از تشکیل حوزه‌های مجزای انتخاباتی سخن می گفت اما در عین حال با اکثریت داشتن مسلمانان در پارلمان‌های بنگال و پنجاب موافق بود (۱۹۳۲)؛ و «قانون حکومت هند» که از تضمین حقوق اقلیت‌ها توسط بریتانیا سخن می گفت اما بیشتر در جهت منافع اکثریت هندو قرار داشت (۱۹۳۵). پذیرش پیشنهادهای مذکور به معنای پذیرش سلطهٔ بریتانیا بر هند بود و لذا هیچ یك از طرفین به آن‌ها توجهی نشان ندادند. در واقع نه هندوها و نه مسلمانان با تداوم حضور بریتانیا در کشورشان موافق نبودند.

مسلمانان پس از انتخابات ۱۹۳۷ تقاضا برای تشکیل حوزه‌های مجزای انتخاباتی را کنار گذاشتند و خواستار یك کشور جداگانه شدند. در این انتخابات حزب مسلم لیگ، شکست خورد و حزب کنگره که پیروز میدان بود از سهیم کردن این حزب در قدرت خودداری نمود. به علاوه حزب کنگره سعی کرد با توده‌های مسلمانان ارتباط مستقیم برقرار نماید و نقش واسطه‌ای سیاستمداران مسلم لیگ را در این زمینه حذف کند. نهرو و گاندی اعتقاد داشتند روابط طبقاتی در هند قوی تر از روابط مذهبی می‌باشد. با این حال مسلمانان نه تنها به هندوها نپیوستند بلکه به دلیل ترس از قرار گرفتن تحت سلطهٔ آن‌ها بیش از پیش از مسلم لیگ حمایت نمودند. در سال ۱۹۳۸ محمدعلی جناح با هدف احیای قدرت مسلم لیگ نظریهٔ «دو ملت» را مطرح کرد و برای اولین بار رسماً خواستار تشکیل یك کشور اسلامی مجزا شد. به دنبال آن در سال ۱۹۴۰ حزب مسلم لیگ طی صدور قطع‌نامه‌ای اعلان کرد خواستار تشکیل کشوری اسلامی با نام پاکستان می‌باشد.

ایده تشکیل کشور پاکستان به سخنرانی محمداقبال در سال ۱۹۳۰ برمی گردد. محمد اقبال در این سال خواستار ادغام ایالات پنجاب، سند، بلوچستان، و ایالت مرزی شمال غربی در قالب یاك کشور واحد شد. محمد اقبال (۱۹۳۸ ـ ۱۸۷۶) یکی از سخنگویان مهم

مسلمانان هند در قرن بیستم بود. وی به دلیل ارائهٔ تعریفی جدید و جهان شمول از اسلام، تأکید بر لزوم تفسیر مجدد اصول اسلامی با توجه به شرایط روز، و سرودن اشعار اخلاقی و مذهبی پرشور به عنوان رهبر معنوی مدرنیسم در هند شناخته می‌شد. او در سخنرانی مشهور خود تشکیل کشور یکپارچهٔ هند را شدیداً رد کرد و از تشکیل کشوری اسلامی به عنوان عضوی از جامعهٔ جهانی کشورهای اسلامی حمایت نمود. این خواستهٔ اقبال نشأت گرفته از ایدهٔ جنبش خلافت ـ همهٔ جوامع اسلامی اعضای یك جامعهٔ جهانی اسلامی می‌باشند ـ بود. اقبال اعتقاد داشت جنبش خلافت موفقیت‌های خود را مدیون ارائه یك قالب جهانی برای جوامع اسلامی بوده است. او شکست‌های این جنبش را نیز ناشی از عدم اعتقاد آن به لزوم تشکیل یك یا چند کشور اسلامی مستقل در شبه قاره می‌دانست.

چوذری رحمت علی و دوستان دانشجوی وی در دانشگاه کمبیریج نیز از تشکیل یك کشور مستقل اسلامی به نام پاکستان حمایت می‌نمودند. آن‌ها معتقد بودند این کشور باید از مناطقی که اکثریت جمعیت آن‌ها مسلمان هستند، مناطقی که تحت حکومت شاهزاده‌های مسلمان قرار دارند، و مناطقی که برای مسلمانان تقدس دارند تشکیل یابد. آن‌چه که مسلم است منادیان تشکیل کشور اسلامی پاکستان حقیقتاً در پی تشکیل یك کشور اسلامی نبودند. آنان سکولارهایی بودند که با هدف متحد کردن توده‌های مسلمان هند و جلب حمایت آن‌ها واژهٔ «اسلامی» را در کنار پاکستان قرار دادند و از کشور اسلامی پاکستان سخن راندند.

در عین حال افکار عمومی مسلمانان هنوز آمادهٔ چنین تحولی (تشکیل کشور پاکستان) نبود. البته در «ولایات متحده»[1] یك گروه نسبتاً منسجم از نخبگان مسلمان شکل گرفته بود و نوعی حس همبستگی در بین مردم عادی پدید آمده بود. رهبران مسلم لیگ توانسته بودند نظم سنتی این ولایات را درهم بریزند و هویت سیاسی جدیدی را بر پایهٔ اسلام در این مناطق پدید بیاورند. ولی در مناطق دیگر تلاش‌های نخبگان مسلمان برای بوجود آوردن یك هویت سیاسی جدید با موفقیت چندانی همراه نشده بود. مردمان روستایی

---

1. United Provinces

پنجاب هنوز پراکنده و جدا از هم بودند. در بنگال نیز هیچ نوع هویت سیاسی جدیدی شکل نگرفته بود و مردم این منطقه هیچگاه از تشکیل یك حکومت مستقل اسلامی سخن نمی گفتند.

در جریان سال‌های ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۵ نخبگان استقلال طلب تلاش‌های بسیاری را برای متحد کردن مسلمانان با یکدیگر و جلب حمایت آن‌ها از آرمان خود انجام دادند. آن‌ها در نتیجهٔ این تلاش‌ها به سرعت از حمایت طبقات متوسط مسلمان ـ تجار، زمینداران، مقامات دولتی، متخصصان، و دانشجویان ـ برخوردار شدند. علما نیز به دلیل ترس از سلطهٔ هندوها و تمایل شدید نسبت به تشکیل یك حکومت «اسلامی» از نخبگان مسلم لیگ حمایت نمودند. مهمتر این که سجاده نشین‌های[1] ایالات آترپرادش و پنجاب نیز به حمایت از آرمان مسلم لیگ برخاستند. البته سجاده‌نشین‌ها نه تنها زمین‌های خود را در دورهٔ سلطهٔ بریتانیا بر هند از دست نداده بودند بلکه زمین‌های دیگری نیز در این دوره به آن‌ها واگذار شده بود. به علاوه این افراد از رقابت‌های اقتصادی هندوها نیز مصون نگه داشته شده بودند. با این حال تا سال ۱۹۴۵ مسلم لیگ توانست حمایت این افراد و دیگر رهبران مذهبی را نیز جلب کند و آن‌ها را به ضرورت تشکیل یك حکومت اسلامی برای دفاع از اصول اسلامی متقاعد نماید. رهبران مذهبی و توده‌های مسلمانان امیدوار بودند با تشکیل یك کشور مستقل اسلامی امکان اجرای کامل ابعاد اجتماعی و فردی اسلام فراهم شود. به همین دلیل بود که در انتخابات سال ۱۹۴۵ حزب مسلم لیگ از پیروزی چشمگیری برخوردار شد و به منادی بلامنازع منافع سیاسی مسلمانان هند تبدیل شد.

در سراسر سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۴۷ علمای «جمعیت العلمای هند» به مخالفت خود با مسلم لیگ ادامه دادند و برخلاف این حزب از هندی متحد و یکپارچه حمایت نمودند. جمعیت العلمای هند در سال ۱۹۱۹ توسط برخی از حامیان برجستهٔ جنبش خلافت بنیان نهاده شد. اهداف این افراد از تشکیل جمعیت العلما عبارت بودند از: ارشاد مسلمانان، دفاع از اصول شریعت، حمایت از اماکن مقدسهٔ حجاز، و کمك به آزادی

---

۱. سجاده‌نشین‌ها دارای روابط نزدیکی با زمینداران بودند و از منافع مشترکی با آن‌ها برخوردار بودند.

مسلمانان از سلطهٔ استعمارگران، رهبران این جمعیت خواستار تشکیل دادگاه‌های شریعت و آزادی مسلمانان در اجرای دستورات فقه اسلامی بودند.

جمعیت العلماء در سراسر دورهٔ حیات خود از هندی مستقل و یکپارچه حمایت می‌نمود. این جمعیت با سلطهٔ بریتانیایی‌ها بر هند مخالف بود و مسلمانان را به جهاد علیه آن‌ها تشویق می‌کرد. جمعیت العلماء همچنین نسبت به برقراری اتحاد با کنگره جهت بیرون راندن بیگانگان و تشکیل یك کشور ملی مستقل تمایل نشان می‌داد. نظریه پردازان جمعیت العلماء معتقد بودند مسلمانان هند در آن واحد هم می‌توانند مسلمان باشند و هم عضوی از ملت واحد هند به حساب آیند. آن‌ها بر این باور بودند که تشکیل کشور مستقل و یکپارچهٔ هند بهترین راه برای تأمین منافع مذهبی و گروهی مسلمانان می‌باشد. از این رو علمای هند در سال ۱۹۳۱ با ارائه بیانیه‌ای خواستار برقراری نظام فدرالی در هند، خودمختاری ایالات این منطقه، و آزادی گروه‌های مذهبی در چارچوب یك قانون اساسی واحد شدند. برخی از این افراد تأکید می‌کردند که جامعهٔ مسلمانان هند باید تحت رهبری یك عالم فقهی قرار گیرد. چنین شخصی که «امیر هند» نامیده می‌شود وظیفهٔ اجرای شریعت را برعهده دارد. او توسط یك شورای مشورتی از علما انتخاب می‌شود و می‌بایست به نصایح این شورا اهمیت بدهد. امیر در واقع رهبر حکومتی اسلامی است که در درون هند یکپارچه قرار دارد.

جمعیت العلماء با برنامه‌های مسلم لیگ شدیداً مخالف بود. علما تلاش نخبگان مسلم لیگ برای تشکیل کشور پاکستان را در راستای توطئهٔ بریتانیا جهت ایجاد تفرقه بین مردم هند و ممانعت از استقلال این کشور می‌دانستند. آن‌ها همچنین از روحیهٔ سکولاری حاکم بر رهبران مسلم لیگ شدیداً نگران بودند. این افراد از آن بیم داشتند که حکومت اسلامی پاکستان خود را در برابر علما پاسخگو نداند و اصول اسلامی را زیرپا بگذارد. آن‌ها همچنین می‌ترسیدند تقسیم شبه قاره به چند کشور مستقل اسلامی و غیراسلامی برای آن دسته از مسلمانانی که تحت حاکمیت غیرمسلمانان قرار می‌گیرند زیانبار باشد. این افراد معتقد بودند مسلمانان هند اگر یکپارچه و در قالب یك جامعهٔ واحد باقی بمانند به راحتی می‌توانند منافع خود را تأمین کنند و حتی دولت حاکم بر هند را به اتخاذ سیاست‌هایی در

جهت منافع دیگر مسلمانان جهان وادارند. خلاصه این که جمعیت العلماء از تشکیل کشور یکپارچهٔ هند و عدم تقسیم جامعهٔ مسلمانان هند حمایت می کرد.

جمعیت العلماء و مسلم لیگ اگرچه دو موضع متفاوت را مطرح می کردند اما در بسیاری جهات با یکدیگر هم عقیده بودند. هر دو تشکل فوق، به ضرورت تشکیل یك جامعهٔ دینی مجزا از مسلمانان هند ـ چه در شکل و قالب سنتی آن و چه در قالبی سیاسی ـ معتقد بودند. آن‌ها در خصوص لزوم تشکیل حوزه‌های مجزای انتخاباتی، فدرالیزه کردن حکومت، برخورداری ایالات از خودمختاری، و تأمین حقوق دینی مسلمانان با یکدیگر اتفاق نظر داشتند. تنها نقطهٔ اختلاف موجود بین این دو گروه مسألهٔ تشکیل یك کشور ملی اسلامی بود. برای مسلم لیگ آن چه که بیش از هر چیز دیگر اهمیت داشت تأمین امنیت سیاسی مسلمانان هند بود. امور و مسائل مذهبی در درجهٔ دوم اهمیت برای نخبگان مسلم لیگ قرار داشتند. تعریف مسلم لیگ از «ملت مسلمان» پاکستان تنها بر پایهٔ مفاهیم و گزاره‌های سیاسی قرار داشت. در مقابل، جمعیت العلماء دارای عقاید مذهبی افراطی بود و بیشتر متوجه مسائل و امور مذهبی بود تا امور سیاسی. جمعیت العلماء نهایتاً مجبور شد ایدهٔ سنتی خود مبنی بر تشکیل یك حکومت اسلامی در درون کشور یکپارچهٔ هند را کنار بگذارد و با کفار هندو همکاری نماید.

به دنبال ظهور و گسترش ملی گرایی اسلامی در هند از نفوذ افکار و عقاید سنتگرایانهٔ جمعیت العلماء در بین مسلمانان این منطقه کاسته شد و همهٔ نظرات به سمت مسلم لیگ جلب گردید. ملی گرایی اسلامی هند بر پایهٔ حس همبستگی عمیقی قرار داشت که به طور نهفته در بین مسلمانان این منطقه موجود بود. سیاست‌های تفرقه برانگیز بریتانیا، ظهور جنبش‌های مذهبی اسلامی و غیر اسلامی در هند، وافزایش علایق مذهبی در بین مسلمانان این منطقه از جمله عواملی بودند که باعث قطع رابطهٔ مسلمانان هندی با جامعهٔ بزرگ این منطقه و تمایل آن‌ها به تشکیل یك کشور ملی مستقل شدند. در طی دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تلاش‌های بسیاری برای تشکیل یك جبههٔ سیاسی متحد، متشکل از مسلمانان و هندوها انجام گرفتند اما همهٔ این تلاش‌ها با شکست مواجه شدند. مسلمانان از آن بیم داشتند مورد سوء استفادهٔ هندوها قرار گیرند و تحت سلطهٔ آن‌ها در آیند. رهبران هندو نیز

از آن بیم داشتند مسلمانان به فرصتی دست یابند و کنترل هند را در دست بگیرند. در این شرایط بود که مسلمانان ایدهٔ هندیکپارچه را رها کردند و خواستار تشکیل یك کشور سرزمینی مستقل برای خود شدند.

بعد از انتخابات سال ۱۹۴۵ هیچ چیزی نمی‌توانست جنبش مسلمانان برای تشکیل یك کشور مستقل ملی را از حرکت باز ایستاند. در سال ۱۹۴۶ کنگره و مسلم لیگ با طرح بریتانیا برای برقراری نظامی فدرالی در هند مخالفت کردند. سپس در سال ۱۹۴۷ حزب کنگره به خواستهٔ مسلم لیگ تن در داد و با تقسیم هند اعلان موافقت کرد. بدین ترتیب در ۱۴ اگوست ۱۹۴۷ کشور پاکستان و در ۱۵ اگوست کشور هند پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. این دو کشور از بطن یکی از بزرگترین جنگ‌های داخلی و فرقه‌ای دورهٔ مدرنیسم سر بر آوردند. در طی این جنگ میلیون‌ها نفر مجبور به ترك خانه‌های خود شدند (هندوها از پاکستان فرار کردند و مسلمانان از مناطق هندونشین به سمت پاکستان مهاجرت کردند) و صدها هزار نفر جان باختند. این دو کشور سپس بر سر مسألهٔ کشمیر با یکدیگر وارد جنگ شدند. دولت هند با این استدلال که حاکم کشمیر فردی هندو می‌باشد کشمیر را جزء خاك خود می‌دانست. پاکستان نیز با استناد به این که اکثریت جمعیت کشمیر مسلمان می‌باشند آن را جزء قلمرو خود محسوب می‌کرد. به هرحال فرآیند تقسیم شبه‌قاره و تشکیل دولت‌های ملی در آن همانند فرآیند ظهور دولت‌های ملی در بالکان و خاورمیانه بود. در هریك از این مناطق تشکیل دولت‌های ملی حاصل اقبال مردم به سوی ملی‌گرایی بود. همچنین با ظهور دولت‌های ملی در هر یك از این مناطق تمدنی که بین گروه‌های مختلف مذهبی مشترك بود برای همیشه از بین رفت.

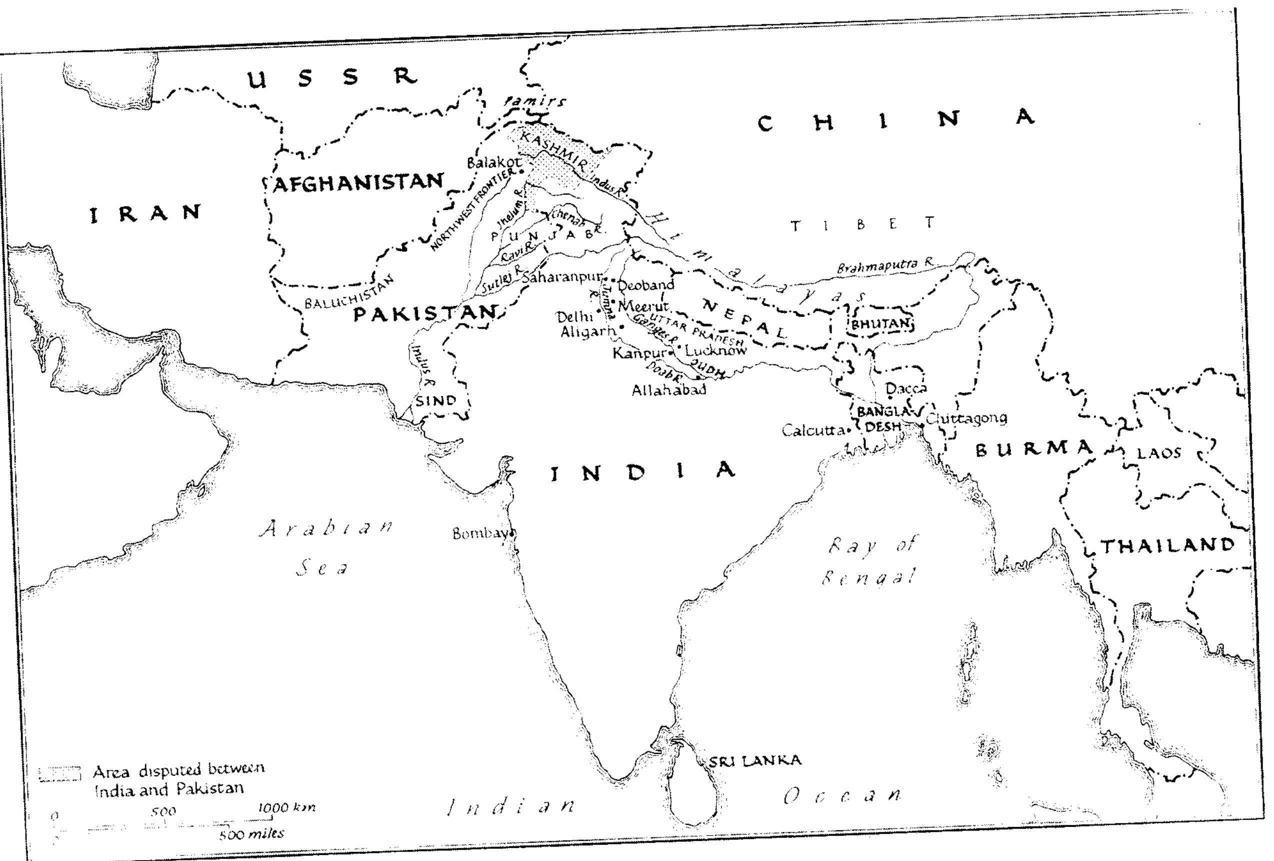
پاکستان، بنگلادش، و مسلمانان هند

کشور پاکستان بر پایهٔ این ایده که مسلمانان هند، خود ملتی را تشکیل می‌دهند و لذا باید دارای سرزمین مجزایی باشند پا به عرصهٔ وجود گذاشت. این کشور در ابتدا به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌شد (مناطق بین این دو بخش جزء قلمرو کشور ملی هند بودند) و به طور کلی شامل ایالات سند، بلوچستان، ایالت مرزی شمال غربی، و قسمت‌هایی از

پنجاب و بنگال می گردید. جمعیت کل این کشور در زمان استقلال بالغ بر هشتاد میلیون نفر می‌شد. جمعیت بخش غربی به تفکیك، شامل پنجاه درصد پنجابی، بیست درصد سندی، سیزده درصد پشتون، و سه الی چهار درصد بلوچ می گردید. بنگال در واقع ملتی درون ملت بود. بخش غربی پاکستان فاقد زیربنای صنعتی بود؛ بخش شرقی نیز به دلیل جدا شدن بندر مهم کلکته از آن دچار زیان‌های زیادی گردید. کلکته که یکی از مراکز مهم تولید کنف و دیگر محصولات کشاورزی بود جزء قلمرو کشور هند قرار داده شد.

مشکل مهم نخبگان پاکستان ایجاد یك هویت ملی متناسب با مرزهای سیاسی این کشور و تشکیل رژیمی با ثبات و قابل قبول برای همهٔ گروه‌های قومی، زبانی، ایدوئولوژیك و حتی مذهبی این منطقه بود. همانند ترکیه در پاکستان نیز نخبگان سیاسی سکولار، که از نسل نخبگان امپراتوری پیشین بودند قدرت را در دست گرفتند. اما برخلاف ترکیه که نخبگان حاکم آشکارا از افکار ملی گرایانه و سکولاریستی حمایت می کردند نخبگان حاکم پاکستان به دلیل مواجهه با رقابت هندوها و همچنین به دلیل وجود تفاوتهای قومی، قبیله‌ای، و فرقه‌ای بین مسلمانان سعی می کردند آرمان‌های ملی گرایانهٔ خود را در قالبی اسلامی ارائه کنند. این سیاست در جلب حمایت گروه‌های مختلف مسلمانان از رژیم حاکم مؤثر بود اما هیچگاه نتوانست اختلافات قومی، قبیله‌ای و گروهی را بین مسلمانان پاکستانی از بین ببرد. کشور پاکستان در حالی به عنوان یك کشور اسلامی از شبه قاره جدا شد که به هیچ وجه گروه‌های مختلف در درون آن با یکدیگر متحد و یکپارچه نبودند.

همچنین پاکسنان در حالی پا به عرصهٔ وجود گذاشت که نخبگان این کشور حداقل دو تعریف متفاوت را از «حکومت اسلامی» ارائه می‌دادند. نخبگان سیاسی اسلام، را به‌عنوان یك هویت گروهی، سیاسی و ملی که عاری از محتوای مذهبی می‌باشد تلقی می کردند. اما کسر بزرگی از مردم که تحت رهبری علما و دیگر رهبران مذهبی قرار داشتند خواهان تشکیل رژیمی اسلامی بودند؛ رژیمی که قانون اساسی، نهادها، و تصمیم گیری‌های آن بر پایهٔ اصول اسلامی و شریعت قرار داشته باشند. «هیئت تعالیم اسلامی» خواستار تشکیل حکومتی بود که تحت ادارهٔ رهبران با تقوای مسلمان قرار داشته باشد و از نصیحت‌های علما نیز استفاده کند. جماعت اسلامی نیز که توسط ابوالعلاء



نقشهٔ ۳۴. هند، پاکستان، و بنگلادش

مودودی رهبری می‌شد خواستار تشکیل یك حکومت واقعی اسلامی بود؛ حکومتی که نهادها و تشکیلات آن بر پایهٔ اصول اسلامی قرار داشته باشند. مودودی تأکید می کرد کلیهٔ ارزش‌های فردی و اجتماعی در چنین حکومتی باید بر پایهٔ اصول شریعت تعریف شوند. او خواستار بازگشت به قرآن و سنت و استفاده از استدلال‌های عقلی در امور مذهبی بود. جماعت اسلامی همواره از لزوم تشکیل شوراهای مذهبی برای راهنمایی و نصیحت مقامات حکومتی سخن می گفت و بر خارج کردن پست‌های مهم سیاسی از دست غیر مسلمانان تأکید داشت.

در نتیجهٔ وجود اختلاف بر سر نقش اسلام در پاکستان تاکنون چندین بار قانون اساسی این کشور تغییر کرده است. قانون اساسی سال ۱۹۵۶، پاکستان را به عنوان یك کشور اسلامی معرفی کرد و مقرر نمود کلیهٔ قوانینی که از تصویب پارلمان می گذرد توسط نهادی با نام «مؤسسهٔ تحقیقات اسلامی» مورد بررسی قرار گیرند تا مبادا برخلاف شرع باشند. اما در سال ۱۹۵۸ قانون اساسی مذکور باطل اعلان شد و نظام جمهوری در پاکستان برقرار شد. رژیم جدیدی که بدین ترتیب پدید آمد تلاش‌هایی را برای محدود کردن قدرت رهبران مذهبی انجام داد. پس از آن در سال ۱۹۶۳ قانون اساسی سال ۱۹۵۶ کمابیش احیا گردید. سپس در سال ۱۹۷۳ نخست وزیر وقت (بوتو) پاکستان را به عنوان یك جمهوری اسلامی سوسیالیستی معرفی کرد. رژیم سوسیالیستی بوتو نیز توسط ضیاءالحق سرنگون شد و حکومتی اسلامی جایگزین آن گردید. اکنون ادارهٔ پاکستان در دست ضیاءالحق قرار دارد.

علی‌رغم تغییر مکرر شکل حکومت همیشه اداره کشور عملاً در دستان نظامیان، مدیران و زمینداران پنجابی قرار داشته است. در ده سالهٔ اول عمر پاکستان غیر نظامیان ادارهٔ این کشور را در دست داشتند. در این مدت پاکستان سراسر غرق در آشوب و بی‌نظمی بود. مسألهٔ نقش اسلام در حکومت هنوز محل اختلاف بود و کشمکش‌های قومی و منطقه‌ای بین پاکستان غربی و بنگال همچنان جریان داشتند. از این رو در سال ۱۹۵۸ ارتش به رهبری ژنرال ایوب خان دست به کودتا زد و کنترل کشور را در دست گرفت. در دوران حکومت ایوب خان نیز همچون ده سالهٔ اول، ادارهٔ کشور در دست نخبگان پنجابی

قرار داشت. حکومت ایوب خان که شدیداً تمرکزگرا بود از حمایت جدی زمینداران، گروه‌های تاجر پیشه، بوروکرات‌ها، و همچنین رهبران صوفی برخوردار بود. این حکومت اگرچه شدیداً تمرکزگرا بود اما هیچگاه نتوانست اتحاد و یکپارچگی را در سطح کشور برقرار کند. به دنبال شکست ارتش پاکستان از هند در سال ۱۹۶۵ مردم خواستار استقرار مجدد نظام انتخاباتی در کشور شدند و لذا تظاهرات‌ها و شورش‌های متعددی را به راه انداختند. مردم بنگال نیز در این زمان خواستار کسب خودمختاری منطقه‌ای شدند. در نتیجه کشور به آشوب کشیده شد و به همین دلیل در سال ۱۹۶۹ ژنرال یحیی خان جایگزین ژنرال ایوب خان گردید. اما سیاست‌های یحیی خان نیز نه تنها کشور را آرام نکردند بلکه منجر به بروز کشمکش قدرت زیانباری در این کشور شدند. بروز یك جنگ داخلی، بروز جنگ با هند، و مستقل شدن بخش شرقی پاکستان به عنوان کشور بنگلادش (۱۹۷۱) از جمله نتایج و پیامدهای منفی این کشمکش قدرت بودند.

از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۷ پاکستان غربی تحت رهبری ذوالفقار علی بوتو و حزب مردم قرار داشت. ذوالفقار بوتو هنگامی که به قدرت رسید نوعی سوسیالیسم اسلامی را در پیش گرفت و دست به انجام اصلاحات کشاورزی و صنعتی در کشور زد. او همچنین با ارائهٔ قانون اساسی جدیدی نظام «جمهوری اسلامی» را در پاکستان برقرار کرد. در این قانون آمده بود رئیس جمهور و نخست‌وزیر باید مسلمان باشند و کلیهٔ قوانین با اسلام سازگاری و هماهنگی داشته باشند؛ شورایی از علما مطابقت یا عدم مطابقت قوانین را با شرع اسلامی تعیین می کند. بوتو هرچه بیشتر از نظر اقتصادی به کشورهای ثروتمند عربی وابسته می گردید بیشتر در جهت اجرای شریعت در کشور گام برمی‌داشت. او حتی قماربازی و مصرف الکل را نیز ممنوع اعلان کرد. با این وجود وی پس از مدتی با هدف حفظ قدرت خود، در برابر خواسته‌های گروه‌های بوروکرات و زمیندار تسلیم شد. از این رو تظاهرات‌های توده‌ای متعددی علیه رژیم وی پدید آمدند. در نتیجهٔ این تظاهرات‌ها و مداخلهٔ ارتش نهایتاً در ژوئیه ۱۹۷۷ عمر رژیم بوتو پایان یافت.

رژیم کنونی پاکستان که تحت رهبری ژنرال ضیاءالحق قرار دارد سعی می کند تا با حمایت از اسلام و اصول اسلامی از جایگاه مستحکمی در بین مردم برخوردار شود. این

رژیم قوانین کیفری اسلامی را به اجرا گذاشته است و قمار بازی و مصرف الکل را ممنوع اعلان کرده است. بنابراین در حالی که جنبش‌های اصلاح طلب اسلامی در دیگر نقاط جهان تنها به اصلاح امور فردی توجه دارند در پاکستان این جنبش‌ها علاوه بر امور فردی در جهت اصلاح اقتصاد و حکومت نیز تلاش می کنند.

برنامه‌ریزان پاکستانی در دوران ضیاء الحق سعی کرده‌اند تا با تشکیل «نهادهای تقسیم سود» ربا را در سطح کشور ریشه کن کنند. تراست سرمایه گذاری ملی که «اوراق قرضهٔ تقسیم سود» را منتشر می کند، شرکت تأمین مالی خانه سازی که به خانه سازان وام می دهد، و شرکت تأمین مالی فعالیت‌های تجاری از جملهٔ این نهادها می‌باشند. همچنین در بانك‌های ملی حساب‌های جدیدی با نام حساب‌های تقسیم سود و زیان، ابداع شده‌اند تا بدینوسیله رباخواری در سطح جامعه کاهش یابد. در نخستین سال تشکیل این حساب‌ها ۸ الی ۱۵ درصد سود عاید بانك‌های مذکور شدند؛ بنابر این این نظام جدید بانکداری سودآور و موفق از آب در آمده است. البته کمبود سرمایه و رقابت‌های رباخواران دو مشکل عمده‌ای هستند که نظام مذکور با آن مواجه است.

مسألهٔ زنان در حال حاضر یکی از مسائل مطرح و مورد توجه در پاکستان می‌باشد. گروهی بر این باورند زنان باید در خانه بمانند و گروهی دیگر خواستار آزادی زنان و حضور آن‌ها در صحنهٔ اجتماع می‌باشند. اخیراً تغییراتی در قانون خانوادهٔ پاکستان انجام گرفته است و براساس آن زنان از حقوق ویژه‌ای در زمینهٔ طلاق و ارث برخوردار شده‌اند. در «قانون ارائهٔ شاهد» نیز که شهادت دو زن برابر شهادت یك مرد محسوب می‌شود اصلاحاتی انجام گرفته است. در عین حال نخبگان حاکم تداوم رژیم خود را در گرو اسلامی شدن هرچه بیشتر کشور می‌بینند و لذا همواره سعی می کنند در این جهت حرکت کنند. آن‌ها در نظر دارند تا اقوام و گروه‌های مختلف پاکستان را حول محور اسلام با یکدیگر متحد و یکپارچه نمایند. البته اعتقاد ما این است که نمی‌توان کشمکش‌های موجود بین پنجابی‌ها، سندی‌ها، و پشتون‌ها را بر پایهٔ اسلام و ارزش‌های اسلامی برطرف کرد و به جدایی بین شیعه و سنی در این کشور پایان داد.

برخلاف پاکستان که بر پایهٔ گرایش‌های اسلامی شکل گرفته است کشور بنگلادش

بر پایهٔ آرمان‌های ملی گرایانه پا به عرصهٔ وجود گذاشته است. به دنبال مستقل شدن بنگال نخبگان حاکم تلاش‌های گسترده‌ای را برای تقویت بعد قومی - ملی هویت این منطقه آغاز کردند. در قانون اساسی سال ۱۹۷۲ سکولاریسم به عنوان اصل اساسی حکومت شناخته شد و انجام فعالیت‌های سیاسی توسط گروه‌های اسلامی غیرقانونی اعلان گردید. کشور بنگلادش تحت حمایت‌ها و پشتیبانی‌های هند پدید آمد و از این رو بود که زمامداران آن با خواستهٔ پاکستان مبنی بر ایجاد یك هویت اسلامی برای جامعهٔ این منطقه شدیداً مخالفت ورزیدند. البته رژیم نظامی ژنرال ضیاءالرحمان در سال ۱۹۷۷ تا حدودی مسلمانان را در انجام فعالیت‌های اسلامی خود آزاد گذاشت و اسلام را به جای سکولاریسم قرار داد. با این حال در انتخابات ۱۹۷۹ مجدداً حزب ملی گرای بنگلادش پیروز شد و برنامهٔ سکولاری جامعی را برای توسعهٔ کشور در پیش گرفت. لازم به ذکر است که در حال حاضر نشانه‌هایی از احیای اسلام در بنگلادش وجود دارد. به طور کلی هویت بنگالی هم دارای یك بعد ملی - قومی است و هم دارای بعدی اسلامی می‌باشد و با توجه به شرایط سیاسی در هر برهه‌ای از زمان یکی از این دو بعد مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

وضعیت مسلمانانی که به عنوان شهروندان کشور هند باقی ماندند بسیار متفاوت است. آن‌ها تحت رهبری ابوالکلام آزاد و جمعیت العلمای هند از یك هویت ملی مختلط برخوردار شده‌اند. این گروه در آن واحد هم خود را مسلمان می‌دانند و هم به عنوان شهروندان هند محسوب می‌کنند. با این وجود آنان با مشکلات بسیاری رو به رو هستند. این افراد علی رغم این که در جهت کسب استقلال هند با کنگره همکاری کردند اما اکنون خود را در وضعیت بد و اسفناکی می‌بینند. هنوز کشمکش‌های فرقه‌ای شدیدی بین مسلمانان و هندوها وجود دارد. مسلمانان در اثر شورش‌های فرقه‌ای هندوها متحمل زیان‌هایی شده‌اند و در دو حوزهٔ اشتغال و آموزش همواره تحت تبعیض قرار داشته‌اند. آنان از این بیم دارند که دولت هند حتی از اجرای دستورات فردی اسلامی نیز در هند جلوگیری کند. مسلمانان هند آیندهٔ سیاسی و فرهنگی روشنی را پیش پای خود نمی‌بینند. در حال حاضر این گروه درصدد حفظ موقعیت خود برآمده‌اند. آن‌ها تلاش‌هایی را برای حمایت از فقه اسلامی و زبان اردو آغاز کرده‌اند، خواستار افزایش فرصت‌های شغلی و اقتصادی خود

شده‌اند، و از لزوم شرکت در حکومت، به نسبت جمعیتشان سخن رانده‌اند. هندوها طرح این خواسته‌ها از سوی مسلمانان را نشانی از اعتقاد آن‌ها مبنی بر برتری نسبت به دیگر گروه‌های مذهبی و عدم تمایل آن‌ها به حضور در بطن جامعهٔ هند تلقی می کند. با این حال به‌طور کلی روابط نسبتاً خوبی بین هندوها و مسلمانان وجود دارد. دولت هند آزادی قابل توجهی در امور فرهنگی به مسلمانان داده است. در عوض مسلمانان نیز از حزب کنگره حمایت می نمایند.

مسلمانان هند با وجود این که وضعیت چندان رضایت‌بخشی ندارند اما محافظه کاری را پیشهٔ خود قرار داده‌اند. آن‌ها برخلاف «جماعت اسلامی» پاکستان اعتقاد چندانی به لزوم تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای قوانین شرع ندارند و معتقدند بدون تشکیل حکومت اسلامی نیز می توان قوانین شریعت را رعایت و اجرا کرد. رهبران مذهبی مسلمانان هند بر تعهد فرد فرد مسلمانان به اسلام تأکید می کنند و سعی می‌نمایند این دین را در قالبی فردی تعریف کنند نه در قالبی گروهی و جمعی. آن‌ها همچنین به حفظ ارزش‌های سنتی اسلام پایبند هستند و در برابر تلاش‌های دولت هند برای اصلاح نهادهای قضایی و آموزشی اسلامی از خود مقاومت نشان می‌دهند. بنابراین مسلمانان هند از مسلمانان پاکستان محافظه کارتر و سنت گراتر می‌باشند. در پاکستان به دلیل حاکم بودن دولتی اسلامی اقدامات قابل توجهی برای اصلاح آئین‌ها و اعتقادات اسلامی انجام گرفته است. به علاوه در حالی که مسلمانان پاکستان با مشکل چگونگی تلفیق اسلام با مدرنیته مواجه هستند در هند، مسلمانان با مشکل چگونگی حفظ اصول و ارزش‌های خود، تحت حاکمیت یك رژیم غیر اسلامی دست و پنجه نرم می کنند.

خلاصه این که ساختار پیچیده و پلورالیستی جامعهٔ مغولان کبیر و وجود تشکیلات مذهبی ـ اسلامی متنوع در شبه قارهٔ هند منجر به ظهور سه جامعهٔ اسلامی متفاوت در این منطقه شدند. پلورالیستی بودن جامعهٔ مغولان کبیر امکان ظهور آلترناتیوهایی را برای هویت اسلامی آن فراهم آورد. این جامعه در طی دو قرن نوزدهم و بیستم در اثر سلطهٔ اروپاییان با شوك های شدیدی رو به رو شد. نخبگان مذهبی و سیاسی جامعهٔ مذکور در برابر این شوك ها سه موضع متفاوت را اتخاذ کردند. برخی به انجام فعالیت‌های سیاسی بر پایهٔ

هویت ملی خود دست زدند، برخی به انجام فعالیت‌های سیاسی بر پایهٔ هویت قومی خود روی آوردند، و گروهی نیز از ورود به صحنهٔ سیاست امتناع ورزیدند و نیروی خود را تنها در جهت فعالیت‌های مذهبی - اسلامی متمرکز نمودند. بدین ترتیب بود که سه جامعهٔ اسلامی متفاوت در شبه قاره پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

فصل بیست و هشتم

اسلام در اندونزی و مالزی

دو کشور هلند و بریتانیا تا اواسط قرن نوزدهم موقعیت خود را در مناطق اندونزی و مالایا تثبیت کرده بودند. در آن زمان مردم مسلمان این دو منطقه دارای فرهنگ واحدی نبودند بلکه به جمعیت‌های قومی و زبانی زیادی تقسیم شده بودند. فقط در اواخر قرن نوزدهم بود که سلطهٔ هلند و بریتانیا بر این دو منطقه سبب ایجاد تحولات اساسی در زندگی سیاسی و اقتصادی مردم آن شد. همچنین در همین دوران بود که ملی گرایان و مسلمانان این مناطق علیه مداخلات بیگانگان به پا خاستند. در مالزی و اندونزی (همچون مناطقی از آسیای جنوبی که تحت کنترل بیگانگان بودند) عکس العمل شدید در برابر تحولات سیاسی و اجتماعی از سوی بخش‌های مستقل جامعه بود نه از سوی نهادهای حکومتی. علمای سنتگرا، معلمان صوفی (که راهنمای مریدان خود در پیمودن درجات عرفانی بودند)، نخبگان سیاسی پیشین، طبقهٔ جدید روشنفکران و طبقهٔ جدید مدیران، اصلاح طلبان مسلمان و رهبران تندرو نظامی مدعی بودند آیندهٔ جوامع اندونزی و مالزی باید در دست آن‌ها باشد. ملی گرایان سکولار، کمونیست‌ها، سنتگرایان اسلامی و جنبش‌های اصلاح طلب اسلامی به مخالفت با سلطهٔ هلند و بریتانیا برخاستند را از طرف

دیگر در تلاش برای تعیین شکل جوامع مالزی و اندونزی در قرن بیستم به کشمکش با یکدیگر پرداختند.

سلطهٔ هلند و نظام سرمایه‌داری

عملیات بازسازی در هلند که بعد از جنگ‌های ناپلئونی آغاز گردید باعث ایجاد تغییرات عمیقی در سیاست اقتصادی هلند نسبت به جاوه شد. دو کشور هلند و بریتانیا در فاصلهٔ سال‌های ۱۷۹۵ و ۱۸۱۵ سیاست‌های گوناگونی را در قبایل مستعمرات خود به‌مورد تجربه و آزمایش قرار دادند. اما در سال ۱۸۳۰ دورهٔ سردرگمی حکومت هلند پایان یافت و سیاست‌های جدیدی از سوی این حکومت اتخاذ شدند که خط‌مشی مدیریت استعماری هلند برای سال‌های باقیمانده از قرن نوزدهم را مشخص می‌کردند.

تا قبل از سال ۱۷۹۵ هلندی‌ها محصولات منطقهٔ استعماری خود از قبیل قهوه و فلفل را با جبر و زور جمع‌آوری می‌نمودند و به اروپا صادر می‌کردند. اما به دنبال شکست هلند از فرانسه (در سال ۱۷۹۵) و از هم پاشیدن کمپانی هند شرقی در سال ۱۷۹۹، هلندی‌ها به جستجوی راه‌های جدیدی برای استثمار اقتصادی منطقهٔ تحت سلطهٔ خود پرداختند. آن‌ها برای به حداکثر رساندن میزان دریافت‌های مالیاتی به کنترل متمرکز سیاسی روی آوردند. در سال ۱۸۰۶ آقای دندلز[1] به عنوان فرماندار جاوه منصوب شد تا حاکمان محلی را تحت اطاعت حکومت هلند درآورد، پادشاهان پیشین این منطقه را وادار نماید به عنوان عمّال هلند در منطقه فعالیت کنند، و همچنین از کشت کتان و قهوه در اینجا حمایت نماید. هنگامی که بریتانیا در سال ۱۸۱۱ کنترل جاوه را در دست گرفت، سِر استامفور درافلز[2] مدلی از توسعهٔ اقتصادی بر پایهٔ سرمایه‌داری را در این منطقه پیاده کرد، به مردم اندونزی حق مالکیت خصوصی زمین اعطا کرد، و نظام مالیاتی جدیدی را طراحی کرد که بر مبنای آن دریافت مالیات نقدی (برابر با ۴۰ درصد ارزش محصول) جایگزین «نظام

1. Dendels
2. Sir Stamford Raffles

دریافت اجباری محصولات» می‌شد. همچنین وی تولید محصولات را بر عهدهٔ زمینداران و کشاورزوان جاوه‌ای که توانایی فروش آن‌ها را در بازار داشتند گذاشت. به علاوه وی سعی کرد به جای «نظام کار اجباری» نظام اقتصاد پولی را در جاوه بنیاد نهد و قدرت مصرف بومیان را افزایش دهد تا امکان فروش کالاهای بریتانیایی در آنجا فراهم گردد. اما هنگامی که در سال ۱۸۱۶ این منطقه مجدداً در دست هلندی‌ها قرار گرفت سلطهٔ مستقیم حکومت هلند بر آن برقرار گردید. در سال ۱۸۲۵ «شرکت بازرگانی هلند» که دارای حق انحصاری تجارت بین «جزایر هندهلند»[1] و هلند بود تأسیس شد. در سال ۱۸۳۰ فرماندار هلندی جاوه، وان دن بوش[2]، امور سیاسی و اقتصادی را تحت کنترل متمرکز خود درآورد. او جاوه را به چند منطقهٔ اداری تقسیم کرد و هریك از این مناطق را نیز به زیر منطقه‌هایی تقسیم‌بندی نمود. یك مأمور هلندی بر هریك از شاهزاده‌ها و نایب‌الحکومه‌های محلی نظارت داشت. بوش اگرچه حکومت شاهزاده‌ها را موروثی کرد اما در حقیقت از میزان قدرت و نفوذ آن‌ها کاست. در قرن نوزدهم حکام محلی جاوه از سهمی که از درآمدهای مالیاتی داشتند محروم شدند. در سال ۱۸۶۷ زمین‌های آن‌ها مصادره گردید و در سال ۱۸۸۲ نیز آن‌ها از ارائهٔ خدمات بلاعوض توسط کشاورزان محروم شدند. بدین ترتیب موقعیت این حکام از اُمرای محلی مستقل به مأموران حقوق‌بگیر محلی تنزل کرد.

همچنین اقتصاد جاوه بر پایهٔ «نظام کشت و زرع» سازمان یافت. این نظام یك نظام مالیاتی بود که براساس آن کشاورزان ملزم بودند ۲۰ درصد از زمینهای خود را زیر کشت اقلام تعیین شده از سوی حکومت (که معمولاً شکر، نیل، قهوه، چای، توتون، دارچین، و کتان بودند) ببرند و محصولات حاصل را به عنوان مالیات به حکومت تحویل دهند. به علاوه کشاورزان ملزم شدند در ساختن کانال‌های آبیاری، جاده‌ها، پل‌ها، آباد کردن زمین‌های موات و به عبارت دیگر در ساختن زیربنای اقتصادی این جزیره نیروی کار خود را در اختیار حکومت بگذارند. اگرچه تصور می‌شد این نظام یك سری وظایف مشخصی را

---

۱. مجمع‌الجزایر تحت سلطهٔ هلند واقع در آسیای جنوب شرقی و نزدیك هند که مهمترین آنها جاوه، سوماترا و کالیمانتان می‌باشند را جزایر هند هلند می‌نامیدند.

2. Van Den Bosch

برای کشاورزان تعیین کرده است اما در حقیقت وسیله‌ای بود برای استثمار بیشتر و دریافت اجاره‌بهای زیادتر از مردم این منطقه. کالاهای جمع‌آوری شده بر اساس نظام کشت و زرع، با قیمت‌های قراردادی به شرکت بازرگانی هلند فروخته می‌شدند و توسط کشتی‌های هلندی به اروپا حمل می‌شدند. کالاهای وارداتی به جاوه نیز عمدتاً کالاهای هلندی بودند. در سال ۱۸۴۸ نظام کشت و زرع دیگر عواید رضایت‌بخشی نداشت، چرا که در طول دههٔ ۱۸۴۰ بیش از اندازه از این نظام در استثمار مردم منطقه استفاده شده بود و به همین سبب بود که در این دهه سطح رفاه کشاورزان کاهش یافت و جزایر هندهلند در قحطی و گرسنگی فرو رفتند. همچنین حکومت هلند به دلیل رقابت بازرگانان انگلیسی و چینی نتوانست از این نظام بهرهٔ لازم را ببرد.

به علاوه انقلاب سال ۱۸۴۸ هلند باعث به قدرت رسیدن طبقهٔ جدیدی از بازرگانان که دارای ایدئولوژی سرمایه‌داری آزاد بودند گردید و همچنین منجر به تشکیل یك حکومت پارلمانی و ایجاد نظام «مسؤولیت وزارتی»[1] شد. در سال ۱۸۶۴ پارلمان هلند کنترل بودجهٔ جزایر هندهلند را در دست گرفت و بدین ترتیب این مستعمرات را تحت کنترل مستقیم حکومت هلند درآورد. همچنین در طول دو دههٔ ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ افکار عمومی هلند درخصوص مستعمرات این کشور دستخوش تغییرات عمده‌ای شد. انتشار کتابی با نام «ماکس هاولار»[2] و رسوایی‌های مربوط به قراردادهای شکر نظام کشت و زرع را بدنام کرد و باعث بوجود آمدن تقاضا برای اتخاذ گونهٔ دیگری از مدیریت استعماری بر پایهٔ اصول آزادیخواهانه شد. لیبرال‌ها معتقد بودند کنترل دولت بر اندونزی باید به نفع تجارت آزاد لغو گردد، نظام تحویل اجباری ملغی شود و به جای آن نظام دریافت مالیات مستقیم برقرار گردد. در طول دههٔ ۱۸۶۰ کشت دولتی فلفل، میخك، جوز هندی، نیل، چای، دارچین و توتون ممنوع شد و بنابر «قانون شکر» مصوب سال ۱۸۷۰ می‌بایست

---

۱. تعهد وزراء (در حکومت پارلمانی) مبنی بر دادن استعفاء و ترك منصب وزارت در هنگامیکه مورد اعتماد پارلمان نباشند.

۲. این کتاب که توسط «ادوارد دووس دکر» یکی از مأموران دستگاه مستعمراتی هلند نوشته شد در نمایش وضعیت ظالمانهٔ حکومت هلند در جاوه بسیار مؤثر بود.

به جای نظام سنتی تحویل کالا تدریجاً بازار آزاد ایجاد می‌شد. جهت تقویت نظام نوپای سرمایه‌گذاری خصوصی، زمین‌های دولتی برای مدت طولانی اجاره داده شدند و قوانین جدیدی وضع شدند که اجازه می‌دادند زمین‌های اجاره‌ای کوچك و زمین‌های روستاها برای مدت مدیدی به سرمایه‌گذاران اجاره داده شوند. همچنین در سال ۱۸۸۲ بیگاری کشیدن از مردم این منطقه ممنوع شد و پرداخت دستمزد در قبال استفاده از نیروی کار آن‌ها معمول گشت. سیاست جدید هلند در قبال این منطقه باعث پیشبرد فرآیند توسعه برمبنای سرمایه‌داری، توسعهٔ صنعت تولید شکر، توسعهٔ آبیاری و همچنین ساخت راه‌آهن گردید. در اثر اتخاذ این سیاست، تا اواخر قرن نوزدهم اساساً کنترل اقتصاد جاوه از دست مأموران دولتی هلند خارج شده بود و در دست سرمایه‌گذاران بخش خصوصی قرار گرفته بود.

این سیاست نتایج اقتصادی مهمی دربرداشت. نظام کشت و زرع در جاوه باعث بوجود آمدن دوره‌ای از توسعه با نام «رشد کشاورزی» شد. دو محصول اساسی شکر و برنج در این منطقه مکمل یکدیگر بودند (شکر برای صادرات تولید می‌شد و برنج برای مصرف داخلی). این دو محصول در زمین‌های همجوار قابل کشت بودند و همچنین این امکان وجود داشت که آن‌ها را به‌طور متناوب در یك زمین کشت کرد و از نیروی کار واحدی در کشت آن‌ها استفاده نمود. ویژگی‌ها و خصوصیات مذکور این امکان را فراهم کرد که در آن واحد هم محصولی برای صادرات فراهم شود، هم یك مادهٔ غذایی برای داخل تولید شود، و هم درآمدی عاید حکومت گردد. به علاوه با توجه به این که میزان برداشت دو محصول شکر و برنج در این منطقه با استفاده از نیروی کار بیشتر قابل افزایش بود، حکومت هلند سعی کرد تا با برقراری یك چرخهٔ تولیدی سطح برداشت محصول در آن‌جا را افزایش دهد. این چرخه اساساً بدین گونه برقرار می‌شد که با افزایش تولید مواد غذایی (برنج) جمعیت منطقه افزایش می‌یافت. افزایش جمعیت نیز به معنای افزایش نیروی کار بود. به‌علاوه افزایش نیروی کار به نوبهٔ خود باعث افزایش تولید مواد غذایی می‌شد. و در نهایت افزایش تولید مواد غذایی مجدداً باعث افزایش جمعیت می‌گردید و این چرخه به همین ترتیب ادامه می‌یافت. حکومت هلند پیش‌بینی کرده بود که در صورت افزایش بیش از

اندازهٔ جمعیت و رسیدن تولید برنج به نهایت حد خود، با کشت ذرت، سویا و دیگر مواد غذایی (در زمین‌هایی که برای کشت برنج و شکر مناسب نیستند) این چرخه را تداوم بخشد. لذا در نتیجهٔ برقراری این چرخه در جاوه این منطقه وارد دوره‌ای از رشد و توسعه شد که به افزایش بیشتر جعیت و استثمار شدیدتر مردم منجر گردید ـ دوره‌ای که درآمد هلند از محصول شکر را افزایش داد و مردمان بومی را در خط فقر نگه داشت. به عبارت دیگر جمعیت جاوه از ۷ میلیون نفر در سال ۱۸۳۰ به ۲۸/۴ میلیون نفر در سال ۱۹۰۰ افزایش یافت و در نتیجه محصول بیشتری تولید شد اما به هیچ‌وجه سطح زندگی مردم بالا نرفت. لذا این جامعه که طرفدار اصل تساوی انسان‌ها و متکی بر نیروی کار خود بود گرفتار اقتصاد استعماری سرمایه‌داری (که متکی بر ماشین بود) گردید.

درحالی که در منطقهٔ جاوه این اقتصاد سرمایه‌داری بود که با جامعهٔ دهقانی هماهنگ گردید، در سوماترا اقتصاد سرمایه‌داری باعث تغییرات اجتماعی عمیقی شد. در اوایل قرن نوزدهم، جزیرهٔ سوماترا منبع مهمی برای صادرات محصولات کشاورزی و جنگلی، همچنین بازار مصرف خوبی برای صادرات پارچه، ابزارآلات و دیگر کالاهای خارجی بود. با کنترل سوماترا توسط هلند، کشت توتون، درخت نخل، چای و کائوچو در این منطقه آغاز گشت و به دنبال آن شرکت‌های استخراج قلع وارد منطقه شدند. اعتقاد بر این بود که توتون نیاز به یك دورهٔ طولانی آیش دارد و از سوی دیگر محصولات غذایی در این منطقه با روش‌های بسیار ساده کشت می‌شدند. لذا سرمایه‌گذاران فعال در بخش کشت توتون که زمین‌های وسیعی را از سلطان‌ها اجاره کرده بودند به رعیت‌های خود این اجازه را دادند از زمین‌های درحال آیش برای کشت محصولات مصرفی خود استفاده کنند. اما با کشت کائوچو، درخت نخل، چای و اقلام مشابه در این زمین‌ها مشخص شد این گیاهان با برنج و ذرت ناسازگار هستند لذا سرمایه‌گذاران رعیت‌ها را از این کار بازداشتند. توسعهٔ سرمایه‌داری در این منطقه باعث بوجود آمدن طبقهٔ کشاورز خرده‌مالکی شد که بخشی از قهوه و کائوچوی صادراتی را تولید می‌کردند.

تحولات جدید اقتصادی به تجاری شدن گستردهٔ اقتصاد سوماترا منجر شد. شهرك‌های تازه‌ای در این منطقه برای مهاجران جدید ساخته شدند، مدارس هلندی دایر

گردیدند شبکه‌ای از بانك‌های روستایی با نام «نظام اعتباری خلق» تأسیس شدند، و همچنین چاپ روزنامه‌هایی در این منطقه آغاز گردیدند. برخلاف جاوه در منطقهٔ سوماترا سرمایه‌داری وارد بافت جامعهٔ سنتی شد و طبقات جدیدی در جمعیت ساکن بوجود آورد. اقتصاد کشاورزی و معدنی در سوماترا (و مالایا) باعث بوجود آمدن پرولتاریای (طبقهٔ کارگر) زحمت کش شد. همچنین در این منطقه طبقهٔ متوسط جدیدی از بازرگانان و کشاورزان فعال در بخش تجارت که تولیدکنندهٔ قهوه، کائوچو و دیگر محصولات صادراتی بودند رشد پیدا کرد؛ این طبقه سهم زیادی در تحولات اجتماعی و تجاری جزیرهٔ سوماترا داشت. به علاوه توسعهٔ مالکیت خصوصی زمین در جزایر دوردست[1] و مالایا به ایجاد تحولات مهمی در جوامع روستایی منجر شد. درحالی که ویژگی‌های خاص اکولوژی بارانی برنج باعث حفظ مالکیت اشتراکی در روستاهای جاوه شد، در جزایر دوردست ادارهٔ جمعی و خانوادگی زمین رنگ باخت و ارزش‌های ویژهٔ اقتصاد اشتراکی در مواجهه با فرآیند تجاری شدن از بین رفتند.

استیلاء هلند بر جزایر دوردست، شکل گیری اقتصاد سرمایه‌داری در این جزایر، رشد کشاورزی در جاوه، و همچنین رشد اقتصاد سرمایه‌داری و تجاری در جزایر دوردست به تغییرِ جهت قابل توجهی در سیاست اداری هلند (در قرن بیستم) منجر شدند. توسعهٔ کشاورزی سرمایه‌داری و افزایش تعداد مؤسسه‌های صنعتی در این مناطق نیازمند دخالت دولت بود (البته این امر با نظریهٔ لیبرالی سازگاری نداشت). اگرچه سرمایه‌داران و مهاجران هلندی مخالف افزایش اختیارات حکومت مرکزی بودند، ولی از تقویت نیروی نظامی و افزایش سرمایه گذاری دولت دربخش تأسیس مدارس، آبیاری، راه‌آهن، تحقیقات کشاورزی، پلیس و دیگر خدمات حمایت می‌کردند. بررسی‌های انجام شده در سال‌های ۱۸۸۸ و ۱۸۹۱ از سوءاستفاده‌های زیادِ از قبیل اخاذی، بیگاری کشیدن و تصاحب زمین توسط مأموران ویژهٔ روستاها پرده‌برداری کرد. در سال ۱۹۰۰ دیگر مشخص شده بود که سیاست لیبرالی سرمایه‌داری به نفع سرمایه‌داران بخش خصوصی می‌باشد اما به سطح رفاه

۱. از جمله سوماترا و کالیمانتان

بومیان ضربه زده، درآمدهای حکومت را کاهش داده و به منافع تولیدکنندگان هلندی فعال در اقتصاد پررونق اندونزی، زیان وارد آورده است.

از این‌رو بشردوستان، لیبرال‌ها و میسیونرها متفقاً خواهان انجام اصلاحات اقتصادی، حمایت از منافع مردم بومی، و استخدام عده‌ای از جاوه‌ای‌ها در نظام دولتی شدند. لیبرال‌ها عقیده داشتند این حکومت هلند است که باید تأمین رفاه مردمان بومی را برعهده بگیرد و حتی قرن‌ها استعمار اقتصادی اندونزی را جبران کند. بعضی معتقد بودند سلطهٔ هلند بر این منطقه باید براساس همکاری بین مردم محلی و هلند قرار داده شود. عده‌ای دیگر خواستار جذب اندونزیایی‌ها در فرهنگ اروپایی و تربیت یك گروه نخبهٔ هلندی و اندونزیایی برای ادارهٔ کشور اندونزی بودند. مخالفان سیاست دولت خواستار ایجاد تحول در نحوهٔ ادارهٔ این مجمع‌الجزایر بودند و همچنین از ایجاد یك «دولت رفاهی»[۱] با مشارکت اندونزیایی‌ها حمایت می‌کردند. این سیاست که «سیاست اخلاقی» نامیده شد اگرچه اهداف خوبی داشت اما کاملاً متمرکز بود بر حفظ منافع اروپا و حفظ سلطهٔ هلند بر این منطقه. سیاست اخلاقی بیانگر نوع برداشت حکومت هلند از مسؤولیت بشر سفیدپوست بود.

در سال ۱۹۰۰ به دلیل فشار بشردوستان و به دلیل ضرورت دخالت دولت در اقتصاد جهت موفقیت نظام سرمایه‌داری، سیاست اقتصاد آزاد محدود شد و دولت کنترل توسعهٔ اقتصادی این منطقه را در دست خود گرفت. مقرر شد شرکت‌های دولتی بخش‌های کشاورزی، معدنی و صنعتی این منطقه را تقویت کنند، خطوط راه‌آهن، جاده‌ها و خطوط کشتیرانی منطقه افزایش پیدا کند و همچنین سیستم آبیاری توسعه یابد. دولت بهره‌برداری از معادن قلع و زغال سنگ را آغاز کرد، کشتزارهای کائوچو را توسعه داد و بانك‌های اعتباری کشاورزی را تأسیس کرد. همچنین متخصصان بخش‌های کشاورزی، پزشکی و دامپزشکی را تشویق کرد تا در شرکت‌ها و مؤسسات اقتصادی به فعالیت بپردازند. به‌علاوه حکومت هلند با انجام فعالیت‌های آموزشی، انجام فعالیت‌هایی در بخش بهداشت عمومی،

---

۱. کشوری که در آن هزینهٔ درمان، بیمه‌های اجتماعی و بیمهٔ بیکاری از طرف دولت تأمین می‌شود.

و همچنین با دفاع از دهقانان و کارگران در برابر استثمار سرمایه‌داران سطح رفاه بومیان را افزایش داد. قابل ذکر است که اجرای سیاست اخلاقی دخالت گسترده‌تر دولت در امور مربوط به روستاها را ایجاب می کرد. در سرتاسر جاوه و جزایر دوردست اجرای این سیاست به معنی دخالت مستقیم‌تر مأموران هلندی در جریان امور عادی و روزمرهٔ جوامع اندونزیایی و توسعهٔ دستگاه اداری این منطقه بود.

دولت هلند به ویژه در زمینهٔ تأسیس مدارس جدید برای مردم اندونزی فعالیت خوبی داشت. سابقهٔ آموزشی هلندی‌ها در اندونزی به اوایل قرن نوزدهم یعنی زمانی که اشرافزاده‌های اندونزیایی در منازل مهاجران هلندی آموزش می‌دیدند برمی گردد. به‌منظور تعلیم اندونزیایی‌ها جهت سپردن مشاغل دستگاه اداری به آن‌ها در سال ۱۸۴۸ اولین مدرسهٔ هلند در اندونزی تأسیس شد. تا سال ۱۸۵۱ برای تربیت تعدادی از پریایی‌های طبقات پایین اجتماع به عنوان کارمندان و مأموران بهداشتی دستگاه حکومتی، چندین مدرسه در این منطقه دایر گردید. بین سال‌های ۱۹۰۲ و ۱۹۰۸ نیز مدارس فنی متعددی برای تربیت جوانان اندونزی جهت سپردن مسؤولیت‌های دولتی به آنها تأسیس شد؛ در سال ۱۹۰۳ یك مدرسهٔ کشاورزی در این منطقه دایر شد، در سال ۱۹۰۷ مدارس پزشکی و دامپزشکی تأسیس شدند و در سال ۱۹۰۸ یك مدرسهٔ حقوق در این منطقه دایر گردید. تا سال ۱۹۱۴ الگوی آموزشی غربی در مدارس سطوح ابتدایی و متوسطه توسعه پیدا کرد. در این مدارس برنامه‌ای تحصیلی که شامل تدریس زبان هلندی، تدریس زبان انگلیسی و تدریس علوم تجربی، ریاضیات و نقاشی بود اجرا می‌شد. همچنین در دههٔ ۱۹۲۰ مدارسی در زمینهٔ حقوق، مهندسی و مشاغل تخصصی اجرایی دایر گردید.

خلاصه این که سیاست جدید هلند در قبال اندونزی عبارت بود از کنترل سیاسی متمرکز بر تمام مجمع‌الجزایر و تشکیل حکومت واحدی برای این منطقه. دولت هلند عقیده داشت بدون کنترل متمرکز، انجام اصلاحات دیگر غیرممکن خواهد بود. لذا برای مشخص کردن وظایف امرای محلی در قبال حکومت هلند طرح پیمان کوتاه جدیدی را تهیه کرد و پیمان بلند قبلی را که بر رعایت حقوق بومیان تصریح می کرد لغو نمود. این حکومت همچنین اقدام به تشکیل شوراهای محلی، متشکل از اروپاییان و اندونزیایی‌ها

کرد و در سال ۱۹۱۶ «مجلس شورای مردم» یا «فولکسراد»[1] را تشکیل داد. این مجلس مشورتی مرکب بود از نمایندگان منتخب مردم و نمایندگان منتصب حکومت هلند. در سال ۱۹۲۲ قانون اساسی جدیدی تصویب شد که بر اساس آن حکومت جزایر هند هلند خودمختاری بیشتری پیدا کرد و مجلس شورای مردم به یك نهاد قانونگذاری برای این منطقهٔ مستعمراتی تبدیل شد. با این وجود افزایش نسبت نمایندگان اروپایی بر اساس این قانون باعث شد مجلس مذکور نتواند در احقاق حقوق مردم بومی به نحو مؤثری عمل کند.

به‌علاوه مسؤولان هلندی مجموعه قوانین جدیدی را برای این منطقه تهیه و تصویب نمودند؛ در سال ۱۸۴۸ قوانینی در رابطه با خارجیان شرقی تهیه شد و در سال ۱۸۷۲ یك سری قوانین کیفری در رابطه با اندونزیایی‌های بومی وضع گردید. حکومت هلند در جریان سال‌های ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۷ تلاش کرد کلیهٔ قوانین بومی را مطابق با معیارها و اصول اروپایی قرار دهد و بدین ترتیب نظام قضایی واحدی را ایجاد کند. با این وجود بعداز سال ۱۹۲۷ سیاست هلند به ایجاد یك نظام قضایی دوگانه متمایل گشت. یعنی این کشور سعی کرد از یك‌سو قوانین بومی و سنتی حفظ شود و از سوی دیگر قوانین و آئین‌های دادرسی اروپایی در این منطقه اعمال شوند. امّا علی‌رغم سیاست حفظ قوانین سنتی قوانین کیفری زیادی از اروپا وارد مجموعه قوانین سنتی منطقه شده و یا بر آن‌ها تأثیر گذاشتند. ولی به‌طور کلی می‌توان گفت که این حکومت یك نظام قضایی متشکل از قوانین سنتی و بومی، قوانین اسلامی، و قوانین مصوّب هلند را در اندونزی برقرار کرد.

حکومت هلند بعداز قرن‌ها که بدون دست زدن به ساختار بنیادی جامعهٔ اندونزی فقط در فکر تحصیل منافع از این منطقه بود، انجام تحولات نوینی را در اندونزی آغاز کرد. در اثر انجام این تحولات توازن و تعادل قوا بین نخبگان حکومتی[2]، علما و طبقهٔ دهقانان و کشاورزان شدیداً به‌هم خورد. سلطهٔ هلند بر این منطقه باعث کاهش قدرت پریایی‌ها و بوجود آمدن طبقات جدیدی شد که بر سر تصاحب قدرت سیاسی و اجتماعی با نخبگان

1. Volksraad

۲. سلطان‌ها و امرای محلی

وارد رقابت شدند. سیاست‌های هلند در جاوه باعث بوجود آمدن طبقهٔ متخصصان امور پزشکی، مهندسی، حقوقی، آموزشی و همچنین طبقهٔ کارمندان دولتی (شاغل در بخش‌های جنگل‌داری، استخراج معدن، کشاورزی، راه‌آهن، تلگراف و بهداشت) گردید. این متخصصان و مدیران جدید اعضای خانواده‌های پریایی، فرزندان افراد تازه ثروتمند شدهٔ ساکن در مینانگ کابائو[1] و جزایر دوردست، فرزندان رؤسای طوایف محلی، و مسیحیان مناطق آمبون[2] و منادون[3] بودند. آن‌ها خود را واسطهٔ بین اشراف و کشاورزان قرار دادند، با علما و رؤسای طوایف ساکن در روستاها به رقابت پرداختند، و خواستار داشتن نقش سیاسی گسترده‌ای شدند.

این طبقات و گروه‌های جدید با حکومت هلند (حکومتی که آن‌ها را بوجود آورده بود) مخالف بودند. اگرچه سیاست‌های آموزشی و اداری هلند که در نظر داشتند فرهنگ غربی را در بین مردم اندونزی رواج دهند و سرپرستی هلند را به آن‌ها بقبولانند در جهت منافع مدیران جدید بودند ولی آن‌ها با این وجود با تسلط و استیلاء اروپا (اعم از استیلاء فرهنگی، اقتصادی، حقوقی و . . .) بر جامعهٔ اندونزی مخالف بودند. آن‌ها مصرّانه خواستار افزایش فرصت‌های آموزشی در اندونزی و همچنین خواستار کسب قدرت سیاسی بیشتری بودند. بازرگانان، مالکان زمین، و رهبران مذهبی جزایر دوردست نیز به نوبهٔ خود با محدودیت‌های ایجاد شده توسط هلند در امر تجارت و انجام سفرهای زیارتی و همچنین با فعالیت میسیونرهای مسیحی به مخالفت برخاستند. بازرگانان سوماترا، سنگاپور و مالایا با سلطهٔ هلند که آن را تهدیدی برای منافع تجاری و مذهبی خود می‌دانستند مخالف بودند.

ظهور این طبقات جدید و افزایش نارضایتی مردم مالایا و اندونزی اساس بوجود آمدن فرآیند تجدید حیات ایدئولوژیك و سیاسی در این دو منطقه (در اوایل قرن بیستم) می‌باشد. در این زمان برنامه‌ها و طرح‌های جدیدی درخصوص ملی‌گرایی سکولار،

1. Minangkabou
2. Ambon
3. Menadon

سوسیالیسم و تجدید حیات اسلامی ارائه شدند که همه خواستار ایجاد تمدنی مستقل و مدرن در اندونزی و مالایا بودند. ملی گرایی موضع بوروکرات‌ها و روشنفکران و همچنین مورد توجه کشاورزان جاوه بود. کمونیست‌ها حافظ منافع پریایی‌های طبقات پایین اجتماع، دانشجویان و کارگران بودند. اصلاح طلبی اسلامی بیشتر در بین طبقات متوسط شهری و در بسیاری از روستاها به ویژه در روستاهای جزایر دوردست گسترش یافت. محافظه کاری اسلامی نیز اعتقاد کیایی‌های روستایی (علما) و پیروان کشاورز آن‌ها بود. اگرچه تمام این جنبش‌ها شیفتهٔ استقلال اندونزی بودند ولی عمیقاً باهم اختلاف داشتند. رهبران طبقهٔ متوسط مسلمانان با نخبگان حکومتی کشمکش داشتند، روشنفکران با طبقهٔ اشراف در اختلاف بودند، اصلاح طلبان با رهبران جامعه مخالف بودند و روشنفکران چپگرا و کارگران علیه منافع بورژواها مبارزه می کردند. از سال ۱۹۱۲ تا زمان استقلال اندونزی، این جنبش‌ها به همان اندازه که با هلند در حال مبارزه بودند با یکدیگر نیز دعوا و کشمکش داشتند.

سنت گرایی، ملی گرایی و اصلاح طلبی اسلامی در اندونزی

اولین عکس العمل در مقابل سلطهٔ تثبیت شدهٔ هلند و زوال حکومت اشراف، از سوی مسلمانان بود. برهم خوردن تعادل قوا بین طبقات و گروه‌های مختلف جامعه باعث احیای مجدد مخالفت علما با حاکمیت نخبگان پریایی شد. از زمان تثبیت پادشاهی ماتارام[1] در اوایل قرن هفدهم تاکنون، طبقهٔ اشراف و ثروتمند جاوه به دو دسته تقسیم می‌شوند: پریایی‌ها و کیایی‌ها. اشراف و ثروتمندانی که مقید به ارزش‌های سنتی جاوه می‌باشند را پریایی می‌نامند و اشراف و ثروتمندانی که مظهر ایمان اسلامی هستند را کیایی می‌نامند. با جذب پریایی‌ها در حکومت استعماری هلند، کیایی‌ها به عنوان تنها نمایندگان مستقل جامعهٔ جاوه در آمدند لذا قدرتشان، تعدادشان و نفوذشان به میزان فوق العاده‌ای افزایش یافت. به علاوه سفر به مکه و مسافرت‌های طولانی به مقصد عربستان (جهت انجام

1. Mataram

مطالعات دینی) مسلمانان مالایایی و اندونزیایی را با تعالیم و افکار اصلاح طلبانه آشنا کرد، سطح آگاهی آن‌ها را نسبت به هویت اسلامی افزایش داد، و آن‌ها را از مخالفت جهانی مسلمانان با استعمار اروپایی مطلع نمود. حجاج این منطقه در هنگام بازگشت از مکه درصدد اصلاح زندگی مذهبی مسلمانان و تقویت بعد مذهبی زندگی آنان، رهانیدن مسلمانان از خمودی و سستی و همچنین متحقّق کردن خودمختاری سیاسی کشورشان برمی‌آمدند.

مقاومت کشاورزان علیه حکومت هلند با جنگ‌های جاوه در سال‌های ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۰ آغاز می‌شود. در جوکجاکارتا[1] هم اشراف و هم مردم عادی از هلند بیزار و متنفر بودند زیرا حکومت وقت هلند قراردادهایی را که با تشویق حکومت‌های پیشین انعقاد یافته بود و بر اساس آن سلاطین منطقه زمین‌های خود را به مردم اجاره داده بودند باطل اعلان کرد و سلاطین طرف قرارداد را ملزم کرد خسارات اجاره کنندگان را بپردازند و در عوض زمین‌های خود را به حکومت هلند اجاره دهند. در سال ۱۸۲۵ خشم مردم محلی این منطقه به یك جنگ داخلی به رهبری شاهزاده دیپانگارا[2] منجر شد. وی عضو خانوادهٔ سلطنتی این منطقه بود که از حق جانشینی خود محروم مانده بود و همچنین زندگی خود را صرف مطالعات دینی کرده بود. فساد دربار و سرسپردگی آن به حکومت هلند باعث شد که وی به ذکر محسنات دین اسلام و دفاع از آن بپردازد. این شاهزاده مبارزه با فساد طبقهٔ اشراف و پالایش اسلام را رسالت خود قرار داد. از این‌رو او با رهبران مذهبی متحد شد و شورشی را به راه انداخت که ۵ سال طول کشید (۱۸۳۰ـ۱۸۲۵). اگرچه این شورش سرکوب شد ولی باعث شد دیپانگارا به عنوان سمبل مقاومت ملی در برابر سلطهٔ بیگانه درآید.

در منطقهٔ بانتن[3] جاوه مقاومت و مخالفت کیایی‌ها و کشاورزان تقریباً امری معمول بود. بانتن در قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم تحت تصرف مسلمانان بود. آن‌ها کشت دیم

1. Djokjakarta
2. Dipanegara
3. Banten

برنج را در این منطقه معمول کردند و نظام حکومت فئودالی را بنیاد نهادند. همچنین کشت زمین‌های برنج را با شرط پرداخت مالیات و همکاری در ساخت جاده‌ها به دهقانان واگذار کردند. بعضی از طبقات دهقانان که عبد نامیده می‌شدند موظف بودند کارهای شخصی خانوادهٔ حاکم یا اربابان را انجام دهند. آن‌ها در نگهداری و مراقبت از باغچه‌ها، جمع‌آوری هیزم، جمع‌آوری علوفه برای اسب‌ها و انجام دیگر کارهای خانگی به بیگاری کشیده می‌شدند.

هلند در سال ۱۸۰۸ این جامعهٔ طبقاتی را تصرف کرد و تا سال ۱۸۳۲ سلطان‌های حاکم را بر مسند قدرت باقی گذاشت. طبقهٔ اشراف در مقابل از دست دادن استقلال سیاسی خود به خدمت حکومت استعماری درآمدند. آن‌ها در این امر با کارمندان دولتی که برخاسته از طبقهٔ اشراف نبودند در رقابت بودند. سپس در سال‌های ۱۸۵۶ و ۱۸۸۲ قوانینی از سوی حکومت هلند وضع گردید که بر اساس آن استفاده از دهقانان جهت انجام کارهای شخصی ممنوع اعلان شد و در عوض نظام پرداخت «مالیات سرانه»[1] برقرار گردید. با وجود وضع این قوانین استفاده از دهقانان در انجام کارهای شخصی کماکان ادامه یافت. خلاصه این که تمام دسته‌ها و گروه‌های مختلف مردم از سلطهٔ هلند بیزار شدند. خانواده‌های اشراف محروم شده از قدرت، رهبران مذهبی، بزرگان و رؤسای روستاها، و دهقانانی که به بیگاری کشیده می‌شدند همه از حکومت هلند ناراضی و متنفر بودند و لذا انگیزه‌هایی جهت شورش کردن (با نام سلطنت پیشین و یا با نام اسلام) داشتند. از این رو در سال‌های ۱۸۲۰، ۱۸۲۲، ۱۸۲۵، ۱۸۲۷، ۱۸۳۱، ۱۸۳۳، ۱۸۳۶ و ۱۸۳۹ شورش‌هایی در این منطقه برپا شد. دهقانانی که در سال ۱۸۴۵ شورشی را علیه هلند به راه انداخته بودند لباس‌های سفیدی را بر تن کرده بودند تا بیان کنند جنگ آن‌ها جنگ مقدسی می‌باشد. شورش‌هایی نیز در سال‌های ۱۸۵۰، ۱۸۵۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۶ و ۱۸۶۹ در این منطقه به وقوع پیوست.

باتتن در دههٔ ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ صحنهٔ ظهور فرآیند تجدید حیات اسلامی (که

---

۱. مالیاتی است که بر شمار نفوس به رقم معین وضع و وصول می‌شود.

عبارت بود از افزایش تعداد مسافرت‌های زیارتی، تأسیس مدارس دینی و نام‌نویسی در فرقه‌ها و انجمن‌های مختلف مذهبی) بود. فرقهٔ قادریه به‌ویژه از کیایی‌های مستقل ثبت‌نام کرد و روابط بین رهبران مذهبی با پیروان آن‌ها را تقویت نمود. این فرقه با تأکید بر اجرای دقیق دستورات قرآن الگوی اصلاح شده‌ای از اسلام را تبلیغ می کرد و جنبش احیاگری دینی را به مخالفت و مقاومت در برابر سلطهٔ بیگانگان پیوند زد. ظهور مهدی نیز در این دوره از توجه خاصی در منطقهٔ بانتن برخوردار بود. نوشته‌هایی در این منطقه منتشر می‌شد که مدعی بودند علایم پایان جهان ظاهر شده است. همچنین مبلغانی که دائماً درحال سفر بودند نیز در زمینهٔ ظهور مهدی تبلیغ می کردند و شور و اشتیاق مردم را برمی‌انگیختند. در این منطقه بسیاری از کیایی‌ها به عنوان معجزه کنندگانی که می توانند آینده را پیش‌بینی کنند و مریضان را شفا بدهند مقدس شمرده می‌شدند. براساس آن‌چه که اسلام نوید داده بود آن‌ها امیدوار بودند کشورشان از سلطهٔ بیگانه آزاد شود و یك کشور مستقل اسلامی بوجود بیاید.

فرآیند تجدید حیات اسلامی باعث بوجود آمدن «قیام بزرگ» سال ۱۸۸۸ شد. در فضایی آکنده از مخالفت شدید با سلطهٔ بیگانه، بیزاری از طبقهٔ فاسد اشراف، و آرزو برای تشکیل یك کشور اسلامی، گروه‌ها و دسته‌هایی از کشاورزان و دهقانان به مأموران هلندی و مسؤولان جاوه‌ای حمله کردند. این شورش در نهایت سرکوب گردید. نهضت پادری[1] در مینانگ کابائو، جنگ بانجرماسین[2] (یکی از شهرهای جزیرهٔ کالیمانتان) و جنگ‌های آچه (در سال‌های ۱۸۷۱ تا ۱۹۰۸) که در نقاط دیگر جزایر هندهلند به وقوع پیوستند همه دربرگیرندهٔ مخالفت کشاورزان و دهقانان، به رهبری علما، علیه توسعهٔ نفوذ هلند و افزایش نفوذ نخبگان سیاسی محلی بودند.

واکنش هلند در برابر این تحولات فقط باعث تشویق و ترغیب مسلمانان به مخالفت بیشتر شد. حکومت هلند که دریافته بود کیایی‌های مسلمان مهمترین مخالفانش می‌باشند،

1. Padri
2. Banjermasin

در سال ۱۸۲۵ سعی کرد جهت مقابله با نفوذ آن‌ها، با پریایی‌های محلی و رهبران سنتی متحد شود و از تعداد مسافرت‌های زیارتی نیز بکاهد. چرا که این مسافرت‌ها را محرك اصلی مخالفت و مقاومت مردم اندونزی می‌دانست. امّا جنگ‌های طولانی آچه و شورش گستردهٔ بانتن در نهایت حکومت هلند را به بازنگری در سیاست خود مجبور ساخت. بر اساس توصیهٔ «سنوك هورگرونیه»[1] حکومت هلند بین اسلام به عنوان یك دین و اسلام به عنوان ستیزه‌جویی سیاسی تمایز قائل شد. لذا این کشور تصمیم گرفت به مسلمانانی که سلطهٔ هلند را پذیرفته‌اند آزادی بیشتری جهت انجام مسافرت‌های زیارتی بدهد. با این وجود اقدام‌های نظارتی و مراقبتی ادامه یافت و فعالیت‌های سیاسی علیه هلند با بی‌رحمی سرکوب گردید. اگرچه مخالفت مسلمانان سلطهٔ هلند را متزلزل نکرد ولی سبب شد اسلام در جوامع روستایی اندونزی ریشه‌دارتر گردد.

درحالی که مقاومت اسلامی کیایی‌ها و کشاورزان ریشه در ساختارهای سنتی جامعهٔ اندونزی داشت، ملی گرایی در اندونزی از واکنش اشراف پریایی در اواخر قرن نوزدهم علیه سلطهٔ هلند نشأت می‌گرفت. اولین عکس‌العمل پریایی‌ها در برابر خارج کردن تدریجی سلطنت از دست آنها و سلب امتیازات ویژهٔ طبقهٔ اشراف، تلاش برای احیای فرهنگ‌های درباری محلی بود. پریایی‌های تحصیل کرده در هلند نیز حاضر نبودند با بی‌تفاوتی به خدمت هلند بپردازند. آن‌ها که تحت تأثیر جنگ روس و ژاپن و نهضت‌های ملی گرایی چین و هند قرار گرفته بودند با هم متحد شدند تا سطح آگاهی فرهنگی و سیاسی مردم اندونزی را بالا ببرند.

انجمن «سعی بلیغ»[2] که در سال ۱۹۰۸ تشکیل شد اولین انجمن فرهنگی جاوه برای آموزش و احیای فرهنگ کهن هندو-بودایی جاوه بود. انجمن مذکور درصدد بود این فرهنگ را که در اثر روند افراطی غربی کردن[3] دچار ناخالصی شده بود اصلاح و پالایش کند. انجمن سعی بلیغ در ابتدا سیاست اخلاقی هلند را پذیرفت و نسبت به این حکومت نیز

---

1. Snouck Hurgronje
2. Budi Utomo
3. Westernization

وفادار ماند اما در سال ۱۹۱۷ با اعلان درخواست خودمختاری و تأسیس یك رژیم پارلمانی از حیطهٔ فرهنگ به حیطهٔ سیاست قدم گذاشت. «حزب هند»[1] که تندروتر از انجمن سعی بلیغ بود در سال ۱۹۱۱ توسط «دووس دکر»[2] تشکیل شد. این حزب برای حمایت از منافع هندوها در برابر ساکنان مختلط اروپایی و اندونزیایی و برای ابراز خواست خود مبنی بر برابری اروپایی‌ها و دیگر ساکنان اندونزی بوجود آمد. حزب مذکور اولین حزبی بود که خواستار استقلال سیاسی یك اندونزی متحد گردید. «انجمن باغ محصلین»[3] که در سال ۱۹۲۲ تشکیل شد سعی در اجرای یك برنامهٔ آموزشی برای رواج مجدد فرهنگ و هنرهای جاوه‌ای داشت. این انجمن حدود ۲۵۰ مدرسه تأسیس کرد و تلاش نمود یك جامعهٔ ملی گرا متشکل از دانش آموزان و معلمان بوجود بیاورد تا نمایانگر بلوغ ملت اندونزی باشد و برای کسب استقلال به فعالیت بپردازد. مجلهٔ «شاعر جدید»[4] نیز برای اولین‌بار در دههٔ ۱۹۳۰ انتشار یافت و تلاش نمود تا به رفع مشکلات موجود در راه هماهنگ نمودن ارزش‌های اندونزیایی و غربی بپردازد. آرمان این مجله بوجود آوردن یك زبان واحد ملی بود.

این گروه‌های آموزشی و فرهنگی به تدریج وارد عرصهٔ سیاست شدند ولی فقط در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ و اوایل دههٔ ۱۹۳۰ بود که احزاب ملی سیاسی در اندونزی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. در سال ۱۹۲۷ «حزب ناسیونالیست اندونزی»[5] توسط انجمن مطالعهٔ باندونگ به رهبری سوکارنو تشکیل شد و دیگر احزاب مخالف سلطهٔ هلند نیز از آن تبعیت کردند. کانون‌های مطالعاتی، انجمن‌های آموزشی و احزاب سیاسی تأسیس شده در اندونزی بیان کنندهٔ خواست اندونزیایی‌های تحصیل کرده در غرب برای استقلال سیاسی اندونزی و به دست گرفتن قدرت سیاسی توسط خودشان بودند.

درحالی که گروه‌های ملی گرا در چارچوب نظم سیاسی موجود فعالیت می کردند،

---

1. Indische Partij
2. F.E. Douwes - Deckker
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]

مخالفان تندروتری نیز علیه استعمار ظهور پیدا کردند. «نهضت اتحادیهٔ کارگران»[1] بلافاصله بعداز آغاز قرن بیستم تشکیل شد. در سال ۱۹۰۵ «اتحادیهٔ کارگران راه آهن دولتی» تأسیس شد که به دنبال آن اتحادیه‌های کارگران تراموا، مأموران گمرك، معلمان، کارمندان بنگاه‌های کاریابی، مسؤولان کارهای خدماتی عمومی و مأموران خزانه‌داری تشکیل گردیدند. «سازمان سوسیال دموکراتیك هند»[2] نیز در سال ۱۹۱۴ تأسیس شد. این سازمان که در اوایل کار خود رهبری تندروان سیاسی را در دست داشت آرمان‌های سوسیالیستی و کمونیستی را وارد جامعهٔ سیاسی اندونزی کرد. در سال ۱۹۲۰ نیز «حزب کمونیست اندونزی»[3] تشکیل گردید. کمونیست‌ها در طی سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶ اعتصاب‌هایی در سمارانگ[4] و شورش‌هایی نیز در جاکارتا و دیگر نقاط جاوه و سوماترا به راه انداختند که به آسانی سرکوب شدند و به دنبال آن حزب کمونیست غیرقانونی اعلام گردید و لذا به انجام فعالیت‌های مخفیانه روی آورد.

پس نهضت ملی گرایی در دو جهت توسعه یافت. در یکی از این جهات حفظ منافع کارمندان و مدیران پریایی تحصیل کرده در غرب و حفظ منافع جامعهٔ تخصصی دنبال می‌شد و در جهت دیگر تحقق آرزوی کارگران و روشنفکران تندرو در تشکیل یك جامعهٔ مستقل سوسیالیستی مورد نظر قرار داشت. با وجود این اختلاف در هر دو جهت بر ارزش‌های غیردینی و ترکیب و تلفیق میراث فرهنگی اندونزی با آرمان‌های بین‌المللی و غربی تأکید می‌شد.

در همین دوره اشکال جدیدی از فعالیت‌های اسلامی مذهبی، اجتماعی و سیاسی در بنادر مهم سوماترا، جاوه و مالایا آغاز گردید. این فعالیت‌ها توسط بازرگانان حساس در برابر فشار قدرت‌های امپریالیستی و جریان اصلاح طلبی نشأت گرفته از مکه و قاهره انجام می‌گرفت. در این دوره سنگاپور که نژادها و اقوام مختلف مردمان آسیای جنوب شرقی در آن

---

1. Lobor Union Movement
2. Indische Sociaal Democratische Vereeniging
3. The Communist Party of Indonesia
4. Semarang

زندگی می کنند مرکز عمدهٔ اصلاح طلبی و تجددگرایی اسلام گردید. این منطقه تعداد زیادی از مالهها[۱]، مهاجران مینانگ کاباثو، کارگران جاوهای که در راه رفتن یا برگشتن از درختزارهای کائو-چو در مالایا بودند و دیگر اندونزیایی‌هایی که در طول سفر خود به مکه از این منطقه عبور می کردند را در خود جای داده بود. ایجاد محدودیت برای سفر حج از سوی هلند باعث شد سنگاپور که تحت کنترل بریتانیا بود به بندر مهمی برای زائران اندونزیایی تبدیل شود. همچنین این منطقه مسلمانان عرب و هندی زیادی را در خود جای داده بود.

به ویژه سکونت عرب‌ها در سنگاپور از اهمیت خاصی برخوردار بود. بسیاری از عرب‌های ساکن سنگاپور در زمینهٔ انتقال غیرقانونی و قاچاقی متقاضیان سفرهای زیارتی فعالیت داشتند. شیخ‌ها و سیدهای حضرموت[۲] نیز در این منطقه از وجهه و اعتبار بالایی برخوردار بودند و به خاطر ایمان راستینشان مورد احترام مردم قرار داشتند. عرب‌های ساکن سنگاپور یك گروه نخبهٔ تجاری را در آن‌جا تشکیل دادند، زمین و خانه‌هایی را در این منطقه خریداری کردند، در بخش کشتزارها به سرمایه گذاری پرداختند، و همچنین کنترل تجارت چیت مومی (جاوه‌ای)، توتون و ادویه را در این منطقه در دست گرفتند. آن‌ها مساجدی را در سنگاپور بنا کردند و تلاش نمودند تا فرهنگ اسلامی و عربی را در آن‌جا رواج دهند. فرزندان تاجران هندی مالاباری[۳] و زنان ماله که «جاوی پراناکان»[۴] خوانده می‌شدند نیز در بین رهبران بخش فرهنگی شبه جزیرهٔ مالایا قرار داشتند و به تجدید حیات زبان ملایو[۵] و بیداری ملی مالهها کمك کردند. آن‌ها کارمند، مترجم، معلم و یا بازرگانانی بودند که از نظر اعتبار و نفوذ بعداز عرب‌ها در جایگاه دوم قرار می گرفتند. آن‌ها در سال ۱۸۷۶ روزنامه‌ای را به زبان ملایو منتشر کردند که برای تدریس در مدارس مالایا از آن استفاده می‌شد. این گروه همچنین از انتشار رمان‌ها، اشعار و داستان‌های نویسندگان ماله و از انتشار آثار ترجمه شدهٔ ادبیات دینی عربی حمایت می کردند. «جامعهٔ دانش زبان‌شناسی»

---

1. Malays

۲. منطقه‌ای واقع در جنوب شبه جزیرهٔ عربستان

3. Malabari

4. Jawi Peranakan

۵. زبان بومیان ماله

نیز در زمینهٔ یافتن معادل‌هایی (در زبان مالایو) برای اصطلاحات انگلیسی فعالیت‌هایی انجام داد و همچنین سعی کرد برخی از لغات عربی را وارد زبان مالایو نماید. نتیجهٔ این تلاش‌ها بیداری همگانی ماله‌ها و ایجاد یك زبان مشترك بود.

عرب‌ها و ماله‌های سنگاپور همچنین از اشاعه و گسترش اصلاح طلبی اسلامی و از فرقه‌های نقشبندیه و قادریه حمایت می‌کردند. آن‌ها همچنین برای توسعهٔ بیداری و آگاهی دینی مسلمانان ساکن در سراسر جهان فعالیت‌هایی را انجام می‌دادند. به‌طور کلی اسلام در شهرهای بندری، دین یك جامعهٔ خشك و متعصب کور نبود بلکه دین مردمان انعطاف‌پذیری بود که فارغ از اختلاف‌هایشان در برداشت از اسلام و اصول اسلامی با هم متحد و یکپارچه بودند. اسلام از طریق تجارت، انجام سفرهای زیارتی و بوسیلهٔ فعالیت‌های دانشجویان، معلمان و صوفیان از منطقهٔ سنگاپور در سرتاسر آسیای جنوب شرقی گسترش یافت.

جنبش اصلاح طلبی از طریق بازرگانی، شهرنشینی و آموزش در مناطق دیگر نیز گسترش پیدا کرد. در سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۲ چندین نهضت اسلامی در جاوه بوجود آمد که از مهمترین این انجمن‌های آموزشی و مذهبی انجمن محمدیه بود. انجمن محمدیه در سال ۱۹۱۲ (توسط حاج احمد دهلان)[1] به منظور انجام اصلاحاتی در آن‌چه که به عنوان اسلام معرفی شده بود و همچنین برای بهبود وضع جامعهٔ مسلمانان تشکیل شد. دهلان که پسر یك مقام مذهبی بود در تجارت چیت مومی فعالیت داشت. نهضت او از سوی کسبه و تجار طبقات فقیر و متوسط اجتماع مورد توجه قرار گرفت.

محمدیه از یك زندگی مذهبی پرهیزکارانه بر پایهٔ وظایف ذکر شده در قرآن و احادیث پیامبر حمایت می‌کرد، اما نظام‌های حقوقی و فلسفی مسلمانان و همچنین صلاحیت عالمان دینی برای اجتهاد را رد می‌کرد. این انجمن با مراسم پرهزینهٔ بعداز تولد فرزندان و بعداز ختنه کردن آن‌ها، مراسم پرخرج ازدواج و با آداب و رسوم و مراسم بعداز مرگ، همچنین با زیارت پرستش گونهٔ زیارتگاه‌ها (نه مرقدهای صوفیان) مخالفت می‌کرد. انجمن محمدیه بر اهمیت اصول اخلاقی، تزکیهٔ نفس، کنترل امیال پست و تقویت قوهٔ عقل و قوهٔ

---

1. Dahlan

ادراك معنوی تأکید می‌نمود.

این انجمن معتقد بود شرافت شخصی باید در صحنهٔ اجتماع به نمایش گذاشته شود. تلاش اصلی و عمدهٔ محمدیه ایجاد مدارس مذهبی مدرن بود. درحالی که مدارس دینی متداول به تدریس متون مذهبی و تعلیم عرفان اهتمام می‌ورزیدند مدارس محمدیه اصول اساسی اسلام، زبان عربی، زبان هلندی و همچنین علوم جدیده را به شاگردان خود تعلیم می‌دادند. در این مدارس یك برنامهٔ آموزشی تدریجی ارائه می‌شد، بر درك و فهم و تعقل به جای حفظ مطالب تأکید می‌شد و همچنین بر پایهٔ متدهای خوب آموزشی تدریس می‌شد. همچنین این انجمن از مدارس دیگر نیز حمایت می‌کرد که بعضی از آن‌ها عمدتاً مذهبی بودند و بعضی دیگر بیشتر غیردینی. انجمن محمدیه همچنین سعی کرد ارزش‌های اسلامی را با نیازهای آموزشی و اجتماعی معاصر وفق دهد. این انجمن تا سال ۱۹۲۹، ۶۴ مدرسه در مناطق روستایی و چندین دانشکدهٔ تربیت معلم تأسیس کرده بود. همچنین کتابخانه‌ها، کلنیك‌ها، یتیم‌خانه‌ها، بیمارستان‌ها، دارالمساکین‌ها و کانون‌های متعددی توسط این انجمن دایر شد.

نهضت «اتحادیهٔ اسلامی»[1] در سال ۱۹۲۳ توسط عده‌ای از بازرگانان به رهبری حاجی‌زمان و حاجی‌محمد یونس در جاوهٔ غربی تشکیل شد تا در زمینهٔ انجام مطالعات مذهبی، انجام صحیح مناسك اسلامی و رعایت شریعت اسلامی فعالیت کند. از نظر این نهضت نیز قرآن و احادیث تنها پایه‌های اعتقادی و رفتاری مسلمانان به حساب می‌آمدند؛ امّا به عقیدهٔ آن این امکان نیز وجود داشت که دستورات قرآن و احادیث را با نظر و رأی اشخاص واجد صلاحیت با شرایط جدید تطبیق داده هماهنگ نمود. اتحادیهٔ اسلامی با اعمال مذهبی رایج در اندونزی از قبیل استفاده از حرز و توسل به سحر و جادو برای بهبود بیماری‌ها به مخالفت برخاست. این نهضت همچنین با صوفی‌گری که از انجام مناسك ناشایست و پرستش مُرادها توسط مریدانشان حمایت می‌کرد مخالف بود و این اعتقاد صوفیان مبنی بر این که مردان مقدس (مُرادها) واسطهٔ میان خدا و بقیهٔ جهان می‌باشند را رد

1. Persatuan Islam

می کرد. این اتحادیه همچنین نمایش‌های سنتی اندونزی را به باد انتقاد می گرفت. از جمله این نمایش‌ها نمایش عروسکی «وایانگ»[1] بود که به علت دربر داشتن ارزش‌های دینی هندوها و حمایت از آزادی زنان مورد مخالفت این نهضت قرار داشت. اگرچه این نهضت درخصوص اعتقادات مذهبی دیدی اصلاح طلبانه داشت ولی ضرورت هماهنگی این اعتقادات با تحولات معاصر را رد می کرد و مدعی بود اسلام ذاتاً تجددخواه است. این نهضت همچنین با ملی گرایی سکولار که ملت را به عنوان یك خدا برای مردم معرفی می کرد مخالف بود و عقیده داشت مسألهٔ مهم و شایان توجه بوجود آوردن یك جامعه جهانی اسلامی می‌باشد. از نظر این نهضت فقط با توسل به اصول راستین اسلامی دستیابی مجدد به قدرت سیاسی و تحقق آزادی مردم مسلمان اندونزی و دیگر مسلمانان جهان امکان‌پذیر خواهد بود. اتحادیهٔ اسلامی دانشکده‌هایی را جهت تعلیم مبلغان دینی تأسیس کرد، نشریهٔ «پمبلا اسلام»[2] را منتشر نمود، مقالات دینی متعددی را به زبان رایج در اندونزی منتشر کرد و برای آموزش وظایف و مسؤولیت‌های دینی مسلمانان گروه‌های آموزشی مختلفی را برای آن‌ها تشکیل داد.

احیای دین اسلام و رواج مجدد آموزش علوم اسلامی نیز ابعاد سیاسی به خود گرفت. حاجی سمن هودی برای مقابله با رقابت تجار چینی و به منظور مقابله با فعالیت‌های میسیونرهای مسیحی در سال ۱۹۱۱ اقدام به تأسیس «انجمن آموزش اسلامی» در جاوهٔ مرکزی کرد و در سال ۱۹۱۲ با کمك عمر سعید چوکروامینوتو[3] نام آن را به «سرکت اسلام»[4] تغییر داد. چوکروامینوتو به سرعت این حزب را به بزرگترین جنبش سیاسی اندونزی تبدیل کرد. این حزب در کنگرهٔ خود که در سال ۱۹۱۷ تشکیل شد اعلان کرد اسلام از مردم اندونزی می خواهد در راه ایمان و اعتقاد خود راسخ باشند و از تسلیم شدن در برابر فقر خودداری نمایند. سرکت اسلام همچنین خواستار بهبود وضع

1. Wayang
2. Pembela Islam
3. Tjokroaminoto
4. Sarekat Islam

کشاورزی، افزایش یارانه‌های اختصاص داده شده به بخش آموزش و پرورش، لغو امتیازات فئودال‌ها و افزایش حقوق انتخاباتی مردم اندونزی شد. این درخواست‌ها که ترکیبی از تقاضاهای اسلامی و سیاسی بودند باعث گردیدند سرکت اسلام به اولین حزب سیاسی تودهٔ مردم اندونزی تبدیل شود. نه تنها مردم طبقهٔ متوسط و ساکنان شهرها، بلکه علما، روستائیان و کشاورزان نیز از این نهضت حمایت می کردند. بسیاری از کشاورزان معتقد بودند سرکت اسلام پیام‌آور ظهور الههٔ عدالت[1]، شاهزادهٔ عادل، مهدی می‌باشد.

مینانگ کاباتو مرکز دیگر انجام فعالیت‌های اصلاح طلبانهٔ اسلامی و اجتماعی بود. تاریخ اصلاح طلبی اسلامی در مینانگ کاباتو از اوایل قرن نوزدهم یعنی از زمان ظهور نهضت پادری که تلاش نمود عرف جامعه را با شریعت هماهنگ کند آغاز می‌شود. با برقراری سلطهٔ هلند بر این منطقه نهضت پادری پذیرفت که برای هماهنگی شریعت و عرف در هردو تغییراتی انجام شود. صوفی های اصلاح طلب، به ویژه صوفیان اصلاح طلب فرقهٔ نقشبندیه نیز در این زمان به مخالفت خود با آداب و رسوم معمول در جامعه و همچنین به پافشاری خود برای اصلاح اسلام ادامه دادند.

اثرات اقتصادی و سیاسی نظام سرمایه‌داری هلند بر این منطقه (در اوایل قرن بیستم) و نفوذ عقاید و افکار جدید از سوی سنگاپور، مکه و قاهره باعث برانگیخته شدن بحث‌های تازه‌ای شد. آورندگان و رواج دهندگان این بحث‌های جدید را «کائوم مودا»[2] یا «گروه‌های جوان» می‌نامیدند. فعالیت بعضی از این گروه‌ها بر ایجاد تحوّل و نوگرایی در عرف و سنن جامعه بر اساس اصول و ارزش‌های غربی و سکولاری متمرکز بود. «گروه جوانان ماله» (۱۹۰۶)، «انجمن تلاش»[3] (۱۹۱۲) و «اتحادیهٔ جوانان سوماترا» (۱۹۱۸) با هدف رواج سیستم مدرن آموزشی و جای دادن افکار و عقاید غربی در عرف کهن منطقه تشکیل یافتند. دیگر گروه‌های جوانان گرایشات اصلاح طلبانهٔ اسلامی داشتند. شیخ احمد خطیب (۱۹۱۶ـ۱۸۵۵) که در مکه تحصیل کرده بود و با افکار و عقاید محمّد عبده آشنا بود در

---

1. ratue adil
2. Kaum Muda
3. Usaha

بازگشت به وطن خود نسل جدیدی از علمای جوان سوماترایی و مالایایی را پرورش داد. این نسل به نوبهٔ خود مدارس جدیدی را تأسیس کرد، نشریات تازه‌ای را منتشر کرد و جنبش‌هایی را برای تبلیغ دین اسلام بوجود آورد. شیخ محمدطاهر (۱۹۵۷ـ۱۸۶۷) نیز که در مکه تحصیل کرده و مجذوب افکار محمد عبده بود روزنامهٔ «الامام» را در سنگاپور انتشار داد. الامام در نظر داشت مسلمانان را نسبت به لزوم آموزش و تحصیل علم آگاه نماید. این روزنامه معتقد بود افول اسلام به خاطر بی توجهی نسبت به شریعت الهی می‌باشد و تسلیم شدن در برابر قرآن و حدیث، زندگی شخصی مسلمانان را تعالی می‌بخشد و به تجدید حیات جامعهٔ اسلامی کمك می کند. الامام بر اهمیت به کار بردن عقل درخصوص مسائل و موضوعات دینی تأکید می کرد، اعتقادات و مناسك دینی متداول در جامعه را به باد انتقاد می گرفت و با آن‌ها به مخالفت برمی خاست. انتشار الامام باعث شد که بعضی از مسائل و موضوعاتی که مربوط به دین اسلام می‌شدند در سطح جامعه مورد بحث قرار گیرند. بعضی از این مسائل عبارت بودند از این که آیا دعای تلقین باید در روی قبور خوانده شود، آیا صحیح این است که نیت با صدای آهسته گفته شود یا با صدای بلند، و آیا تأسیس بانك‌های پس‌انداز و شرکت‌های تعاونی از نظر شرع اشکالی دارد یا نه؟ در نتیجهٔ تلاش‌های شیخ‌الهادی در دههٔ ۱۹۲۰ جزیرهٔ پنانگ[1] مرکز افکار اصلاح طلبانه گردید. وی در سال ۱۹۱۹ مدرسهٔ المشهور را در این جزیره تأسیس کرد و در سال ۱۹۲۷ به منظور انتشار کتاب‌هایی درخصوص آزادی زنان و دیگر موضوعات اصلاح طلبانه، انتشارات جلوتنگ[2] را دایر نمود.

در مدارس اصلاح طلب، برنامهٔ آموزش مسائل دینی با برنامهٔ تدریس تاریخ، جغرافی، ریاضیات و دیگر درس‌های جدید ترکیب و تلفیق گردید. در دههٔ ۱۹۲۰، ۳۹عدد از این نوع مدارس در سوماترا دایر شده بود که جمعاً دارای ۱۷۰۰۰ دانش‌آموز بودند. اصلاح طلبان سوماترا همانند همتایان خود در جاوه و سنگاپور با اَعمال

1. Penang
2. Jelutong

صوفی منشانهٔ رایج از قبیل برپایی مراسم ویژهٔ سالگرد وفات مرشد و پیشوای صوفیان به مخالفت برخاستند و با ازدواج‌های برخاسته از رسوم و قوانین سنتی، مراسم متداول تشییع جنازه، و مراسم ویژهٔ روزهای مقدس مخالفت نمودند. همچنین آن‌ها فعالیت‌ها و اقدامات علمای سنتی و رهبران طوایف روستایی (پنقولوها)[1] را به باد انتقاد گرفتند.

جنبش اصلاح طلبی دینی سوماترا در نهایت با حکومت هلند نیز به مخالفت پرداخت. بین سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۲۳ تلاش‌های زیادی انجام شد تا گروه‌های مختلف کائوم مودا با هم متحد گردند و به سوی انجام فعالیت‌های سیاسی سوق داده شوند. روشنفکران تندرو نیز به داخل جنبش دانشجویی سوماترا قدم گذاشتند تا علیه سرمایه‌داری و امپریالیسم به انجام فعالیت‌های تبلیغی بپردازند، با سیاست دریافت مالیات و همچنین با سیاست حکومت در بخش جنگل‌ها مقابله نمایند و خواستار کسب استقلال از سلطهٔ فئودالی اشراف محلی و سلطهٔ امپریالیستی هلند شوند. گروه‌های دانشجویی سوماترا مورد توجه بازرگانان خرده‌پا و کشاورزان صاحب زمین‌های زراعی کوچك قرار گرفتند وبالاخره شورش‌های پراکنده‌ای را به راه انداختند که در طی سال ۱۹۲۶ و اوایل سال ۱۹۲۷ توسط حکومت هلند سرکوب گردیدند. بدین ترتیب جنبش اسلامی مینانگ کابائو (ناحیه‌ای در جزیرهٔ سوماترا) با گرایشات مذهبی و اصلاح طلبانه آغاز گردید و از طریق انجام فعالیت‌های آموزشی و اجتماعی باعث ایجاد آگاهی و بیداری سیاسی علیه سلطهٔ هلند و قدرت اشراف سنتی شد.

تشکیل چندین جنبش اسلامی در اندونزی که بر انجام اصلاحات دینی، مدرنیزاسیون آموزشی و انجام فعالیت‌های سیاسی تأکید داشتند مخالفت علمای سنتگرا را برانگیخت و آن‌ها را به تشکیل نهضت‌هایی جهت مقابله با این جنبش‌های اصلاح طلب وادار نمود. از این‌رو در سال ۱۹۲۱ «اتحادیهٔ علمای مینانگ کابائو» تشکیل شد و به دنبال آن در سال ۱۹۲۶ «نهضت العلمای جاوه» تشکیل گردید. نهضت‌العلماء از اصول سنتی مذهبی حمایت می‌کرد و به علاوه شریعت اسلام و آداب و رسوم صوفیان را مورد تأیید قرار

1. Penghulus

می داد. این جنبش صوفیان را معنوی ترین گروه مذهبی می دانست. نهضت العلماء همچنین با انجام اصلاحات در قرآن و سنت مخالف بود و از عمل بر اساس اسلام سنتی حمایت می کرد. با این حال بوجود آمدن نهضت مذکور تحول عمیق و مهمی در تشکیلات جامعهٔ اسلامی و سنتی جاوه به حساب می آمد. به کار بردن تکنیک‌های تشکیلاتی جنبش‌های اصلاح طلب اسلامی و جنبش‌های ملی گرا توسط نهضت العلماء به معنای اتخاذ اشکال و شیوه‌های جدیدی برای فعالیت سیاسی از سوی این نهضت بود؛ کیایی‌ها که در طی قرن نوزدهم برای مقابله با سلطهٔ هلند و حکومت پریایی‌ها با هم متحد شده بودند در قرن بیستم به عنوان یك حزب سیاسی (برای تعیین شکل و هویت جامعهٔ اندونزی) وارد میدان مبارزه شدند.

میزان تفاوت و اختلاف بین اسلام سنتی و اشکال جدید اسلام بسیار زیاد بود. سنتگرایان معتقد بودند جهان ثابت و بدون تغییر است، درحالی که اصلاح طلبان به جهانی متغیر (در طول تاریخ) معتقد بودند. همچنین سنتگرایان دین را به عنوان یك پدیدهٔ عرفانی و سحرآمیز می‌شناختند. از نظر آن‌ها نماز، روزه و تلاوت قرآن باعث ایجاد آرامش درونی در فرد می‌شد. دین سنتی به انجام مناسك اسلامی و پذیرش منفعلانهٔ واقعیت گرایش داشت. در مقابل، اصلاح طلبان بر نقش فردی تأکید داشتند. آن‌ها دین را از منظر مسؤولیت فردی برای انجام اصلاحات اخلاقی در خود و ایجاد یك جامعهٔ اسلامی هماهنگ با شرایط روز تعریف می کردند. از نظر آن‌ها دین که پدیده‌ای اخلاقی و عقلانی می‌باشد به صورت ناخودآگاه در انسان راه می‌یابد. درحالی که اسلام سنتی معتقد بود فرد باید با جامعه، جامعه با کشور، و کشور با جهان هماهنگ گردد، دین اصلاح طلب درصدد بود تا افراد را وارد صحنهٔ اجتماع کند و بدینوسیله آرمانشهر اسلامی را بوجود آورد. اصلاح طلبان برای تحقق این اهداف الگوهای تشکیلاتی و آموزشی غربی را به کار بستند، به نظرات علمی و همچنین استفاده از زبان‌های بومی تن در دادند و تلاش جدّی انجام دادند تا از طریق مطبوعات اسلام را در ساختار اجتماعی اندونزی جای دهند. البته برای تبدیل اسلام به یك نیروی فعال در جامعه می‌بایست جنبش‌های پیشاهنگی، مدارس، یتیم‌خانه‌ها و بیمارستان‌هایی نیز دایر می گردید.

از دهۀ ۱۹۲۰ تاکنون چندین حزب ملی گرا و اسلامگرا در اندونزی تأسیس شده‌اند و خط مشی‌های ایدوئولوژیك و سیاسی متفاوتی را برای جوامع شهری و روستایی اندونزی ارائه داده‌اند. رشد سریع صنعت شکر (در دو دهۀ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰) در جاوه باعث جذب سرمایه گذاران مسلمان و چینی، بازرگانان خرده‌پا و کارگران به شهرك‌های در حال توسعۀ این منطقه شد. بازرگانان مسلمان به وسیلۀ ازدواج، با خانواده‌های مالکان محلی پیوند برقرار کردند و شروع به سرمایه گذاری در بخش تولید سیگار و وسایل خانگی و همچنین دیگر صنایع تولیدی کردند. تجار چیت مومی و دست‌فروشان دوره گرد نیز کارشان در این منطقه رونق گرفت. امّا رکود اقتصادی دهۀ ۱۹۳۰ در این منطقه باعث ورشکستگی اقتصادی این گروه‌های جدید شد. چینی‌های مهاجر کسب و کار باقیمانده را در دست گرفتند و کارگران بیکار نیز به دادوستد جزئی کالا روی آوردند. بدین گونه دورۀ افزایش توان اقتصادی طبقۀ متوسط پایان یافت.

کارمندان، تاجران و کارگران شهرها تمایل داشتند در واحدهای اجتماعی که توسط جنبشها و احزاب مهم دینی و سیاسی تأسیس شده بودند عضویت داشته باشند. احزاب اندونزی پایه‌ای برای اتحاد گروه‌های کارگر و طبقۀ متوسط آواره بودند. این احزاب در روستاها نه تنها از نظر ایدوئولوژیك و فرهنگی روستائیان را تغذیه می کردند بلکه خدماتی از قبیل تأسیس مدارس و مؤسسات خیریه، تشکیل گروه‌های جوانان و زنان و تأسیس کلوبهای اجتماعی را نیز انجام می‌دادند. درحالی که بسیاری از روستاها فقط به حزب واحدی متمایل بودند بعضی از آن‌ها منطقۀ نفوذ چند حزب متفاوت بودند. به‌طور کلی جنبش‌های ملی گرا، کمونیستی و اسلامی در اندونزی پیروانی پیدا کردند و انجام یك سری فعالیت‌های اجتماعی و مذهبی را دنبال کردند. تعداد احزاب ملی در این کشور از تعداد ایدوئولوژی‌ها بیشتر بوده است.

سازش و رقابت: ۱۹۵۵-۱۹۰۰

سیاست هلند از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۰ باعث افزایش جنبش‌های ملی گرایی و اسلامی در اندونزی شد. در این دوره حکومت هلند از گسترش آموزش و پرورش در

اندونزی حمایت می کرد و بعضی از اندونزیایی ها را به عنوان مقامات حکومتی منصوب کرد. همچنین در این دوره احزاب سیاسی اعتبار قانونی پیدا کردند و آزادی مطبوعات نیز از سوی حکومت هلند مورد پذیرش واقع شد. سرکت اسلام در سال ۱۹۱۷ به عنوان جنبش سیاسی تودهٔ مردم و عامل عمدهٔ مخالف سلطهٔ هلند در اندونزی بود امّا با گذشت یك و نیم دهه، این جنبش به دلیل اختلافات ایدوئولوژیك و اختلاف در جهت گیری سیاسی دچار تجزیه شد؛ رشد یك جناح سوسیالیست در این حزب باعث دوقطبی شدن آن شد و لذا در سال ۱۹۲۳ چپگرایان از سرکت اسلام اخراج شدند و بدینوسیله جنبش مذکور تعداد زیادی از طرفداران خود را از دست داد. همچنین سرکت اسلام هنگامی که با مخالفت نهضت العلماء روبه‌رو شد نفوذ خود بر کشاورزان اندونزی را نیز از دست داد. این حزب در دهۀ ۱۹۲۰ سیاست عدم همکاری را اتخاذ کرد. این سیاست یك جهت گیری اسلامی ستیزه‌جویانه، ضد کمونیستی و ضد هلندی بود. با این وجود ایدهٔ پان‌اسلامی این حزب نتوانست حمایت زیادی را به خود جلب کند لذا سرکت اسلام در اواخر دهۀ ۱۹۲۰ خط‌مشی ملی گرایی را اتخاذ کرد و نام خود را «حزب اتحاد اسلامی اندونزی»[1] قرار داد. این موضع سیاسی فعال به درگیری با جنبش محمدیه منجر شد. جنبش محمدیه که در ابتدا به انجام فعالیت‌های آموزشی و تبلیغی گرایش داشت، در این دوره متمایل بود با حکومت همکاری کند لذا اعضای خود را که در سرکت اسلام نیز عضو بودند مجبور کرد بین این دو یکی را انتخاب کنند. جنبش‌های اسلامی در دهۀ ۱۹۳۰ به گروه‌های مذهبی فعال، گروه‌های مذهبی اصلاح طلب و جنبش‌های مذهبی محافظه کار تقسیم می‌شدند. اصلاح طلبان اسلامگرای غیر سیاسی در این دوره از موقعیت بهتری برخوردار بودند. همچنین با توجه به وجود اختلافات ایدوئولوژیك و فرهنگی متعدد در جامعهٔ اندونزی هنوز ایجاد یك جنبش توده‌ای واحد در این دهه غیر ممکن بود. ولی با این وجود فعالیت‌های مشابه چندین گروه اسلامی حمایت گسترده‌ای را به دنبال داشت و این حمایت گسترده پایه و اساس محکمی برای ادعای نهایی آن‌ها یعنی تشکیل کشور مستقل و اسلامی اندونزی بود.

---

1. Partai Sarekat Islam Indonesia

زوال سیاسی جنبش‌های اسلامی باعث شد که ابتکار عمل در دست کلوپ‌ها و احزاب ملی گرا قرار گیرد. با تشکیل حزب ناسیونالیست اندونزی در سال ۱۹۲۷، سوکارنو به عنوان منادی پیشرو اتحاد اندونزی و استقلال آن از هلند در آمد. سوکارنو به طور مبسوطی دربارهٔ موضوع اسلام و حکومت قلم زد و راه‌حلی را ارائه داد که شبیه به راه‌حل آتاتورك در ترکیه بود. بر اساس این راه‌حل اسلام به عنوان یك دین فردی شناخته می‌شد و اجازه داده نمی‌شد که در سیاست ملی تأثیر گذار باشد. لذا او تصویر خاصی از اسلام ارائه داد یعنی در نظر او اسلام دینی فردی در متن یك حکومت ملی غیر دینی بود.

حکومت هلند در واکنش به رشد مخالفت ملی گرایان و اسلامگرایان نسبت به سلطهٔ خود از برنامهٔ سیاست اخلاقی خود عقب‌نشینی کرد، به سرکوب متوسل شد و مجدداً قدرت را در دست خود متمرکز کرد. این حکومت با صدور «آئین‌نامه‌های معلمی»[1] (۱۹۰۵ و ۱۹۲۵) سعی کرد کنترل دولت بر نظام آموزش و پرورش این کشور را برقرار سازد. این آئین‌نامه‌ها مقرر می‌داشتند که برای آموزش علوم اسلامی باید از امرای محلی مجوز دریافت کرد. همچنین قانونی که در سال ۱۹۳۲ وضع شد مدارس غیر دولتی را ملزم می‌کرد برای فعالیت از دولت کسب مجوز کنند. حکومت هلند همچنین امور اداری و حقوقی مربوط به ازدواج را در دست پریایی‌ها قرار داد (این عمل باعث رنجش مسلمانان گردید)، میسیونرهای مسیحی را از یارانهٔ دولت برای مسافرت و تأسیس مدارس برخوردار گردانید و بالاخره در سال ۱۹۴۰ برگزاری و تشکیل نشست‌های سیاسی را ممنوع کرد.

مسلمانان که با سیاست‌های اتخاذ شده توسط حکومت هلند و همچنین با رقابت ملی گرایان مواجه بودند موج جدیدی از فعالیت سیاسی را بوجود آوردند که از زمان جنگ جهانی دوم تا سال ۱۹۵۵ ادامه داشت. درحالی که جنبش محمدیه برای اصلاحات اخلاقی و آموزشی اولویت قائل می‌شد، «اتحادیهٔ مسلمانان اندونزی»[2] که در سال ۱۹۳۰ تأسیس

1. guru ordinance
2. Persatuan Muslimin Indonesia

شده بود علیه امپریالیسم و کاپیتالیسم مبارزه می کرد و خواستار استقلال اندونزی بود. این اتحادیه استقلال اندونزی را به عنوان پیش شرط اساسی سعادت اقتصادی و لازمهٔ انجام اصلاحات دینی می‌دانست. «حزب اسلام اندونزی»[1] نیز به همین ترتیب شعارهای اسلامی، شعارهای ضد امپریالیستی و ضد سرمایه‌داری سر می‌داد. همچنین این حزب خواستار انجام اصلاحاتی در دین اسلام بود و از استقلال اندونزی، تشکیل یك حکومت متحد پارلمانی، و کنترل دولت بر بخش‌های مهم اقتصادی حمایت می کرد. احزاب اسلامی اندونزی در این دوره تقاضای جدیدی را مطرح کردند. آن‌ها خواستار تشکیل رژیم پارلمانی شدند که ۶۰ درصد از وزرای آن را مسلمانان تشکیل دهند، و همچنین این رژیم دارای وزارتخانه‌ای با نام وزارت امور اسلامی باشد.

اشغال اندونزی از سوی ژاپن (۴۵-۱۹۴۲) باعث دلگرمی فوق‌العاده مسلمانان شد. ژاپنی‌ها قدرت طبقهٔ کهن اشراف را کاهش دادند و به سرعت جنبش‌های اسلامی را تحت کنترل خود درآوردند. آن‌ها با وجود این که بسیاری از احزاب سیاسی را تعطیل کردند به جنبش محمدیه و نهضت‌العلماء اجازهٔ فعالیت دادند. ژاپنی‌ها همچنین برای اِعمال نظارت و کنترل بر نظام آموزشی مسلمانان (بالاتر از سطح ابتدایی) دفتری را با نام «دفتر امور مذهبی و تبلیغات» تأسیس کردند و برای معرفی جنگ ژاپن علیه غرب به‌عنوان یك جهاد «گروه شبه‌نظامیان مسلمان» را تشکیل دادند. به‌علاوه آن‌ها دوره‌های آموزشی ویژه‌ای را برای روشنفکران و کیایی‌ها برپا کردند. ژاپنی‌ها برای متحد و هماهنگ کردن کلیهٔ جنبش‌های اسلامی در نوامبر ۱۹۴۳ «حزب مشومی»[2] را بوجود آوردند و سپس با حمایت این حزب یك دستگاه اداری مذهبی که ارتباط حکومت مرکزی با روستاها را برقرار می کرد بنیاد نهادند. بدین ترتیب اتحاد و ائتلافی متشکل از بازرگانان مسلمان طبقهٔ متوسط، کشاورزان مسلمان ثروتمند و علمای روستایی برای همکاری با ژاپن بوجود آمد.

1. Partai Islam Indonesia
2. Masjumi

محول کردن وظایف اجرایی و نظامی به مسلمانان (توسط ژاپن) تا حد زیادی قدرت سیاسی آن‌ها را افزایش داد و بر تعداد حامیان انجام فعالیت‌های سیاسی اسلامگرایانه در بین مسلمانان افزود. تشکیل گروه‌های متشکل از کارگران و همچنین تشکیل گروه‌های نظامی در این دوره باعث بوجود آمدن رهبران نظامی و مذهبی جدیدی که دارای پس‌زمینهٔ پرولتاریایی بودند گردید. خلاصه این که ژاپنی‌ها در تلاش خود برای تعیین اصول سیاسی و فرهنگی یك اندونزی مستقل امتیازهای مهمی به مسلمانان دادند.

ژاپنی‌ها که هلندی‌ها را از اندونزی بیرون کرده بودند، خود نیز در سال ۱۹۴۵ شکست خوردند و بدین گونه راه استقلال اندونزی هموار شد. سوکارنو در هفدهم اگوست ۱۹۴۵ استقلال اندونزی را اعلان کرد اما مبارزه برای واقعیت بخشیدن به آن ۵سال دیگر به‌طول انجامید. حکومت هلند تلاش می کرد تا با کمك استرالیا و بریتانیا کنترل خود را بر این منطقه باز یابد امّا این حکومت در اگوست ۱۹۵۰ تحت فشار ارتش اندونزی و همچنین بر اثر فشارهای سیاسی سازمان ملل جمهوری مستقل اندونزی را به‌رسمیت شناخت.

دولت جمهوری جدید با ائتلافی از احزاب اسلامی و احزاب ملی گرا از جمله مشومی، نهضت‌العلماء، حزب ناسیونالیست اندونزی و حزب کمونیست اندونزی تشکیل شد. مسلمانان علی‌رغم پیشرفت‌های تشکیلاتی زیادی که در سال‌های جنگ بدست آورده بودند هنوز در وضعیتی نبودند که بتوانند کنترل اندونزی را به‌طور کامل از دست ملی گرایان خارج کنند. نظرات و پیشنهادات مسلمانان درخصوص قانون اساسی و نهادهای جمهوری جدید فقط تا حدودی ملحوظ شد. آن‌ها خواستار تشکیل یك حکومت اسلامی بودند. محافظه‌کاران مسلمان خواستار تشکیل حکومتی اسلامی بودند که بیشتر وزرای آن از مسلمانان باشند و همچنین تشکیل پارلمانی از کیایی‌ها (برای بررسی قوانین و صدور حکم انطباق آن‌ها با شریعت اسلامی) در آن حکومت مدنظر قرار گیرد. اصلاح‌طلبان اسلامی نیز خواستار تشکیل حکومتی بودند که با شریعت اسلامی مطابقت و هماهنگی داشته باشد. در نظر آن‌ها تشکیل حکومت اسلامی به معنای ورود مسلمانان به جاکارتا و بیان این مطلب بود که «اجرای شریعت اسلامی وظیفهٔ مسلمانان می‌باشد». ملی گرایان

معتقد به «پانکاسیلا»[۱] بودند. بر اساس برنامه و نظر ملی گرایان باید اشارهٔ مستقیم به نمادهای اسلامی، از قانون اساسی حذف می‌شد و بر ایجاد یك جامعهٔ غیر دینی در آن قانون تأکید می گردید. لذا در قانون اساسی بعدی، پانکاسیلا به عنوان نماد نظم جدید حفظ شد و عباراتی که حکومت جدید را به عنوان یك حکومت اسلامی مطرح می کردند از آن حذف گردیدند.

با این وجود قانون اساسی اندونزی در جهت برآوردن خواستهٔ مسلمانان بر تشکیل وزارت دین تصریح کرده است. اگرچه حمایت از آزادی دینی و حفظ روابط مسالمت آمیز بین گروه‌های مختلف دینی از جمله وظایف این وزارتخانه می‌باشد امّا هدف اصلی از تأسیس این وزارتخانه انجام و کنترل امور مذهبی مسلمانان از قبیل ازدواج و طلاق، ادارهٔ موقوفات، مساجد و سفرهای زیارتی بوده است. «دفتر آموزش مذهبی» این وزارتخانه مدارس مذهبی تحت حمایت دولت را اداره می کند؛ «دفتر تبلیغات مذهبی» کتاب‌ها و جزوه‌های ویژه‌ای را منتشر می کند. این دفتر همچنین تلاش‌های تبلیغی اسلامی را افزایش داده است. به‌علاوه «دفتر عدالت دینی» دادگاه‌های شریعت را اداره می کند. وزارت دین تشکیلات اداری گسترده‌ای است که ارتباط حکومت مرکزی با روستاها را برقرار می کند و منبع خوبی برای اِعمال نفوذ و اِعمال سلطهٔ احزاب سیاسی اسلامی می‌باشد. این وزارتخانه خواستهٔ مسلمانان در حمایت دولت از اسلام را برآورده کرده است و امید تشکیل یك حکومت اسلامی را در بین آن‌ها افزایش داده است.

در جزایر دوردست گروه‌های مختلف مسلمانان مصالحه و سازش را رد کردند و تصمیم گرفتند تا تحقق یك حکومت اسلامی به مبارزه بپردازند. در جریان جنگ جهانی دوم، انقلابی در سوماترا انجام گرفته بود که قدرت و نفوذ فئودال‌های آچه، مینانگ کابائو و منطقهٔ ساحل شرقی را از میان برداشته بود. در منطقهٔ آچه علما طبقهٔ اشراف محلی را شکست داده و موقعیت سیاسی خود را تثبیت کرده بودند. گروه‌های اسلامی جزایر

---

۱. Pancasila پنج اصل اعتقاد به خدا، ملی گرایی، بشردوستی، دموکراسی و عدالت اجتماعی را جمعاً پانکاسیلا می‌نامند.

سلبس[1] و کالیمانتان[2] نیز بر تشکیل فوری یك حکومت اسلامی تأکید داشتند. شاید بتوان گفت در برخی از این موارد، تقاضا برای تشکیل یك حکومت اسلامی وسیله‌ای بوده است برای کسب خودمختاری از حکومت مرکزی واقع در جاوه.

جنبش دارالاسلام که توسط یکی از فعالان پیشین حزب سرکت اسلام (کارتو سویرجو)[3] تأسیس شد مهمترین جنبش اسلامی شورشی بود. «کارتوسویرجو» به منظور تربیت نیرو برای کادر مبلغان اسلامی و واحد نظامی مسلمانان که «حزب‌اللّه» نام داشت (حزب‌اللّه توسط ژاپنی‌ها و با حمایت حزب مشومی تشکیل گردید) «انستیتوی صوفاه»[4] را بوجود آورد. وی در سال ۱۹۴۵ مسؤول واحدهای نظامی مشومی در جاوهٔ غربی گردید، در سال ۱۹۴۷ علیه هلند وارد جنگ شد، و در سال ۱۹۴۸ از پذیرش توافق آتش‌بس «رنوایل»[5] بین اندونزیایی‌ها و نیروهای هلند سر باز زد و لذا از حزب مشومی کناره گیری کرد و تصمیم گرفت خودش مبارزهٔ نظامی را دنبال کند. وی پس از مدتی تشکیل یك حکومت موقت اسلامی با نام «حکومت اسلامی اندونزی»[6] را اعلان می کند (این حکومت بیشتر به دارالاسلام معروف شد) و خود را به عنوان «امام» آن معرفی می کند. وی مدعی بود این حکومت بر پایهٔ تعالیم و دستورات قرآن می‌باشد و از نظر حقوقی یك حکومت جمهوری با پارلمانی منتخب می‌باشد. امام که توسط پارلمان انتخاب می‌شد در رأس این حکومت قرار می گرفت. این حکومت اعلان کرد که حق برابری تمام افراد در برابر قانون، حق برخورداری از سطح مناسب زندگی و حق داشتن آزادی در پرستش، آزادی بیان و همچنین آزادی تجمع را برای تمامی شهروندان تضمین و تأمین می کند. تمام پست‌های نظامی و غیرنظامی مهم در این حکومت به مسلمانان داده شد. مبارزهٔ مسلحانهٔ حکومت مذکور علیه هلند و سپس علیه جمهوری اندونزی ادامه داشت تا این که در سال ۱۹۶۲ سرکوب گردید.

1. Celebes
2. Kalimantan
3. Kartosuwirjo
4. Suffah Institute
5. Renville
6. Negara Islam Indonesia

شکست «دارالاسلام» کشمکش بر سر تعیین هویت سیاسی اندونزی را به کشمکش بر سر قلمرو و قدرت سیاسی تبدیل کرد. حزب ناسیونالیست اندونزی و حزب مشومی از سال ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۵ در رابطه با نقش اسلام و کمونیست‌ها در حکومت با هم اختلاف داشتند. گروه‌های اسلامی نیز با هم اختلاف داشتند، به‌طوری که در سال ۱۹۵۲ نهضت‌العلماء از مشومی جدا شد و به صورت یك حزب واحد سیاسی در آمد. همچنین بین گرایشات مذهبی کائوم مودا، کائوم توا[1]، محمدیه و نهضت‌العلماء نیز اختلاف‌هایی وجود داشت. کشمکش‌ها و اختلافات بین احزاب سیاسی تا زمان انتخابات ملی سال ۱۹۵۵ که حادثهٔ سرنوشت سازی در تاریخ اندونزی بود ادامه یافت. رقابت‌های سیاسی در این سال شدت گرفت، به‌طوری که هر حزبی سعی می کرد حمایت مقامات با نفوذ مملکتی، کشاورزان ثروتمند و رؤسای طوایف روستایی را به دست بیاورد. بعضی از روستاها تماماً از حزب واحدی طرفداری می کردند اما در بیشتر موارد هر روستا از چندین گروه مختلف (گروه‌های تحت ادارهٔ رهبران سنتی و گروه‌های تحت رهبری کیایی‌ها) حمایت می کرد. حزب ناسیونالیست اندونزی و حزب کمونیست اندونزی نیز بیشتر مورد توجه روستاهای تحت رهبری اشراف و مالکان بودند. بدین ترتیب در این سال جوامع روستایی به واحدهای سازمان یافتهٔ سیاسی تبدیل شدند. انتخابات سال ۱۹۵۵ شکل و الگوی جدید تشکیلات ایدئولوژیك و اجتماعی اندونزی را تثبیت کرد و پیوستگی عمیق این تشکیلات با گذشتهٔ اندونزی را نیز حفظ کرد.

نتایج این انتخابات عامل بازدارنده‌ای در برابر مسلمانانی بود که خواهان تشکیل حکومت اسلامی بودند. آراء منطقهٔ جاوه بین حزب ناسیونالیست اندونزی، حزب مشومی، نهضت‌العلماء و حزب کمونیست اندونزی تقسیم شده بود. در مناطق پرجمعیت و مسلمان نشین سوماترا، کالیمانتان جنوبی و جزیرهٔ سولاوسی[2] نیز آراء انتخاب کنندگان اساساً بین دو گروه اسلامی اصلاح طلب و محافظه کار تقسیم شده بود. با این حال احزاب اسلامی

1. Kaum Tua
2. Sulawesi

فقط ۴۲/۵ درصد از کل آراء مردم اندونزی را به خود اختصاص دادند و لذا به اکثریت لازم برای تشکیل یك حکومت اسلامی پارلمانی دست نیافتند. این احزاب از سال ۱۹۵۵ تاکنون سعی کرده‌اند خود را با این حقیقت وفق دهند که اگر چه اندونزی عمدتاً یك کشور مسلمان‌نشین می‌باشد اما احزاب اسلامی آن از حمایت عدۀ کمی برخوردار هستند.

اندونزی از ۱۹۵۵ تا زمان حاضر

با ناکامی مسلمانان در تشکیل یك حکومت اسلامی، سوکارنو و ارتش اندونزی کنترل کشور را در دست گرفتند. سوکارنو در سال ۱۹۵۷ سعی کرد نظام پارلمانی را کنار بگذارد و نظام «دموکراسی ارشادی»[1] را در اندونزی پیاده کند. بر این اساس وی پیشنهاد کرد کابینه‌ای با مشارکت کمونیست‌ها تشکیل شود و یك شورای ملی متشکل از نمایندگان کارگران، کشاورزان، جوانان و گروه‌های ذینفع منطقه‌ای دایر گردد. این عمل باعث نگرانی عمیق نسبت به افزایش نفوذ کمونیست‌ها و استیلاء جاوه‌ای‌ها بر جزایر دوردست گردید و همچنین تلاش‌های مسلمانان در کسب خودمختاری منطقه‌ای را عقیم گذاشت. رهبران نظامی جزایر سوماترا و سولاوسی و همچنین رهبران نهضت مشومی با دموکراسی ارشادی مخالفت کردند و «حکومت انقلابی جمهوری اندونزی» را تشکیل دادند که بالاخره برچیده شد. سوکارنو در ژوئیه ۱۹۵۹ مجلس مؤسسان را منحل کرد و بازگشت به قانون اساسی سال ۱۹۴۵ را که بر تشکیل یك رژیم قوی ریاستی تصریح داشت اعلان کرد.

پس از سرکوبی مخالفت مسلمانان و مقاومت جزایر دوردست، نهادهای جدیدی توسط سوکارنو ایجاد شدند که نقش عمده‌ای به ارتش و سازمان‌های دولتی دادند. سوکارنو همچنین بخش‌های عمدۀ اقتصادی را ملی اعلان کرد و کنترل صنایع مهم را در دست ارتش قرار داد. همچنین نظارت مستبدانه‌ای بر احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری و روزنامه‌ها برقرار شد و پایه‌های رژیم جدید با ارائۀ برنامۀ ایدوئولوژیك جدیدی با نام «ناساکم»[2] تحکیم

---

1. Guided Democracy
2. Nasakom

گردید. سوکارنو با ارائهٔ این برنامه سعی کرد ملی گرایی، دین و کمونیسم را به عنوان نهادهای یك رژیم بسیار متمرکز و یك اقتصاد برنامه‌ریزی شده با هم تلفیق و هماهنگ کند. مشومی در سال ۱۹۶۰ منحل شد و رهبران آن نیز زندانی گردیدند. ولی نهضت‌العلماء روابط نزدیك خود با سوکارنو را حفظ کرد. مشومی نمایندهٔ منافع ساکنان جزایر دوردست بود و نهضت‌العلماء نمایندهٔ کشاورزان جاوه‌ای بود. نهضت‌العلماء تصمیم گرفته بود حکومت سوکارنو را که ویژگی‌های بسیاری از روش کشورداری سنتی جاوه را در خود جای داده بود بپذیرد و هدف غایی تشکیل یك حکومت اسلامی را در عوض کنترل بر وزارت دین و حفظ موقعیت سیاسی خود در مناطق روستایی جاوه مسکوت بگذارد. از این‌رو در حالی که نهضت مشومی به خاطر خواسته‌های ایدوئولوژیك خود درهم شکسته شد نهضت‌العلماء توانست با حفظ انعطاف‌پذیری سیاسی و تاکتیکی خود به حیاتش ادامه دهد.

رژیم جدید بلافاصله گروه‌های متنفذ جامعه را از خودگریزان کرد. سوکارنو با سلب آزادی بیان در امور سیاسی و فرهنگی، نخبگان روشنفکر و هنرمند را از خود بیزار نمود. به علاوه وی در نتیجهٔ صرف هزینه‌های بیش از اندازه و انباشت دیون سرسام‌آور خارجی کشور را دچار نابودی واقعی اقتصادی کرد. این رژیم همچنین فرصت بسیار خوبی را در اختیار کمونیست‌ها گذاشت تا موقعیت سیاسی خود را در کشور تثبیت کنند. حزب کمونیست با کنترل ارتش بر شرکت‌هایی که در سال‌های ۱۹۵۷ و ۱۹۵۸ ملی شده بودند مخالف بود و همچنین این نیرو را به خاطر داشتن رابطه با ایالات متحده که حامی اصلی آن بود سرزنش می‌کرد. این حزب در سال ۱۹۶۳ موفق شد برنامهٔ اصلاحات ارضی را در کشور به مرحلهٔ اجرا برساند. هدف حزب کمونیست از برنامهٔ مذکور این بود تا از طریق انجام اقدامات مستقیم زمین‌های مالکان بزرگ را که عمدتاً وابسته به حزب ناسیونالیست اندونزی و نهضت‌العلماء بودند از دست آن‌ها خارج کند. چالش ایجاد شده بین ارتش و کمونیست‌ها باعث اتحاد احزاب محافظه‌کار اسلامی با ارتش شد.

در سال‌های ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵ برخوردهای مستقیمی بین کمونیست‌ها و گروه‌های جوانان مسلمان به وقوع پیوست. کودتای نافرجام کمونیستی سال ۱۹۶۵ باعث برپا شدن

جنگ داخلی گسترده‌ای در جاوۀ شرقی و مرکزی گردید و با کشتار بی‌شمار کمونیست‌ها پایان یافت.

ژنرال سوهارتو با شکست کمونیست‌ها در اواخر سال ۱۹۶۵ رژیم نظامی جدیدی را پایه گذارد، سوکارنو را از قدرت کنار زد، و در سال ۱۹۶۶ عهده‌دار مسند ریاست جمهوری گردید. وی از طریق ائتلاف و اتحاد با افسران ارتش، سازمان‌های اجتماعی اسلامی، اقلیت‌های پروتستان و کاتولیك و با حمایت متخصصان، کارمندان طبقۀ متوسط جامعه و محافل آکادمیك به قدرت رسید. او قول داده بود پس از رسیدن به قدرت ارتش را از نو سازماندهی کند و با کمك مشاوران تحصیل کرده در آمریکا سیاست اقتصادی معقولی را به اجرا بگذارد. وی به منظور نیل به توسعه، برنامۀ اقتصاد آزاد را دنبال کرد و تورم را تحت کنترل در آورد. او همچنین به محافل آکادمیك و هنری آزادی بیان داد. رژیم سوهارتو با تأکید بر پانکاسیلا به عنوان اصول اساسی کشور و جامعه، خط مشی فرهنگی شدیداً سکولار و غیردینی را دنبال کرده است.

با گذشت زمان رژیم سوهارتو بیشتر و بیشتر در جهت استبدادی شدن پیش رفت. حزب سیاسی حاکم با نام گلکار در انتخابات سال ۱۹۷۱ تقلب کرد و توانست ۶۳ درصد آراء را به نام خود ثبت کند. گلکار حمایت خود را از هواداران حزب منحلۀ کمونیست، حزب ناسیونالیست اندونزی و حزب مشومی قطع کرد و تنها نهضت‌العلماء توانست نفوذ خود را در جاوۀ شرقی حفظ کند. انتخابات سال ۱۹۷۷ نیز بر تفوق و برتری گلکار مهر تأیید گذاشت اما هنوز برای حفظ موقعیت حکومت تاکتیك‌های سرکوبگرانۀ بیشتری لازم بود.

در تمام این مدت رژیم سوهارتو جنبش‌ها و احزاب اسلامی را از نزدیك تحت کنترل داشت. ارتش این کشور نیز با تجدید حیات مشومی مخالفت می‌کرد و چشم‌پوشی از خطای این جنبش (مشارکت در حکومت انقلابی سال ۱۹۵۸) را نمی‌پذیرفت. ارتش با برنامۀ ایدئولوژیك اسلامی مشومی مخالف بود. ارتش معتقد بود اسلام خشونت‌گرا وظایف دینی را در حوزۀ سیاست وارد می‌کند، باعث تفرقه و جدایی بین ملت می‌شود، و توجه آنها را از مدرنیزاسیون منحرف می‌کند. اصرار مسلمانان بر به کار بستن مجدد

«منشور جاکارتا» که در سال ۱۹۴۵ تهیه شده و جایگاه و نقش بیشتری برای اسلام در نظر گرفته بود و همچنین پافشاری آن‌ها درخصوص اجرای تعالیم و دستورات اسلامی باعث ایجاد این نگرانی در ارتش شد که مبادا مسلمانان با همکاری گروهی خود کنترل کشور را در دست بگیرند. با این وجود سوهارتو در سال ۱۹۶۸ اجازهٔ تشکیل «حزب مسلمین اندونزی» را صادر کرد، البته به این شرط که کلیهٔ رهبران حزب منحلهٔ مشومی از شرکت در هیئت اجرایی این حزب جدید محروم باشند. همچنین وی در سال ۱۹۶۹ «مرکز اسلامی ـ اندونزیایی دعوة» را دایر کرد و آن را تحت ادارهٔ خود قرار داد تا بدینوسیله از نفوذ و قدرت هیئت‌های مستقل تبلیغی اسلامی بکاهد. حکومت وی موفق شد به تدریج گروه‌های مبارز و اصلاح‌طلب اسلامی را سرکوب کند.

در مقابل، نهضت‌العلماء با سهولت نسبی، خود را با نظم جدید وفق داد. این نهضت اساساً به جای مخالفت سیاسی علاقه‌مند به انجام فعالیت‌های مذهبی است و همواره از کانال وزارت دین و همچنین از طریق شوراهای علما در آچه، جاوهٔ غربی و سوماترای غربی با حکومت همکاری داشته است. نهضت‌العلماء در انتخابات سال ۱۹۷۱، ۲۱ درصد از آراء را به خود اختصاص داد ولی در سال‌های ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳ به دلیل انتصاب یك مسلمان اصلاح‌طلب به عنوان وزیر دین و به خاطر تأسیس حزب اسلامی جدیدی با نام «حزب اتحاد توسعه» موقعیتش تضعیف گشت. اگرچه فعالان جوان عضو نهضت‌العلماء در مقطع زمانی کوتاهی با حکومت به مخالفت برخاستند، ولی کنگره‌های این نهضت پانکاسیلا را که هیچ اشاره‌ای به اسلام ندارد به عنوان اصول اساسی جامعهٔ اندونزی پذیرفته‌اند. علما، در سطح محلی، هنوز یك نیروی مهم سیاسی محسوب می‌شوند.

سیاست دولت‌های سوکارنو و سوهارتو در قبال جنبش‌های اسلامی بازتابی از سیاست‌های اتخاذ شده توسط هلند در این خصوص بوده است. حکومت هلند بین بعد مذهبی و بعد سیاسی اسلام تمایز قائل شد، اولی را تحمل نمود اما بعد سیاسی را سرکوب کرد. در راستای همین خط‌مشی فکری نخبگان نظامی و حکومتی جاوه قدرت احزاب اسلامی را درهم شکسته‌اند و فقط نهضت‌العلماء را که تصمیم دارد با رژیم‌های سکولار همکاری کند باقی گذارده‌اند.

نه تنها آرزوها و اهداف سیاسی مسلمانان در این کشور مهار شدهٔ است بلکه هویت فرهنگی و سیاسی آنان نیز با تقابل ایدوئولوژی‌های ملی گرا و تصوف احیا شدهٔ سنتی جاوه روبه‌رو شده است. حکومت اندونزی تحت پرچم سکولاریسم شروع به دست‌اندازی بر حوزه‌های ویژهٔ شریعت اسلامی کرده است. برای مثال مفاد لایحهٔ اصلاحی مربوط به ازدواج که در سال ۱۹۷۴ ارائه و تصویب شد برخلاف آن‌چیزی است که در اسلام آمده است. دادگاه‌های اسلامی در مقابل این اقدامات، از ایجاد تحول و انجام اصلاحات حقوقی در درون خود خودداری کرده‌اند. در اندونزی نیز همانند هند، مسلمانان بیشتر مایل به مقاومت در برابر مداخلهٔ حکومت در سازمان‌ها و نهادهای ویژهٔ خود هستند تا انجام و عملی کردن خواست‌های آن. به دلیل عدم وجود یك عامل فشار داخلی جهت انجام اصلاحات در دادگاه‌های اسلامی، قضات مسلمان دارای فقر آموزشی می‌باشند و فاقد اختیارات کافی هستند.

همان‌طور که ذکر شد هویت فرهنگی و سیاسی مسلمانان اندونزی با گروه‌های عرفانی جاوه‌ای نیز دچار چالش و تقابل شده است. این چالش به خاطر افزایش اهمیت «کبتینان»[1] یا گروه‌های عرفانی جاوه‌ای بوجود آمده است. جنگ داخلی ضدکمونیستی که در سال ۱۹۶۵ به‌وقوع پیوست باعث رواج مجدد فعالیت مذهبی در جاوه شد، زیرا در این سال داشتن رابطه با گروه‌های مذهبی جهت مصون ماندن از سوءظن وابستگی به حزب کمونیست ضروری بود.. گروه‌های کبتینان ادعا می کنند آن‌چه که آن‌ها به آن عمل می کنند همانند مسیحیت، هندوئیسم و اسلام یك دین می‌باشد. آن‌ها سعی دارند یك دین ملی جدیدی را بوجود بیاورند. حامیان کبتینان نیز سعی می کنند عرفان جاوه‌ای را با پانکاسیلا هماهنگ نشان دهند. خطر تبلیغ مسیحیت نیز به همین اندازه برای مسلمانان دارای اهمیت می‌باشد. اگرچه براساس قوانین اندونزی انجام فعالیت‌های مستقیم تبلیغی در بین مردمی که پیرو هندوئیسم، بودیسم یا اسلام می‌باشند ممنوع است، حکومت این کشور به کاتولیك‌ها و «شورای جهانی کلیساها» اجازهٔ تأسیس مدرسه و بیمارستان در اندونزی

1. Kebatinan

داده است.

علی‌رغم وجود موانع سیاسی و فرهنگی، اساساً جنبش‌های اسلامی دارای قدرت قابل توجهی در اندونزی هستند. وزارت آموزش و پرورش این کشور موفقیت قابل توجهی در گسترش آموزش علوم اسلامی و افزایش نشر آثار اسلامی داشته است. این وزارتخانه تحت سرپرستی محمّد یونس «برنامهٔ جامع تأسیس مدارس اسلامی» که دربرگیرندهٔ یك دورهٔ شش‌سالهٔ ابتدایی، یك دورهٔ میانی چهارساله، و یك دورهٔ چهارسالهٔ دبیرستان می‌باشد را طرح‌ریزی کرده است. همچنین آموزش امور دینی در برنامهٔ تحصیلی تمام مدارس دولتی گنجانده شده است. «دانشگاه دولتی اسلامی» که در سال ۱۹۵۱ تأسیس شد در سال ۱۹۶۰ با «انستیتوی دولتی دین اسلام» ادغام شد. این انستیتو دارای دانشکده‌های الهیات، حقوق، آموزش و علوم انسانی می‌باشد. از سال ۱۹۶۰ تاکنون درس دینی یك درس اجباری در سطح دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها می‌باشد. وزارت دین، مدارس بیشماری را تحت کنترل خود دارد.

دومین عامل قدرتمندی اسلام در اندونزی علمای روستایی می‌باشند. در جاوهٔ غربی و سوماترا، کیایی‌ها گذشته از برخورداری از نفوذ زیاد در امور صرفاً مذهبی از نفوذ قابل توجهی نیز بر امور خانوادگی، کشاورزی و دیگر امور روستائیان برخوردار هستند. آن‌ها از طریق علماء، مدارس، شوراهای منطقه‌ای، احزاب مذهبی ملی و همچنین از طریق وزارت دین برحکومت تأثیرگذار می‌باشند. علمای روستایی در آن واحد هم دانشمندان امور دینی می‌باشند و هم سیاستمداران ملی.

عامل سوم در قدرتمندی اسلام در این کشور شور و نشاط مستمر جنبش‌های اصلاح‌طلب و تجددگرا می‌باشد. محمدیه به عنوان عامل مهمی در ارائه و تهیهٔ الگویی از جامعهٔ اسلامی باقی مانده است. این جنبش راهنمایی‌های مشخص و ساده‌ای به افراد ارائه می‌دهد و از رفتار عقلانی، شایسته و توأم با خشك مقدسی طرفداری می‌کند. در سال ۱۹۷۰ محمدیه اعلان کرد دارای بیش از ۲۰۰۰ عدد شعبه و یك میلیون عضو فعال می‌باشد. با وجود این که جنبش‌های اسلامی در این کشور از قدرت نسبتاً زیادی برخوردار هستند ولی قدرت آن‌ها برای در دست گرفتن کنترل اندونزی کافی نیست.

فعالان اسلامی به شیوه‌های مختلفی در برابر این امر عکس‌العمل نشان داده‌اند. بسیاری از مسلمانان که از سال ۱۹۵۵ تاکنون در رسیدن به اهداف ایدوئولوژیك خود ناکام مانده‌اند و در اهداف اقتصادی خود نیز با شکست مواجه شده‌اند خواستهٔ خود مبنی بر تشکیل یك حکومت اسلامی را تشدید کرده‌اند.

عکس‌العمل دیگر مسلمانان در برابر رژیم‌های سوکارنو و سوهارتو اجتناب از فعالیت سیاسی و تلاش برای بوجود آوردن یك جامعهٔ اسلامی از طریق انجام فعالیت‌های اخلاقی، مذهبی و اجتماعی بوده است. محمدیه و دیگر گروه‌های اسلامی با بر باد رفتن امیدها و آرزوهای سیاسی خود از فعالیت سیاسی روی گردانیدند و به انجام اصلاحات دینی، انتشار مطالب مذهبی، آموزش علوم اسلامی و تربیت نیرو برای کادر رهبری روی آوردند. در سال ۱۹۶۳ سازمانی برای سازماندهی فعالیت‌های تبلیغی مسلمانان تشکیل شد. «سازمان دیوان دعوت اسلامی اندونزی» از سوی محمدیه و اعضای پیشین مشومی مورد حمایت قرار گرفت تا در اجتماعات عمومی به تبلیغ اسلام بپردازد، اقدام به تأسیس کتابخانه و مسجد نماید، و از پروژه‌های آبیاری و جنگلداری حمایت کند. «کنگرهٔ علمای آچه» تشکیل شد تا نحوهٔ صحیح انجام عبادات و اجرای تعالیم اسلامی درخصوص امور خانوادگی و شغلی را به مردم بیاموزد. هدف کلی این جنبش‌ها عبارت بود از رواج ارزش‌های اسلامی در بین مردم اندونزی، تقویت برادری بین مسلمانان و تبدیل تدریجی مسلمانان ظاهری به اعضای متعهد و فعال یك جامعهٔ اسلامی. اکنون مسلمانانی که دارای چنین گرایش و هدفی می‌باشند فعالیت سیاسی خود را کاهش داده‌اند تا نماز خواندن، روزه گرفتن و انجام دیگر فعالیت‌های مذهبی را افزایش دهند.

دیگر مسلمانان با سازگاری و هماهنگی نسبت به فرآیند سکولاریزه کردن جامعه و دولت، در برابر فشارهای سیاسی و فرهنگی واکنش نشان داده‌اند. سیاستمداران مسلمان تصمیم گرفته‌اند اهداف ایدوئولوژیك را کنار بگذارند و در یك نظام سیاسی پلورالیستی و به عنوان یك گروه در بین گروه‌های دیگر به فعالیت بپردازند. در نظر سیاستمدارانی که دارای روابط گستردهٔ شغلی، منطقه‌ای یا تخصصی می‌باشند اسلام فقط

یکی از ارکان تشکیل‌دهندهٔ هویت مردم و جامعهٔ اندونزی می‌باشد. روشنفکران نیز نگرش مشابهی دارند. آن‌ها از کنارگذاری رقابت برای کسب قدرت سیاسی حمایت می‌کنند و بین ارزش‌های معنوی و مادی تمایز قائل می‌شوند. این شکل جدید از تجدّد و نوگرایی در بین گروه‌های دانشجویی نیز رشد یافته است. ازجمله این که «انجمن دانشجویان اندونزی» سکولاریزه کردن جامعه و همچنین این موضوع که اسلام دینی فردی است را پذیرفته است. از نظر متفکران معتقد به فردی بودن اسلام، قرآن سعی در اعتلا بخشیدن به رفتار آدمی دارد و قوانینی درخصوص تشکیلات زندگی روزمره ندارد. به گفتهٔ مسؤول انجمن دانشجویان اندونزی اسلام یك نظام اعتقادی فردی است نه یك نظام اعتقادی اجتماعی و سیاسی. وی همچنین بر همکاری این انجمن با گروه‌های غیراسلامی تأکید می‌کند. رهبران دیگر جنبش‌های جوانان نیز نظرات مشابهی را بیان کرده‌اند. اگرچه شاید بتوان گفت نسل جوان با قرار دادن دین به عنوان یك موضوع اعتقادی فردی، درحال هماهنگی و سازگاری با واقعیات سیاسی است، ولی رژیم نظامی در سال ۱۹۸۱ انجمن دانشجویان را از خود گریزان کرد. لذا این انجمن برای ابراز مخالفت خود با حکومت استبدادی و ایدوئولوژی پانکاسیلا، مجدداً بر اسلام به عنوان یك دین فردی و به عنوان اساس و پایهٔ نظم اجتماعی سیاسی تأکید کرد.

خلاصه این که گروه‌های مذهبی اسلامی بسیار متفاوت و متنوع می‌باشند. بعضی تمایل اوّلیّهٔ خود مبنی بر انجام اصلاحات دینی را حفظ کرده‌اند و معتقدند که قرآن باید در سرلوحهٔ اعمال و فعالیت‌های بشر قرار گیرد. بعضی از این گروه‌ها نیز متعهد به تشکیل یك حکومت اسلامی می‌باشند. بعضی دیگر بر استفاده از علوم جدیده، تکنولوژی مدرن، تشکیلات شغلی امروزی و حتی بر هماهنگی با حکومت تأکید دارند. برخی دیگر نیز نسبت به تقویت بنیهٔ آموزشی و اقتصادی مسلمانان متعهد هستند و در تعقیب اهداف سیاسی خود انعطاف‌پذیر می‌باشند. از نظر جنبش‌های اصلاح طلب اسلامی، به‌طور کلی ابعاد مذهبی، اجتماعی و سیاسی زندگی باید به نحو مطلوبی باهم هماهنگ شده باشند و در صورت عدم تحقق بعضی از آن‌ها می‌توان مستقلاً تلاش برای تحقق اهداف دیگر را دنبال کرد.

مالایای بریتانیا و مالزی مستقل

بریتانیا در اوایل قرن بیستم به این نتیجه رسید که برای تثبیت موقعیت خود در مالایا باید حکومتی متمرکز در آن‌جا بوجود آورد و نظام اقتصاد سرمایه‌داری بر پایهٔ صنایع کشاورزی و استخراجی را در آن‌جا پایه‌ریزی کند. در دههٔ ۱۸۳۰ کشت نیشکر، دههٔ ۱۸۸۰ کشت قهوه و در اواخر قرن نوزدهم کشت کائوچو در این منطقه معمول گشت. کشت درخت آناناس و نخل نیز در اولین دههٔ قرن بیستم رواج پیدا کرد. استخراج قلع نیز در منطقهٔ پراك[1] و سلانگور[2] از اهمیت خاصی برخوردار شد. دو فلز طلا و نقره نیز در مالایا استخراج می‌شدند. صنعت استخراج معادن مالایا به‌طور کلی در دست چینی‌ها بود. پنانگ[3] و سنگاپور بنادر عمدهٔ صادرات قلع مالایا و واردات نیروهای کارگر چینی و غیرچینی بودند. تا سال ۱۹۱۰ مالایا نیز همانند هند به صادر کنندهٔ مواد خام تبدیل شده بود.

این تحولات اثرات عمیقی بر تشکیلات مذهبی، و رابطهٔ بین حکومت‌های مالایا و گروه‌های اسلامی داشت. تا قبل از سلطهٔ بریتانیا بر این منطقه اگرچه سلطان‌ها مهمترین کارگزاران مذهبی و سیاسی، و مظهر ماهیت اسلامی جامعهٔ مالایا بودند، با این‌وجود نقش بسیار محدودی در اجرای شریعت اسلامی، آموزش علوم دینی و ادارهٔ امور عبادی مردم داشتند. در آن دوره اساساً علمای اسلامی نمایندگان اصلی اسلام به شمار می آمدند و مردم در زمینهٔ مسائل عبادی خود به آن‌ها رجوع می کردند. آن‌ها همچنین در زمینهٔ آموزش اسلام و انجام مراسم ازدواج و وفات نیز فعالیت داشتند، به حل دعاوی و اختلافات مردم می‌پرداختند، مالیات‌های اسلامی[4] را جمع آوری می نمودند و همچنین اموال و املاك اشتراکی را اداره می کردند. علمای روستایی توانستند از طریق برقراری پیوند ازدواج با خانواده‌های علمای دیگر و زمین‌داران ثروتمند، موقعیت خود را تقویت کنند. همچنین در

---

1. Perak
2. Selangor
3. Penang

۴. از قبیل خمس و زکات

آن دوره، علما اساساً به صورت شخصی یعنی فارغ از کنترل حکومت به امر قضاوت می‌پرداختند. آن‌ها اگرچه پیرو مکتب شافعی بودند و اغلب در یك فرقهٔ عرفانی نیز عضویت داشتند، تشکیلات مذهبی مهمی را در مالایا بوجود نیاوردند.

سلطهٔ بریتانیا بر مالایا به تدریج باعث تغییر این نظام شد. ساکنان بریتانیایی این منطقه تشکیلات ویژهٔ کنترل متمرکز بریتانیا بر این منطقه را تقویت کردند و نفوذ و اختیارات سلطان‌ها را (در همهٔ مسائل بجز مسائل مربوط به دین و فرهنگ) از آن‌ها سلب نمودند. لذا سلطان‌ها سعی کردند نفوذ خود را در دو حوزهٔ فرهنگ و دین که تنها راه اعمال نفوذشان بود افزایش دهند. آن‌ها کوشیدند تا تشکیلات مذهبی اسلامی را تحت کنترل خود درآورند و کنترل و نفوذ خود را بر بُعد مذهبی زندگی روستائیان توسعه دهند. از این‌رو در اوایل سال ۱۸۸۰ حکومت پراك شخصی را به عنوان قاضی این منطقه منصوب کرد. در بین سال‌های ۱۸۸۴ و ۱۹۰۴ راجه سلیمان مودا[1]، پادشاه سلانگور، قوانینی را درخصوص طلاق و ازدواج تدوین و وضع کرد، چندین قاضی را به استخدام دولت درآورد و مجازات‌های اسلامی درخصوص موضوعات کیفری و مدنی را به اجرا درآورد. در کلانتن[2] نیز به خاطر نگرانی مردم از ایجاد تغییر و تحریف در تعالیم و سنن اسلامی، دولت به‌طور رسمی به سازماندهی مجدد زندگی مذهبی پرداخت. بین سال‌های ۱۸۸۸ و ۱۸۹۴ تحت فشار مشترك بریتانیا و تایلند، ماهامنتری[3]، سلطان کلانتن، بر اجرای شریعت اسلامی تأکید کرد، مردم را ملزم نمود در نماز جمعه شرکت کنند، و امام‌های محلی را تحت کنترل خود درآورد. او در دوران زمامداری خود برای اجرای اصول اسلامی نیروی پلیس را بوجود آورد. بریتانیا در بین سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۰۹ حکومت مرکزی کلانتن را تقویت کرد، از دادگاه‌های غیرمذهبی در مقابل دادگاه‌های اسلامی حمایت کرد، و امام‌های این منطقه را از کنترل بر درآمدهای مذهبی محروم نمود، اما به مفتی این منطقه اجازه داد درآمدهای مذهبی روستاها و مساجد روستایی را تحت کنترل خود داشته باشد. مفتی این

1. Muda
2. Kelantan
3. Maha Mentri

منطقه در واقع به عنوان عضو حقوق بگیر حکومت و رئیس نظام دادگاه‌های اسلامی در آمد.

در سال ۱۹۱۵ شورایی با نام «مجلس مذهبی»[1] تشکیل شد که ادارهٔ دادگاه‌های مذهبی و مساجد روستایی را در دست خود قرار داد. این مجلس همچنین کنترل ۶۰ درصد از درآمدهای حاصل از پرداخت زکات و ۸۰ درصد مالیات‌های سرانه را که به‌طور معمول توسط رهبران مذهبی روستاها جمع‌آوری می‌شدند در دست گرفت. در سال‌های بعد این مجلس آموزش زبان انگلیسی، عربی و زبان ملایو را مورد حمایت قرار داد، کتاب‌هایی را ترجمه و تألیف نمود، و به دولت این اختیار را داد که در بعد مذهبی زندگی، اصلاحات و تغییراتی را انجام دهد. به هر حال حکومت‌های شبه‌جزیرهٔ مالایا بالاخره توانستند کنترل امور حقوقی، آموزشی، عبادی و مالی دین اسلام را در دست بگیرند. این امر که فاکتور مهمی در ثبات سیاسی تا دههٔ ۱۹۵۰ بود باعث اتخاذ رویکردی شدیداً محافظه‌کارانه نسبت به امور اسلامی شد.

تغییرات ایجاد شده با هدایت‌های بریتانیا و همچنین تحولات ناشی از توسعهٔ اقتصادی مالایا، باعث تحریك بیشتر کائوم مودا که جنبشی اصلاح‌طلب و تجددگرا بود گردید. رشد این جنبش دردسر بزرگی برای حکومت‌ها و نخبگان اسلامی روستاها بود. در این دوره، بازرگانان و دانشجویان روستایی که از روستاهای خود مهاجرت کرده بودند مجدداً بازگشتند تا علیه قدرت و اختیارات امام‌های محلی و صوفی‌ها و همچنین علیه در دست داشتن امور اسلامی توسط حکومت به فعالیت بپردازند. در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ نشریاتی که توسط دانشجویان مالایا در قاهره منتشر می‌شدند مسألهٔ اتحاد پان-اسلامی و پان-مالایایی و همچنین مسألهٔ فعالیت علیه استعمار و امپریالیسم را مطرح می‌کردند. کائوم مودا در دههٔ ۱۹۳۰ مبارزهٔ سیاسی خود را آغاز کرد، به‌طوری که نام این جنبش مخالفت ملی‌گرایان علیه سلطهٔ بیگانه را تداعی می‌کرد. در مقابل، حکومت‌های چندین ایالت دست به سانسور و یا توقیف نشریات زدند و تدریس علوم اسلامی، بدون اجازهٔ سلطان‌ها را ممنوع کردند.

---

1. Majlis Ugama

در دهۀ ۱۹۲۰ و دهۀ ۱۹۳۰ ابتکار عمل در دست ملی گرایان سکولار قرار گرفت. فرزندان اشراف متنفذ مالایا که در بریتانیا تحصیل کرده بودند به خاطر ترس از افزایش نفوذ چینی‌ها در مالایا، انجمن‌هایی را تشکیل دادند. بسیاری از این انجمن‌ها لزوماً مخالف حکومت سلطان‌ها یا سلطۀ بریتانیا نبودند، بلکه خواستار حمایت از ماله‌ها در برابر چینی‌ها بودند. آن‌ها مدعی رهبری آیندۀ نظام سیاسی مالایا بودند. ولی دیگران ازجمله کارمندان دولتی و دانشجویان علیه سلطۀ انگلیس و علیه اشراف فعالیت می‌کردند. در سال ۱۹۳۸ فارغ‌التحصیلان «دانشکدۀ سلطان ادریس» که اغلب از افراد طبقات پایین اجتماع بودند و تحت تأثیر ملی گرایی چپگرای هندی‌ها قرار داشتند جنبش کساتو ملایو مودا[1] را بوجود آوردند تا ابزاری باشد برای اجرای برنامۀ ضد بریتانیایی و ضداشرافیان.

در سال‌های بعداز جنگ جهانی دوم تغییرات عمیقی در زندگی سیاسی مالایا ایجاد شد. این تغییرات و تحولات به دلیل مخالفت ملی گرایان با سلطۀ بریتانیا نبود بلکه به علت انتقال قدرت از بریتانیا به اشراف ماله و تشکیل یك کشور مستقل مالایایی، تحت کنترل نخبگان سنتی آن بود. منشأ تشکیل مالایای مستقل به سال ۱۹۴۶ برمی گردد. در این سال بریتانیا تصمیم می گیرد ازمجموع ایالات مالایا که تشکیل فدراسیون داده‌اند و ایالاتی که در این فدراسیون شرکت نکرده‌اند به‌علاوۀ سنگاپور، مالاکا و پنانگ اتحادیۀ مالایا را بوجود بیاورد. این کشور تصمیم می گیرد حکومت مرکزی واحدی برای کل این منطقه بوجود بیاورد و جوامع چینی و هندی مهاجر را به قدرت سیاسی برساند. این تصمیم از سوی اشراف ماله که در سال ۱۹۴۶ سازمان ملی متحدۀ مالایا را تشکیل داده بودند به شدت مورد مخالفت قرار می گیرد. مخالفت شدید ماله‌ها سبب تغییر نظر بریتانیا در سال ۱۹۴۸ و اتخاذ تصمیم به تشکیل فدراسیون مالایا می گردد. براساس این تصمیم به چندین ایالت اجازه داده می‌شود که استقلال خودرا حفظ کنند. در این تصمیم بریتانیا ماله‌ها را نسبت به دیگر گروه‌ها در ارجحیت قرار داد.

1. Kesatu Melayu Muda

این فدراسیون از سوی حزب کمونیست مالایا که عمدتاً توسط کارگران چینی حمایت می‌شد مورد مخالفت قرار گرفت. این حزب که در دهۀ ۱۹۴۰ مقاومت مردم علیه ژاپنی‌ها را سازمان می‌داد بعداز جنگ، یك گروه چریکی علیه فدراسیون جدید و علیه نفوذ مستمر بریتانیا بر مالایا تشکیل داد. سازمان ملی متحدۀ مالایا، انجمن چینی‌های مالایا و انجمن هندی‌های مالایا نیز با این حزب متحد شدند. در سال ۱۹۵۷ با حمایت مقامات ماله، بازرگانان چینی و روشنفکران هندی که تحت رهبری تانکو عبدالرحمان[1] بودند کشور مستقل مالایا تشکیل گردید. در قانون اساسی جدیدی که نوشته شد تسلط ماله‌ها بر بخش آموزش و پرورش و دستگاه اداری حکومت و همچنین کنترل اقتصاد توسط گروه‌های غیر ماله مورد تأکید قرار گرفت. همچنین اسلام به عنوان دین رسمی اعلان شد ولی آزادی پرستش نیز تضمین گردید. بعلاوه یك دورۀ ده‌ساله برای جایگزین کردن زبان ملایو (به جای زبان انگلیسی، چینی و تامیلی) در مدارس کشور تعیین شد. در سال ۱۹۶۳ مناطق کالیمانتان شمالی و سنگاپور نیز به این کشور ملحق شدند و از آن به بعد کشور رسماً مالزی نام گرفت (سنگاپور در سال ۱۹۶۵ از این نظام جدا شد).

در مالزی مستقل اسلام به عنوان موضوع مهمی در سیاست حکومت قرار گرفت. در این فدراسیون دین مسألۀ مورد توجه ایالات بود و اکثر ایالات مالایا وزارتخانه‌ای داشتند با نام وزارت امور دینی که فعالیت‌های آن عبارت بودند از ساختن مساجد، اجرای قوانین کیفری، و جمع آوری مالیات‌های دینی از قبیل خمس و زکات. در سال ۱۹۵۷ که این کشور مستقل شد، حکومت فدرال هم در امور دینی صاحب نقش گردید و اسلام دین رسمی این کشور قرار داده شد. این حکومت همچنین در زمینۀ توزیع بورس‌ها، صدور پروانه برای مشاغل ویژه، و ارائۀ خدمات عمومی، بین ماله‌ها و دیگر گروه‌ها تبعیض قائل شد. در این فدراسیون مدارس دارای دانش آموزان مسلمان ملزم شدند علوم اسلامی را نیز آموزش بدهند (حتی اگر تعداد دانش آموزان مسلمان بسیار کم باشد).

علی‌رغم پیوند و رابطۀ نزدیك حکومت‌های ایالات مالایا با اسلام مخالفت گروه‌های

---

1. Tunku

اسلامی با حکومت‌های ایالات کلانتن و ترنگانو[1] گسترش یافت و حزب اسلامی پان ـ مالایا منادی اصلی دشمنی جمعی مسلمانان علیه چینی‌ها و هندی‌ها و مهمترین متقاضی تشکیل حکومت اسلامی گردید. حزب اسلامی پان مالایا در کلانتن حمایت زیادی را از سوی گروهی از امام‌ها و رهبران مذهبی روستاها (که در برابر ادارهٔ متمرکز حکومت و از دست دادن اختیار خود در جمع آوری مالیات مقاومت می کردند) و همچنین جوانان ملی گرای تندرو و خرده‌مالکان کشاورز (که با افزایش اجاره‌بها، کاهش قیمت محصولات و خطر از دست دادن زمین خود آزرده شده بودند) به دست آورد.

موفقیت این حزب چشمگیر بود. این حزب در سال ۱۹۵۹ ائتلاف «اتحاد در کلانتن و ترنگانو» را شکست داد و تشکیلات اسلامی را تحت کنترل خود درآورد. حزب مذکور همچنین دفاتر قاضی‌ها و مفتی‌ها را تقویت کرد و فعالیت‌های غیراخلاقی فرقه‌های دینی را متوقف کرد. سازمان ملی متحدهٔ مالایا در برابر پیشرفت این حزب سعی کرد موقعیت مذهبی خود را تقویت کند. این سازمان که خود را به حمایت از منافع اسلام و مسلمین متعهد می‌دانست تلاش کرد از رهبران مذهبی در این راه استفاده کند.

حزب اسلامی پان مالایا خواستار تسلط ماله‌ها بر اقلیت‌های غیرماله بود اما سازمان ملی متحدهٔ مالایا خواستار ائتلاف با گروه‌های چینی و هندی بود. همچنین در طول دههٔ ۱۹۶۰ ماله‌ها موقعیت خود را در آموزش و پرورش و بخش خدمات عمومی تقویت کردند و خواستار نقش بیشتری در اقتصاد ملی شدند. رهبران جوانان ماله اعلان کردند از نظام سرمایه‌داری حمایت می کنند و این سؤال را مطرح نمودند که آیا جامعهٔ مالایا یك جامعهٔ اسلامی باقی بماند یا یك جامعهٔ پلورالی (از نظر گرایشات ایدوئولوژیك) باشد. انتخابات سال ۱۹۶۹ فشار بر روی احزاب مهم را افزایش داد. حزب اسلامی پان مالایا موقعیت خود را تقویت کرد و تندروهای چینی به بی‌تفاوتی انجمن چینیان مالایا در خصوص موقعیت رو به وخامت آن‌ها اعتراض کردند و خواستار برابری تمام چینی‌ها شدند. در سال ۱۹۶۹ تعادل قوا به هم خورد و شورش‌هایی در مالزی برپا شد.

---

1. Trengganu

در نتیجهٔ این انتخابات رژیم جدیدی سر کار آمد. جبههٔ ملی جدید شامل نیروهای محافظه‌کار بود. این جبهه تلاش کرد مجدداً تعادل قوا بین جمعیت‌ها و گروه‌های مختلف را برقرار کند و نارضایتی‌های اقتصادی ماله‌ها را رفع کند. همچنین در دههٔ ۱۹۷۰ سیاست اقتصادی جدیدی اتخاذ شد که متمرکز بود بر توسعهٔ سرمایه‌گذاری و مالکیت دولتی. سرمایهٔ خارجی و درآمدهای حاصله از صادرات نفت، کائوچو، الوار و روغن نخل برای اجرای این سیاست در نظر گرفته شده بود. این سیاست در نظر داشت که نقش ماله‌ها را در اقتصاد افزایش دهد. هدف آن این بود که ۳۰ درصد از ماله‌ها را در شرکت‌های مالزیایی به کار مشغول کند و یا مالکیت این شرکت‌ها را به آنها واگذار کند. همچنین این سیاست سعی داشت که تعدادی از ماله‌ها به قطب‌های اقتصادی کشور تبدیل شوند.

این سیاست‌ها منجر به اعتراض مجدد مسلمانان شد. حزب اسلامی پان مالایا در سال ۱۹۷۲ تحت نام جدید «حزب اسلامی» وارد جبههٔ ملی شد و از نظر سیاسی به موجود رام و اهلی شده‌ای تبدیل گردید. کاهش موقعیت این حزب به عنوان منادی موضع رادیکال اسلامی باعث تقویت موقعیت جنبش‌های تبلیغی و آموزشی گردید. کارمندان، معلمان و دانشجویان که معمولاً پروردهٔ نظام آموزشی غیر دینی بودند به‌طور فزاینده‌ای از فساد موجود در جامعهٔ خود و ضرورت انجام اصلاحات اسلامی آگاه شدند. آن‌ها که در مجالس وعظ و سخنرانی‌های مذهبی شرکت می‌کردند بر لزوم رعایت پوشش اسلامی تأکید داشتند و خواستار راهنما قرار دادن قرآن و عمل به اصول اخلاقی فردی بودند. آن‌ها غرب را منشأ و سرچشمهٔ مصیبت و بدبختی می‌دانستند و همچنین میهن‌پرستی افراطی را تأیید می‌کردند. احیای احساسات اسلامگرایانه باعث بوجود آمدن سه گروه عمده شد. لیگ جوانان مسلمان ماله[1] که در سال ۱۹۷۱ به رهبری انور ابراهیم تشکیل گردید و از انجام اصلاحات در سطح فردی، برای مطابق کردن اعمال فردی با قرآن و همچنین از انجام اصلاحات در سطح اجتماعی، برای ایجاد نظام جمعی اسلامی حمایت می‌کرد. این لیگ هدف اسلامی کردن اشخاص، خانواده، امت، حکومت و همچنین خداترس کردن جوانان مالزیایی را دنبال

1. Malay Muslim Youth League

می کرد. گروه آموزشی و تبلیغی دوم دار الارقام[1] می باشد که از تشکیل تعاونی ها، تأسیس کارگاه‌ها، کلنیك‌ها و مدارس حمایت می کند و همچنین بر استقلال کشور در حوزه‌های اقتصادی از قبیل کشاورزی و صنایع خرد تأکید می نماید. دار الارقام هدف رواج زندگی بر اساس فرامین قرآن و رسوم عربی از جمله جدا نمودن جنس زن و مرد از هم را دنبال می کند. جنبش تبلیغ[2] که از هندوستان سرچشمه گرفته است یك جنبش تبلیغی است که مورد توجه افراد تحصیل کرده می باشد. به هر حال این گروه‌ها که از نظر جهت گیری مذهبی بنیادگرا و در حوزهٔ سیاسی اصلاح طلب می باشند در محیطی مشغول فعالیت هستند که پافشاری بر رعایت مصالح اسلام و منافع جمعی در آن محیط باعث برهم خوردن تعادل شکننده‌ای می شود که عامل یکپارچگی کشور مالزی در حال حاضر می باشد.

حکومت مالزی که تحت رهبری سازمان ملی متحدهٔ مالایا می باشد در واکنش در برابر جنبشهای تبلیغی و آموزشی سعی کرده است که آن‌ها را به عنوان عضو وابسته به خود بپذیرد. لذا انور ابراهیم در سال ۱۹۸۲ در حزب حاکم موقعیتی پیدا کرد و همچنین دولت تمایل خود را مبنی بر اجرا و رعایت ارزش‌های اسلامی اعلان کرد. این حکومت همچنین از یك جنبش ملی گرای کاملاً سکولار و ضد مذهبی با نام «فرزندان طبیعی زمین»[3] که تلاش دارد ماله‌ها را از ضرورت مدرنیزاسیون فنی و اقتصادی آگاه نماید، حمایت می کند. بعضی از گروه‌های اسلامی این واکنش حکومت را به علت این که از نظر آن‌ها در جهت مصالح اسلام می باشد پذیرفته‌اند، ولی بعضی گروه‌های دیگر خواستار عدم توجه به حسن نیت حکومت و همچنین خواستار اجرای کامل تعالیم اسلامی می باشند. از نظر آن‌ها تفاوت بین یك نظام اسلامی و یك نظام سرمایه‌داری سکولاری بسیار زیاد می باشد.

لذا در وضعیت سیاسی کنونی این رژیم بین جلب نظر ماله‌ها و حفظ همکاری چینی‌ها بلاتکلیف مانده است. هرچه بیشتر این رژیم بر ضرورت رعایت اسلامی تأکید می کند بیشتر حمایت مسلمانان مالهٔ مخالف خود را جلب می کند، اما در مقابل این عمل

---

1. Darul Arqam
2. Tabligh
3. Bumiputera

باعث تهدید بیشتر گروه‌های جمعیتی غیر ماله می‌شود. به همین ترتیب جنبش‌های تبلیغی و آموزشی نیز بین ادامهٔ مبارزه و یا همکاری با دولت بلاتکلیف مانده‌اند. ایدوئولوژی دینی این جنبش‌ها مخالفت تندروانه علیه نخبگان حاکم را پیشنهاد نمی کند بلکه خواستار رعایت و اجرای ارزش‌ها و اصول راهنمای اسلامی می‌باشد.

خلاصه آن که ساختار جوامع امروزی آسیای جنوب شرقی از الگوهای فرهنگی و نهادی تاریخی منطقه و تأثیرات برجای مانده از سلطهٔ بریتانیا و هلند تشکیل شده است. بریتانیا و هلند در قرن نوزدهم تحولات اقتصادی و سیاسی بنیادینی را در این منطقه بوجود آوردند. این تغییرات در درازمدت باعث کاهش تعارض و تفاوت بین هویت اسلامی منطقه و هویت غیردینی این منطقه گردیدند. مسلمانان روستایی با سلطهٔ هلند به مخالفت برخاستند. همچنین سیاست‌های اقتصادی و تجاری هلند بازرگانان مسلمان را بر آن داشت که جنبش‌های تجددخواهانهٔ اسلامی را بوجود بیاورند. اقدامات آموزشی و اداری هلند نیز موجب تشکیل جنبش‌های کمونیستی و ملی گرا، به رهبری پریایی‌ها گردید. اختلافات موجود بین گروههای مختلف اندونزیایی منعکس کنندهٔ اختلاف بین مردمی می‌باشد که فقط علاقه‌مند به فرهنگ جاوه و اندونزی می‌باشند و مردمی که فقط علاقه‌مند به اسلام هستند. تاریخ قرن بیستم اندونزی تاریخ تجدید مبارزهٔ اسلام علیه دیگر اشکال فرهنگی اندونزی می‌باشد.

درحال حاضر تلاش مسلمانان برای تعیین جهت بعد مذهبی و ایدوئولوژیك جامعهٔ اندونزی با شکست مواجه شده است. با وجود این که اکثریت جمعیت اندونزی اسماً مسلمان می‌باشند، غالب مردم اندونزی آمادهٔ پذیرش اصول اسلامی به عنوان اصول حاکم بر زندگی روزانهٔ خود نیستند و همچنین آمادهٔ دادن قدرت سیاسی به دست مسلمانان متعهد نمی‌باشند. در مالزی نیز همانند اندونزی مبارزهٔ سیاسی مسلمانان مهار شده است و فعالیت‌های تبلیغی سیاسی و اصلاح طلبانهٔ مسلمانان به جنبش‌های تبلیغی و آموزشی محدود است. این جنبش‌ها برای بیداری مسلمانان و افزایش میزان عمل به تعالیم اسلامی فعالیت می کنند. در اندونزی و مالزی مسلمانان از اکثریت برخوردار هستند اما آرمان تشکیل حکومت اسلامی آرزوی جمع قلیلی می‌باشد.

فصل بیست و نهم

آسیای مرکزی تحت سلطهٔ روسیه و چین

تا پایان قرن نوزدهم کلیهٔ مناطق آسیای مرکزی تحت سلطهٔ روسیه و چین در آمدند و بدین ترتیب دو کشور مذکور نیز همچون کشورهای پرتغال، بریتانیا، فرانسه، آلمان و هلند بر بخشی از جهان اسلام تسلط یافتند. با این حال بر خلاف دیگر کشورهای استعماری دو کشور روسیه و چین بر مناطق هم‌مرز با خود سلطه داشتند. آن‌ها این مناطق را جزئی از قلمرو خود محسوب می‌کردند و هدف نهائی شان ضمیمه کردن این مناطق به قلمرو شان بود. سؤالی که همواره زمامداران این دو کشور از خود می‌پرسیدند آن بود که چگونه می‌توانند به نحو احسن مردمان آسیای مرکزی را تحت کنترل خود در آورند و نهایتاً سرزمین‌های آن‌ها را جذب قلمرو خود نمایند. در مقابل، مسلمانان آسیای مرکزی نیز با این مشکل مواجه بودند که در واکنش به فشارهای بیگانگان برای جذب شدن در تمدن‌های آن‌ها چه تعریفی را از هویت اسلامی خود ارائه دهند. آسیای مرکزی بیش از دیگر مناطق اسلامی در اثر سلطهٔ استعمارگران دچار تغییر و تحول شد.

سلطهٔ تزارها و «جدیدی‌ها»

روس‌ها در سال‌های اولیهٔ تسلط خود بر آسیای مرکزی همانند دیگر استعمارگران

اروپایی عمل کردند. آن‌ها تشکیلات حکومتی و اداری جدیدی را برای این منطقه پدید آوردند. دولت‌های اسلامی این منطقه توسط روس‌ها برچیده شدند و به جای آن‌ها دو فرمانداری بزرگ، یکی در استپ‌های قزاق‌ها و دیگری در منطقه‌ای که بعدها به عنوان ترکستان روسیه شناخته شد، تشکیل گردیدند. دولت‌های خودمختار بخارا و خیوه نیز با پذیرش سلطهٔ روسیه به حیات خود ادامه دادند.

روس‌ها در ابتدا با رهبران و تشکیلات مذهبی مسلمانان برخورد خوبی داشتند. آن‌ها پس از تسلط خود بر آسیای مرکزی امور آموزشی مسلمانان این منطقه را همچنان در انحصار «مکتب‌ها» (آموزشگاه‌های مقدماتی قرآن) و «مدرسه‌ها» باقی گذاردند. انتخاب مدیران و معلمان نهادهای آموزشی این منطقه همچون گذشته در اختیار حاکمان محلی باقی گذاشته شدند و شیخ‌الاسلام‌ها و قاضی‌ها موقعیت خود به عنوان ناظر بر فعالیت‌های این نهادها را حفظ کردند. زمین‌هایی که وقف نهادهای مذکور شده بودند نیز همچنان به عنوان موقوفات آن‌ها باقی ماندند. به علاوه نفوذ مردان مقدس در بین مردمان روستایی و قبیله‌ای نیز همچنان حفظ شد و تکریم و تقدیس مراقد آن‌ها همچون گذشته به عنوان یکی از مشخصه‌های بارز اسلام آسیای مرکزی باقی ماند.

تزارها به ویژه با علما روابط خوبی برقرار کردند. آن‌ها تشکیلات مذهبی ـ اسلامی سازمان یافته‌ای را در مناطق تحت سلطهٔ مستقیم خود پدید آوردند و علما را در رأس این تشکیلات قرار دادند. در سال ۱۷۸۸ اوفا[1] برای اولین بار دارای یك دستگاه اجرایی اسلامی شد که وظیفهٔ ادارهٔ امور مذهبی مسلمانان ساکن در سیبری و بخش اروپایی روسیه را برعهده داشت. در سال ۱۷۹۴ کریمه دارای چنین نهاد مذهبی شد. در سال ۱۸۷۲ نهادهای مذهبی مجزایی برای سنیان و شیعیان ماوراء قفقاز بنیان نهاده شدند. مقامات روسی همچنین اختیار تعیین شیخ‌الاسلام‌ها، مفتی‌ها و قضات مسلمان را به خود اختصاص دادند. آن‌ها همچنین جریان انتشار کتب و نشریات اسلامی را تحت نظارت خود درآوردند. خلاصه این که دولت روسیه سعی کرد تشکیلات مذهبی سازمان‌یافته‌ای را

1. Ufa

برای علمای مسلمان بوجود بیاورد تا از طریق این تشکیلات وابسته بتواند کنترل خود بر مسلمانان را برقرار کند؛ این سیاست از سوی عثمانیان و پادشاهان بخارا نیز دنبال می‌شد.

با این وجود تشکیلات مذکور از جایگاه مهمی در بین مردم مسلمان برخوردار نشدند. علما و تشکیلات آن‌ها هیچگاه از نقش قابل توجهی در ادارهٔ امور مذهبی مسلمانان برخوردار نشدند. در منطقهٔ آسیای مرکزی همواره صوفیان بزرگ (ایشان‌ها) حرف اول را می‌زدند. آن‌ها شدیداً مورد حمایت مردم قرار داشتند. اسلامی که این افراد تبلیغ می‌کردند برپایهٔ تکریم و تقدیس ایشان‌ها ـ در قالب آئین‌های اسلامی و شامانیستی ـ قرار داشت. در ترکمنستان صوفیان بزرگ بسیار مورد توجه بودند. آن‌ها نقش مهمی در حل اختلافات بین قبایل و خان‌های این منطقه داشتند. این افراد گاهی رهبری ترکمن‌ها در شورش علیه حاکمان ایران و خیوه را در دست می‌گرفتند. ایشان‌ها همچنین به عنوان سرپرست اماکن مقدس، معلم، مسؤول قبرستان‌ها، واسطهٔ بین مردم و صوفیان فوت شده، و به عنوان پزشک در جامعهٔ ترکمن‌ها فعالیت می‌نمودند. آن‌ها هیچ زمین یا ملکی نداشتند و تنها از راه فروش طلسم‌ها و دعاهای خود و یا اجرت‌هایی که در نتیجهٔ اجرای آئین‌های مذهبی دریافت می‌کردند روزگار می‌گذراندند.

خانواده‌های اولیادی از نفوذ قابل توجهی در بین ترکمن‌ها برخوردار بودند. اعتقاد بر این بود اولیادی‌ها از نسل پیامبر و خلفای نخستین (چهار خلیفهٔ نخست) می‌باشند[1] و دارای همان اختیارات مذهبی هستند که اجدادشان از آن‌ها برخوردار بوده‌اند. اما در حقیقت امر خانواده‌های اولیادی از نسل صوفیان بزرگ بودند. برای مثال خانوادهٔ آتا احتمالاً از نسل گزلی آتا، یکی از صوفیان قرن چهاردهم، بوده است. در واقع در ترکمنستان نیز همچون مصر، مراکش، و بسیاری دیگر از نقاط جهان اسلام خانواده‌های صوفی سعی می‌کردند خود را از نسل پیامبر و خلفای نخستین معرفی کنند. اولیادی‌ها در سراسر ترکمنستان مقدس تلقی می‌شدند. ترکمن‌ها بر این باور بودند اولیادی‌ها را نمی‌توان مورد غارت قرار داد. آن‌ها همچنین اعتقاد داشتند این افراد دارای قدرت‌های شامانیستی هستند

۱. اولیادی‌هایی که از نسل محمد(ص)، عثمان، و علی(ع) بودند «سید» و اولیادی‌هایی که از نسل ابوبکر و عمر بودند «خواجه» نامیده می‌شدند.

و می‌توانند ارواح خبیث و شرّ را از وجود آدمی خارج کنند. شرکت در مراسم «ذکر گویی» اولیادی‌ها نیز راه مناسبی برای درمان بیماری‌های روحی تلقی می‌شد. ترکمن‌ها به همان شیوه‌ای که قبل از گروش به اسلام اجداد خود را تکریم و تقدیس می‌کردند، اولیادی‌ها را مورد ستایش و احترام قرار می‌دادند.

به طور کلی در نتیجهٔ برقراری سلطهٔ روس‌ها، احداث پادگان‌های نظامی روسی، و اجرای سیاست‌های آموزشی و فرهنگی توسط روس‌ها آسیای مرکزی دستخوش تحولات عمیقی شد. البته این تحولات در مناطق مختلف متفاوت بودند و با توجه به اهداف روسیه در هر منطقه و ماهیت جوامع اسلامی در هر منطقه از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر فرق می‌کردند.

به دنبال برقراری سلطهٔ روسیه بر ترکمنستان تحولات عمیقی در ساختار مذهبی این منطقه پدید آمدند. روس‌ها از شدت نزاع‌های داخلی در ترکمنستان کاستند، به حمایت از مالکیت خصوصی در این منطقه پرداختند، زندگی یکجانشینی در این منطقه را گسترش دادند، و باعث کاهش اهمیت روابط قبیله‌ای و نقش واسطه‌گری صوفیان گردیدند. در نتیجهٔ گسترش یکجانشینی و متمرکز شدن قدرت سیاسی در این منطقه تا حد زیادی از قدرت و نفوذ صوفیان کاسته شد و در مقابل قدرت علما افزایش پیدا کرد. این پدیده در مراکش و هند نیز اتفاق افتاد؛ در این دو منطقه نیز سلطهٔ اروپاییان باعث کاهش قدرت صوفیان و افزایش قدرت علما گردید.

در منطقهٔ قزاق‌ها تمامی تلاش روس‌ها بر این امر متوجه بود که نظام اجتماعی موجود در این منطقه را درهم بشکنند و این منطقه را کاملاً تحت سلطهٔ استعماری خود درآورند. آن‌ها نظام اقتصاد آزاد را در منطقهٔ مذکور مستقر کردند و قزاق‌ها را به پرداخت مالیات در قالب پول نقد ملزم نمودند. به علاوه مردمان کوچ‌نشین وادار به یکجانشینی شدند و روس‌های بسیاری برای تصرف زمین‌های بلااستفاده وارد این منطقه گردیدند. دولت روسیه همچنین با وضع قوانینی دستور داد زمین‌های گروهی و مشترك قزاق‌ها تجزیه شوند و به زمین‌های خصوصی و فردی تبدیل گردند. همچنین به دنبال برقراری سلطهٔ روسیه بر این منطقه ضریب امنیتی مردمان کوچ‌نشین افزایش یافت و زمین‌های بیشتری تحت کنترل قبایل کوچ‌نشین در آمدند.

یکی از پدیده‌های مهمی که پس از اشغال استپ‌های قزاق‌ها توسط روسیه اتفاق افتاد مهاجرت شهروندان روسی به این مناطق بود. تا قبل از سال ۱۸۶۸ دولت روسیه تنها از مهاجرت نیروهای نظامی (سرباز ـ کشاورز) به استپ‌ها حمایت می‌کرد اما در این سال کشاورزان روس نیز اجازهٔ اسکان در استپ‌های قزاق‌ها را بدست آوردند. آزادی سرف‌ها در سال ۱۸۶۱ و زیاد بودن جمعیت در بخش اروپایی روسیه از جمله عوامل اتخاذ این تصمیم بودند. البته تا سال ۱۸۸۹ مهاجرت روس‌ها به استپ‌ها در سطح محدودی قرار داشت اما احداث راه‌آهن در سیبری و حمایت دولت از تصرف زمین‌های بلااستفاده توسط روس‌ها منجر به ظهور موج‌های بزرگ مهاجرت به استپ‌ها شدند. بدین ترتیب تا سال ۱۹۱۲ بیش از ۱/۵ میلیون روسی به استپ‌های قزاق‌ها قدم گذاشتند. دولت روسیه معتقد بود با مهاجرت روس‌ها به مناطق استپی کشاورزی در این مناطق رشد پیدا می‌کند، سطح امنیت افزایش می‌یابد، و از تراکم شدید جمعیت در روسیهٔ غربی و مرکزی کاسته می‌شود. در مقابل، قزاق‌ها مهاجرت روس‌ها را به معنای نابودی جامعهٔ خود تلقی کردند و شدیداً با آن به مخالفت برخاستند.

در ترکستان برخلاف ترکمنستان و استپ‌های قزاق‌نشین، دولت روسیه تنها درصدد حفظ کنترل نظامی و تسلط تجاری خود بر این منطقه برآمد. تزارهای روسیه به هیچ‌وجه اقتصاد ملی، تشکیلات اجتماعی و آموزشی، و یا فرهنگ این منطقه را دستکاری نکردند. به‌علاوه آن‌ها تا حدودی مردمان ترکستان را از خودمختاری برخوردار نمودند. همچنین دادگاه‌های اسلامی و عرفی این منطقه نیز اجازه یافتند که به کار خود ادامه دهند. البته روس‌ها علی‌رغم سلطهٔ کمرنگ خود بر ترکستان توانستند رهبران روستایی و مذهبی این منطقه را تحت کنترل خود درآورند و آن‌ها را مطیع خود سازند.

همچنین علی‌رغم سلطهٔ کمرنگ روسیه بر ترکستان اقتصاد این منطقه دچار تحولات مهمی شد. به دنبال احداث خط آهن تاشکند ـ اورنبرگ در سال ۱۹۰۶ و اتصال آن به راه‌آهن سراسری کراسنوسك ـ خزر ـ سمرقند ـ تاشکند مدیران و کارگران روسی بسیاری قدم به ترکستان گذاشتند و شهرهای مدرنی در این منطقه احداث گردیدند. به‌علاوه مدارس، موزه‌ها، کتابخانه‌ها، رصدخانه‌ها، و نهادهای مهم دیگری در تاشکند بنیان

نهاده شدند. تعداد ساکنان روسی ماوراءخزر و سمیرچ[1] نیز تا حد زیادی افزایش پیدا کردند. لازم به ذکر است که در ترکستان برخلاف استپ‌های قزاقی مهاجران روسی بیشتر در شهرها سکنی گزیدند تا در روستاها. علت این امر آن بود که ترکستان خود دارای جمعیت روستایی بسیاری بود.

احداث خط آهن ناشکند ـ اورنبرگ همچنین منجر به افزایش قابل توجه تولید کتان در ترکستان گردید. با احداث این خط امکان انتقال گندم مورد نیاز مردم ترکستان از اوکراین و سیبری فراهم شد و لذا زمین‌های بسیاری در ترکستان به زیر کشت کتان رفتند. روس‌ها برای صنعتی کردن کشور خود می‌بایست تولید کتان را در قلمرو خود بیش از پیش افزایش می‌دادند. از این رو آن‌ها اقتصاد ترکستان را به اقتصادی تك محصولی تبدیل کردند و تنها تولید کتان را در این منطقه گسترش دادند.

سیاست‌های ارضی روسیه در ترکستان نیز نتایج درازمدتی را برای این منطقه به ارمغان آورد. در سال ۱۸۸۶ رژیم تزاری روسیه زمین‌های وقفی ترکستان را اجاره داد و اعلان کرد کسانی که می‌خواهند زمین‌هایی را وقف نهادهای مذهبی کنند باید از دولت اجازه بگیرند. درسال ۱۹۱۳ کلیهٔ زمین‌های چراگاهی و بلااستفاده تحت مالکیت دولت در آمدند. به علاوه تا سال ۱۹۱۳ حدود ۹۰ درصد از زمین‌های آبی ترکستان تحت تملك مالکان کوچك قرار گرفتند. این افراد برای خرید ابزار، گاو، و بذر نیاز به پول داشتند. آن‌ها به دلیل نداشتن سرمایهٔ کافی در برابر اقتصاد پولی و تحولات بازار جهانی بسیار آسیب پذیر بودند. در نتیجه، بسیاری از این افراد مقروض شدند، زمین‌های خود را برای ادای قرض‌های خود به رباخواران دادند، و به کشاورزان سهم بر تبدیل شدند. بنابراین تمرکز مالکیت زمین‌های زراعی در دست طبقات جدید زمیندار، بازرگان، و رباخوار نتیجهٔ نهایی سیاست‌های ارضی روس‌ها در ترکستان بود.

منطقهٔ بخارا نیز در سال‌هایی که تحت الحمایهٔ تزارها بود تحولات مشابهی را تجربه کرد. با احداث راه‌آهن، این منطقه به پایتخت روسیه متصل شد و اقتصاد آن بیش از پیش به

1. Semirech'e

اقتصاد روسیه وابسته گردید. در این سال‌ها کارگران روسی بسیاری در بخارا سکنی گزیدند و شرکت‌های تجاری و بانك‌های روسی متعددی در منطقهٔ مذکور تأسیس گردیدند. بدین ترتیب روسیه به شریك مهم تجاری بخارا تبدیل شد و روابط تجاری بخارا با دو شریك دیرینهٔ تجاری خود یعنی ایران و هند افت شدیدی پیدا کرد. کتان، پوست، پشم، ابریشم، خشکبار، و فرش از جمله کالاهای صادراتی بخارا به روسیه و پارچه، فلزات، شکر و چینی از جمله کالاهای وارداتی این منطقه از روسیه بودند. روس‌ها همچنین کنترل گمرك بخارا را در دست گرفتند و پول رایج خود را در بخارا به جریان انداختند. آن‌ها همچنین سیاست‌های تجاری جدیدی را در بخارا اعمال نمودند که در نتیجهٔ این سیاست‌ها بازرگانان و دست فروشان بخارایی سودهای کلانی بردند اما صنعتگران و نسّاجان محلی دچار زیان شدند. گسیل سیل عظیم سرمایه‌های روسی به بخارا نیز تأثیرات منفی فاحشی بر روی اقتصاد کشاورزان این منطقه داشت. کشاورزان بخارایی برای حفظ قدرت تولید خود می‌بایست قرض‌هایی را با بهره‌های بالا دریافت می‌کردند و محصول خود را به سرعت و در قیمت‌های پایین می‌فروختند. بسیاری از آن‌ها برای ادای دیون خود مجبور به فروش زمین‌هایشان شدند. خلاصه، در حالی که بورژواهای بازرگان بخارا در دورهٔ تزارها از سودهای کلان برخوردار شدند صنعتگران و کشاورزان این منطقه دچار صدمات مالی بسیاری گردیدند.

مردم عادی و بورژواهای نوظهور آسیای مرکزی پاسخ‌های متفاوتی را در برابر سلطهٔ روسیه از خود بروز دادند. توده‌های مردم که از این سلطه ناراضی بودند و در اثر آن دچار زیان‌های بسیاری شده بودند موضعی منفعلانه را در پیش گرفتند و مقاومت چندانی را از خود نشان ندادند. چادرنشینان قزاق علی رغم یکجانشین شدن اجباری و مواجهه با فقر، در جریان سال‌های ۱۸۶۹ تا ۱۹۱۶ دست به هیچ گونه مقاومت مسلحانه‌ای نزدند. همچنین در طی سال‌های ۱۸۸۱ تا ۱۹۱۶ منطقهٔ ماوراء خزر کاملاً آرام بود. تنها مقاومت‌های پراکنده‌ای در ماوراءالنهر و فرغانه شکل گرفتند. در سال ۱۸۹۲ به دنبال اقدامات بهداشتی که برای کنترل بیماری وبا در تاشکند انجام گرفتند (مثل معاینهٔ زنان و اعمال محدودیت‌هایی در زمینهٔ اجرای آئین‌های خاکسپاری اسلامی) شورش‌هایی در این

منطقه پدید آمدند. در سال ۱۸۹۸ نیز ایشان محمد (۹۸-۱۸۵۶) معروف به اشیان مدلی[1] به کمك ۲۰۰۰ نفر از طرفداران خود شورشی را در فرغانه به راه انداخت که سریعاً با شکست مواجه شد. مدلی در دوره‌ای از زندگی خود به عنوان فردی هالو و کم عقل در بین مردم محلی شناخته می‌شد اما پس از مدتی به یك مرد مقدس تبدیل شد. او در سال ۱۸۸۴ به مکه سفر کرد و در بازگشت مؤسسات خیریهٔ متعددی را برای فقرا احداث نمود. وی همچنین با کمك طرفدارانش یك مدرسه، یك مسجد، یك خانهٔ بزرگ، چندین انبار، چندین آشپزخانه، و چندین اتاق را در قالب مجموعهٔ واحدی برای همسرانش احداث کرد. او در مبارزهٔ خود علیه روسیه از حمایت علمای ناراضی و مقامات محلی که قدرت خود را از دست داده بودند برخوردار بود. شورش مدلی در سال ۱۸۹۸ و با هدف بیرون راندن روس‌ها و تأسیس خانات خوقند[2] شکل گرفت. این شورش پس از اندك مدتی سرکوب شد و مدلی نیز توسط روس‌ها اعدام گردید. با سرکوب مدلی مقاومت‌های ضدروسی در ترکستان فروکش نکرد. در بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۰ کشاورزانی که توسط رباخواران زمین‌های خود را از دست داده بودند راهزنی‌های پراکنده و متعددی را علیه مهاجران روسی انجام دادند.

به دنبال وقوع جنگ جهانی اول شورش‌های گسترده و متعددی در سطح آسیای مرکزی به وقوع پیوستند. در سال ۱۹۱۶ به هنگام فصل دروی کتان دولت روسیه تصمیم گرفت ۲۴۰۰۰۰ کارگر مسلمان را در قالب گردان‌های کارگری بسیج نماید و از آن‌ها برای دروی کتان استفاده کند. تصمیم مذکور مقاومت‌ها و شورش‌های گستردهٔ مردم را به دنبال داشت؛ شورش‌ها در مناطقی که مهاجران روسی بسیاری در آن‌ها ساکن بودند و همچنین در جاهایی که مسلمانان به یکجانشینی مجبور شده بودند شدیدتر بود. هیچ شکی نیست مشکلات اقتصادی یکی از عوامل اصلی بروز این ناآرامی‌ها بوده است. قزاق‌ها ساختمان‌ها، مدارس، پست‌خانه‌ها، خطوط تلگراف، خطوط آهن، و مهاجران روسی را

1. Madali
2. Khokand

مورد حملهٔ خود قرار دادند. آن‌ها با روس‌ها شدیداً درگیر شدند (البته آن‌ها نه تنها به موفقیتی نائل نشدند بلکه زمینهای خود را نیز از دست دادند). قزقیزها نیز دست به شورش زدند و بسیاری از آن‌ها به چین مهاجرت نمودند. دیگر مناطق مسلمان‌نشین عموماً ساکت و آرام باقی ماندند.

در هیچ یك از این شورش‌ها و مقاومت‌ها طبقات متوسط حضور نداشتند. آن‌ها به جای شورش در جهت بیداری سیاسی و فرهنگی مردم فعالیت کردند. تا اواسط قرن نوزدهم دانشگاه کازان تنها مرکز مهم انتقال فرهنگ روسی در بین تاتارها و قزاق‌ها بود، اما از این زمان به بعد فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی روس‌ها در آسیای مرکزی تشدید شد. نیکلاس ایل مینسکی[1] مدارس مدرن متعددی را در مناطق تاتارنشین تأسیس کرد تا به آموزش علوم جدید و ترویج فرهنگ روس در این مناطق بپردازند. معلمان این مدارس همه بومی بودند و به زبان‌های بومی تدریس می کردند. برخی از تاتارها مدارس مذکور را به عنوان وسیله‌ای برای گسترش فرهنگ و زبان روسی در بین خود تلقی می کردند و لذا شدیداً با آن‌ها مخالفت می‌ورزیدند. با این حال بسیاری از آن‌ها با این مدارس موافق بودند زیرا این مدارس را عامل ورود مدرنیسم در مناطق خود محسوب می کردند.

در ترکستان نیز فعالیت‌های آموزشی روس‌ها گسترش یافت. در اینجا فرماندار کل، ون کافمن[2]، اقدام به تأسیس مدارسی برای مهاجران روسی کرد و از مسلمانان نیز خواست در این مدارس شرکت کنند (۱۸۷۶). در سال ۱۸۸۴ نیز مدارسی در ترکستان تأسیس شدند که صبح‌ها به تدریس زبان روسی، ریاضیات، جغرافیا، تاریخ، ادبیات، و دیگر علوم غیر دینی اختصاص داشتند و بعداز ظهرها زبان‌های محلی و علوم اسلامی را به شاگردان خود می آموختند. مدارس مذکور خاستگاه مترجمان، معلمان، و روشنفکران مسلمان بسیاری بودند. در عین حال این مدارس نیز به دلیل کم توجهی به علوم اسلامی با استقبال مردم ترکستان مواجه نشدند. به طور کلی تا سال ۱۹۱۷ فعالیت‌های آموزشی روس‌ها در

1. Nicholas Il'minskii
2. Von kaufman

آسیای مرکزی از موفقیت چندانی برخوردار نبود. تا این زمان علما همچنان دارای نقش اول در امور آموزشی مسلمانان این منطقه بودند.

با این وجود در اثر فعالیت‌های روس‌ها قشر کوچکی از روشنفکران تحصیل کرده در آسیای مرکزی پا به عرصه وجود گذاشت. اعضای این گروه که تحت تأثیر افکار و عقاید رایج در روسیه، ترکیه، و ایران قرار داشتند خواستار انجام اصلاحاتی در اسلام، بهبود وضع زندگی مسلمانان، و کسب خودمختاری سیاسی بودند. برخی از این افراد ایدوئولوژی ملی گرایی را اتخاذ کردند و برخی دیگر تنها در جهت انجام اصلاحات مذهبی گام برداشتند. بعد از تغییر قرن (آغاز قرن بیستم) نیز گروهی از این افراد به سوسیالیسم روی آوردند.

در اثر فعالیت‌های آموزشی روس‌ها همچنین جنبش‌های فرهنگی جدیدی در آسیای مرکزی پدید آمدند. جنبش اصول جدید از جمله مهمترین این جنبش‌ها بود. این جنبش در ابتدا صرفاً در زمینهٔ امور آموزشی و فرهنگی فعالیت می کرد اما به تدریج متوجه سیاست گردید. خاستگاه جنبش اصول جدید در بین تاتارهای غربزده و ثروتمند کازان قرار داشت. این افراد که اغلب در دانشگاه کازان تحصیل کرده بودند با وجود این که جذب فرهنگ روسیه شده بودند هنوز نسبت به میراث اسلامی و ترکی خود توجه نشان می‌دادند و از عقب ماندگی مسلمانان ناراحت بودند. آن‌ها جنبش اصول جدید را پایه گذاری کردند و آن را به قزاقستان، ترکستان، و بخارا نیز گسترش دادند. البته این جنبش در سه منطقهٔ فوق از نفوذ چندانی برخوردار نشد و امور آموزشی و مذهبی این مناطق همچنان تحت تسلط و کنترل علمای سنتگرا باقی ماندند.

جنبش روشنفکری تاتارها در اوایل قرن نوزدهم توسط ابوناصر کورسوی[1] (۱۷۸۳ـ۱۸۱۴) آغاز شد. کورسوی متکلم و معلم مسلمانی بود که در یکی از مدارس بخارا تدریس می کرد. او اعتقاد داشت تعقل نسبت به جزم‌اندیشی برتری و ارجحیت دارد. کورسوی پس از مدتی تبعید شد اما شهاب‌الدین مرجانی (۱۸۱۸ـ۸۹) به تبلیغ و

1. Kursavi

ترویج نظرات وی پرداخت. مرجانی خواستار آزادی تعقل، ترک جزمیات دینی، و آموزش توأم قرآن، حدیث، و تاریخ اسلام در مدارس بود. وی معتقد بود هر فرد مسلمان می‌تواند شخصاً احکام دینی را از منابع اسلامی استنباط کند. او همچنین نسبت به آموزش زبان روسی و علوم جدید نظر مثبتی داشت. به طور کلی مرجانی خواهان اصلاح آئین‌ها و اعتقادات اسلامی، مدرنیزه کردن دین اسلام و هماهنگ کردن این دین با فرهنگ روسی بود. بنابراین ایدوئولوژی مرجانی را می‌توان ترکیبی از دو ایدوئولوژی اصلاح طلبی اسلامی و مدرنیسم اسلامی دانست.

یکی دیگر از افرادی که در گسترش افکار و ایده‌های مدرنیستی در بین مسلمانان آسیای مرکزی نقش مهمی داشت عبدالقیّم ناصری (۱۹۰۴-۱۸۲۴، پسر یك معلّم مذهبی روستایی) بود. او در مدارس کازان و بخارا تحصیل کرده بود و به سه زبان فارسی، عربی، و جغتایی تسلط داشت. ناصری برای مدتی در یکی از حوزه‌های علوم دینی روسیه به تدریس پرداخت اما در سال ۱۸۷۱ این حوزه را ترك کرد و مدرسه‌ای را برای خود تأسیس نمود. در این مدرسه علاوه بر علوم اسلامی علوم جدیده‌ای مثل زبان روسی، ریاضیات، جغرافیا، تاریخ، موسیقی، و نقاشی نیز تدریس می‌شدند. متون درسی که در این مدرسه تدریس می‌شدند شخصاً توسط خود ناصری تهیه شده بودند. ناصری همچنین دست به تألیف یك فرهنگ لغت تاتاری-روسی زد و سرودها و افسانه‌های سنتی تاتارها را در مجموعه‌هایی جمع آوری کرد. وی اگرچه مخالف علمای محافظه‌کار و شیوهٔ آموزشی آن‌ها بود اما فردی متعصب و وفادار به اسلام بود و در طول دوران حیات خود آثار مذهبی متعددی را، از جمله دربارهٔ زندگی پیامبر و مردان مقدس تألیف نمود. به طور کلی ناصری نیز یکی از پیشگامان ترکیب مدرنیسم اسلامی با اصلاح طلبی اسلامی در آسیای مرکزی می‌باشد.

اسماعیل گازپیرینسکی[1] (۱۹۱۴-۱۸۵۱) مشهورترین رهبر «اصول جدید» می‌باشد. او که یکی از تاتارهای کریمه بود تحصیلات خود را در اروپا به پایان رساند و برای

---

1. Gasprinskii

مدتی در استانبول و پاریس به روزنامه‌نگاری پرداخت. وی در سال ۱۸۸۳ دست به انتشار نشریه‌ای با نام «ترجمان» زد تا از این طریق به ترویج افکار خود بپردازد. گازپیرینسکی افکار و اندیشه‌های مدرنیستی داشت. او معتقد بود مسلمانان برای احیای زندگی اجتماعی خود باید از غرب الگو بگیرند. وی همواره تأکید می‌کرد که مسلمانان می‌توانند با حفظ اسلام خود را جذب تمدن مدرن یعنی تمدن اروپایی نمایند. از نظر او جامعهٔ تاتارهای لهستان به دلیل جذب شدن در تمدن اروپایی یك جامعهٔ خوب تلقی می‌شد و جامعهٔ تاتاری بخارا جامعه‌ای بدبخت و عقب مانده محسوب می‌گردید.

گازپیرینسکی در راستای گسترش جنبش اصول جدید مدارس متعددی را در سراسر آسیای مرکزی پدید آورد. تا سال ۱۹۰۵ شهرهای کازان، اورنبرگ، باغچه‌سرای[1]، و باکو به مراکز مهم آموزشی جنبش اصول جدید تبدیل شدند. گازپیرینسکی همچنین سعی کرد تا زبان ترکی واحدی را در سراسر آسیای مرکزی رواج دهد تا جایگزین زبان‌های عربی، فارسی، و جغتایی شود. هدف غایی وی انتقال فرهنگ اروپایی به مسلمانان آسیای مرکزی و متحد کردن آن‌ها بر پایهٔ زبانی مشترك، دینی عقلانی، و یك تمدن مدرن بود.

در بخارا علاوه بر مدارس اصول جدید مدارس دیگری نیز وجود داشتند که بیشتر در زمینهٔ آموزش علوم اسلامی فعالیت می‌کردند. به علاوه در سال ۱۹۱۰ توسط عده‌ای از جوانان بخارا اتحادیه‌ای با نام «اتحادیهٔ بخارای شکوهمند»[2] بنیان نهاده شد. مؤسسان این اتحادیه ـ آن‌ها خود را «ینی بخارلر» می‌نامیدند ـ جوانان روشنفکری بودند که از خانواده‌های علما یا بازرگانان برخاسته بودند و عمدتاً در استانبول تحصیل کرده بودند. ایدئولوژی آن‌ها ترکیبی از اصلاح طلبی ترك‌های جوان، جدیدیسم تاتاری، و احساسات ضدروسی، ضدفئودالی، و پان ـ اسلامی بود.

عبدالرئوف فطرت نظریه‌پرداز معروف اصلاح طلبان بخارا به حساب می‌آمد. او

1. Bagtchesaray
2. Union of Noble Bukhara

تمدن اسلامی بخارا را در حال زوال می‌دانست و علمای محافظه کار را مسؤول آن معرفی می کرد. وی علما را متهم می کرد که تعالیم واقعی پیامبر را به مردم منتقل نکرده‌اند، اسلام را در خدمت طبقات ثروتمند قرار داده‌اند، و این دین را با پیشرفت و ترقی مخالف جلوه داده‌اند. فطرت همچنین با آئین‌های مذهبی رایج در جامعه و پرستش مردان مقدس شدیداً مخالفت می‌ورزید. به علاوه وی معتقد بود برای احیای جامعهٔ اسلامی بخارا باید رهبران سنتی و ناآگاه آن از صحنه حذف شوند و تعصب‌های کور و نابجا کنار گذاشته شوند. او احیای جامعهٔ اسلامی بخارا را تنها از طریق اصلاح فرد فرد مسلمانان، پایان دادن به سلطهٔ بیگانگان، و ریشه کن کردن فساد در بین نخبگان سیاسی امکان‌پذیر می‌دانست. به طور کلی فطرت اولین متفکر بخارایی بود که بر لزوم انجام اقدامات سیاسی تأکید می کرد و مفهوم هویت اسلامی را بر پایهٔ دو مفهوم وطن و ملت تعریف می‌نمود.

جنبش اصول جدید به طور کلی شبیه جنبش‌های اصلاح طلب در دیگر نقاط جهان اسلام بود. از نظر خاستگاه اجتماعی، اصول جدید جنبش روشنفکران طبقات بورژوا و بازرگان جامعه بود. با توجه به تأکید اصول جدید بر قرآن، علما، و اجتهاد می توان آن را یك جنبش اصلاح طلب نامید اما به نظر می‌رسد این جنبش عمدتاً جنبشی مدرنیستی بوده است. زیرا هدف غایی آن ایجاد یك تمدن ملی و تکنولوژیك مدرن بوده است. در واقع جنبش اصول جدید به مدرنیسم امپراتوری عثمانی و سیداحمدخان در هند نزدیکتر است تا به اصلاح طلبی صوفیان.

این جهت گیری‌ها و فعالیت‌های فرهنگی پس از مدتی جای خود را به گرایشات و فعالیت‌های سیاسی دادند. به تدریج پرسش‌هایی از قبیل این که آیا تاتارها ترك هستند یا یك ملت واحدی را تشکیل می‌دهند در میان تاتارها مورد توجه قرار گرفتند. تاتارهای مهاجری که در ترکیه سکنی گزیده بودند عقاید پان ترکی داشتند. آن‌ها مردمان تاتار، مغول، ترك، و فینو ـ ایغور[1] را یك ملت واحد تلقی می کردند و فتوحات آتیلا، چنگیزخان، و تیمورلنگ را به عنوان افتخارات این ملت معرفی می‌نمودند. اما تاتارهایی که در درون امپراتوری روسیه

۱. Finno- Ugaric، فنلاندی ـ ایغوری

قرار داشتند معتقد بودند تاتارها به تنهایی ملت واحدی را تشکیل می‌دهند. این افراد خواستار برابری حقوقی بین مسلمانان و روس‌ها بودند و از جذب جامعهٔ خود در جامعهٔ روسیه حمایت می‌نمودند. رشید ابراهیموف خواستار تشکیل یك فدراسیون روسی ـ اسلامی براساس الگوی اتریش ـ مجارستان بود. به طور کلی تاتارها که مردمان پراکنده و غیرمتحدی بودند یا عقاید پان ـ اسلامی داشتند و یا از پان ـ ترکیسم حمایت می‌کردند.

در مناطق قزاق‌نشین نیز به همین ترتیب افکار ملی‌گرایانه و اتحادطلبانه مورد توجه قرار گرفتند. گروه کوچکی از قزاق‌ها در ارتش و دستگاه اداری روسیه خدمت می‌کردند. آن‌ها که از نفوذ فرهنگی تاتارها در جامعهٔ خود شدیداً ناراحت بودند در جهت گسترش نظام آموزشی روسیه در استپ‌های خود با روس‌ها همکاری کردند. اما این همکاری‌ها تا سال ۱۸۹۶ بیشتر دوام نیاورد. در این سال به دلیل هجوم گستردهٔ مهاجران روسی به استپ‌ها، مردمان قزاق شدیداً از دولت روسیه ناراحت شدند و همکاری خود را با این دولت کنار گذاشتند. از این زمان به بعد روشنفکران قزاق به تلاش جهت گسترش بیداری در بین مردم خود پرداختند. آن‌ها در سال ۱۹۰۵ انجمن «آلش اردو» را تأسیس کردند. این انجمن در سال ۱۹۱۷ وارد صحنهٔ سیاست شد. در سال ۱۹۰۷ نیز برای نخستین بار روزنامه‌هایی در استپ‌ها منتشر شدند. آن چه که مسلم است قزاق‌ها با گسترش مدارس و آموزشگاه‌های مدرن در مناطق خود مخالف نبودند؛ آن‌ها تنها علیه سلطهٔ روسیه و استحالهٔ فرهنگی خود مقاومت می‌کردند.

به دنبال بروز ناآرامی‌های سیاسی در روسیه طی سال‌های ۱۹۰۵ـ۱۹۰۴، تشکیل دوما در سال ۱۹۰۶، و اعطای آزادی‌های سیاسی از سوی دولت این کشور روزنامه‌ها، احزاب سیاسی، و کنگره‌های اسلامی متعددی در مناطق اشغالی آسیای مرکزی پدید آمدند. در سال ۱۹۰۴ محصلان تاتار مدرسهٔ محمدیه با تشکیل انجمن «اصلاح» قدم در عرصهٔ سیاست گذاشتند. در سال ۱۹۰۵ یك حزب مارکسیست ـ ملی‌گرا با نام «اتحاد» توسط فارغ‌التحصیلان مدارس تربیت معلم پایه‌گذاری گردید. حزب اتحاد نهایتاً با انجمن اصلاح متحد شد و بدین ترتیب حزب «ستارهٔ صبح» پدید آمد. ستارهٔ صبح دارای گرایشات انقلابی پوپولیستی یا سوسیالیستی بود. در سال ۱۹۰۷ نیز «گروه دموکراتیك

اجتماعی تاتار» توسط برخی از تاتارها شکل گرفت. «فرقهٔ ملی» نیز در همین زمان در کریمه بنیان نهاده شد.

در سال ۱۹۰۵ تاتارهای کازان، آذربایجانی‌ها، و نخبگان کریمه کنگره‌ای سراسری را که متشکل از نخبگان کلیهٔ گروه‌های مسلمان روسیه بود در «نیژنی نووگراد»[1] تشکیل دادند. در نتیجهٔ تشکیل این کنگره حزب سراسری اتفاق المسلمین پا به عرصهٔ وجود گذاشت. علاوه بر این کنگره، در جریان دو سال ۱۹۰۵ و ۱۹۰۶ دو کنگرهٔ سراسری دیگر نیز در روسیه تشکیل گردیدند. علی‌رغم اتحاد ظاهری که در این کنگره‌ها به چشم می‌خورد نمایندگان گروه‌های مسلمان در آن‌ها عمیقاً باهم اختلاف داشتند. گاز پیرینسکی و رهبران سنتی تاتارها با فعالیت سیاسی مخالف بودند و خواستار توجه صرف به امور مذهبی و فرهنگی بودند. اما گروه‌های مسلمانی که با سوسیالیست‌های روس ارتباط نزدیکی داشتند با هرگونه فعالیت دینی و مذهبی مخالفت داشتند. در عین حال اکثریت گروه‌های مسلمان در این کنگره‌ها از فعالیت‌های سیاسی بر پایه‌ای ملی ـ مذهبی حمایت می‌کردند و خواستار احقاق حقوق اجتماعی مسلمانان، برخورد خوب دولت روسیه با اقلیت‌ها، برابری همهٔ گروه‌های قومی و نژادی، و خودمختاری فرهنگی مسلمانان بودند. جالب است که در این کنگره‌ها به هیچ وجه از استقلال و خودمختاری سیاسی سخن رانده نشد.

در آذربایجان به دلیل نفوذ شدید افکار سکولاری روس‌ها و ارمنی‌ها و همچنین به دلیل محافظه کار بودن علمای شیعی این منطقه روشنفکران تندرو و مذهب ستیزی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. انجمن همت یکی از تشکل‌های سکولار این منطقه بود که در سال ۱۹۰۴ تشکیل گردید؛ این انجمن با بلشویك‌ها ارتباط نزدیکی داشت. به طور کلی باکو محل ایده‌آلی برای تشکیل احزاب پرولتاریا به حساب می‌آمد. زیرا این منطقه دارای یك طبقهٔ کارگر صنعتی بود که در صنعت نفت اشتغال داشتند، تماس‌های فراوانی با جریان‌های سیاسی تندرو در خارج از جهان اسلام داشت، و روحیهٔ تکثرگرایی و پلورالیستی بر مردم

1. Nizhnii Novgorod

آن حاکم بود.

در سال ۱۹۰۷ رژیم حاکم بر روسیه مجدداً مشی اقتدارطلبانه‌ای را در پیش گرفت و به سلب آزادی‌های سیاسی در داخل روسیه پرداخت. روشنفکران مسلمان در این زمان تلاش نمودند تا به لیبرال‌های روسی نزدیك شوند اما به موفقیتی نائل نشدند. آن‌ها همچنین نتوانستند حمایت توده‌های مسلمان را به خود جلب کنند. توده‌های مسلمان اگرچه در نتیجهٔ سیاست‌های دولت روسیه دچار زیان‌های مالی بسیاری شده بودند اما همچنان در قالب گروه‌های خانوادگی، قبیله‌ای، و روستایی روزگار می گذراندند و به هیچ‌وجه در فکر اتحاد علیه سلطهٔ روسیه نبودند. خلاصه این که روشنفکران مسلمان روسیه در هنگام بروز انقلاب ۱۹۱۷ گروه کوچك و ضعیفی را تشکیل می‌دادند، از حمایت توده‌ها محروم بودند، و برپایهٔ سه ایدوئولوژی ملی گرایی، سوسیالیسم، و اسلام از یکدیگر جدا می‌شدند.

دوران انقلاب

به دنبال وقوع انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ رژیم تزاری این کشور از صحنهٔ روزگار حذف گردید و کشمکش قدرتی بین روس‌ها و روس‌ها و مسلمانان آغاز شد. در فوریهٔ ۱۹۱۷ حکومتی موقتی توسط انقلابیون تشکیل گردید و سپس در اکتبر همین سال رژیم شوروی بنیان نهاده شد. نظریهٔ اولیهٔ حزب کمونیست این بود که همهٔ جوامع تحت استعمار روسیه حق برخورداری از خودمختاری و استقلال را دارا می‌باشند. تشکیل «کمیساریای امور ملیّت»[1] نیز اقدامی در جهت پیشبرد این نظر بود. اما در سال ۱۹۱۹ این حزب تغییر موضع داد. نخبگان شوروی تصمیم گرفتند سلطهٔ خود بر مسلمانان آسیای مرکزی را حفظ کنند. طبیعی است که این خط‌مشی با مخالفت مسلمانان روبه‌رو شد.

در همان سال‌هایی که سرخ‌ها و سفیدها با یکدیگر درگیر جنگ بودند رهبران و روشنفکران مسلمان در جهت کسب استقلال و رهایی از سلطهٔ روسیه فعالیت می کردند. مسلمانان باشقیرستان، قزاقستان، آذربایجان، و قفقاز در جریان سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۰

1. Commissariat for Nationality Affairs

تلاش‌های بسیاری را برای کسب استقلال انجام دادند. ساکنان باشقیرستان از نظر نژادی به تاتارها بسیار نزدیك، بودند و از طریق دامپروری، جنگل‌داری، و کشاورزی روزگار می‌گذراندند. آنان با هدف رهایی از سلطهٔ روسیه و خارج کردن زمین‌های زراعی خود از دست مهاجران روسی در سال ۱۹۱۷ فعالیت‌های استقلال‌طلبانهٔ خود را آغاز کردند. آن‌ها در این سال از «کنگرهٔ مسلمانان سراسر روسیه» خارج شدند و «شورای ملی باشقیر» را تشکیل دادند. با تشکیل این شورا جمهوری باشقیر اعلان موجودیت کرد. تشکیل جمهوری باشقیر در ابتدا با موافقت استالین روبه‌رو شد؛ استالین با اتخاذ این موضع سعی در جلب حمایت مسلمانان روسیه داشت. اما تاتارهای محلی که در اندیشهٔ تشکیل یك دولت یکپارچهٔ تاتاری بودند با استقلال مسلمانان باشقیرستان شدیداً مخالفت داشتند. استالین نیز پس از مدتی تغییر موضع داد و در جهت برچیدن این جمهوری برآمد. بدین ترتیب در سال ۱۹۲۰ روس‌ها و تاتارهای محلی با حمایت ارتش سرخ جمهوری مذکور را از میان برداشتند.

قزاق‌ها نیز در دسامبر ۱۹۱۷ اعلان استقلال کردند. آن‌ها در سومین کنگرهٔ سراسری خود منطقهٔ قزاقستان را به عنوان منطقه‌ای مستقل معرفی کردند و دو شهر سمی‌پالاتینسك[1] و جامبیتی[2] را به عنوان پایتخت‌های این منطقه برگزیدند. اردوی آلش در پی پایان دادن به استعمار روسیه در قزاقستان و بازگرداندن زمین‌های زراعی این منطقه به دست صاحبان بومی آن‌ها بود. این اردو نهایتاً در سال ۱۹۲۰ با حملات بلشویك‌ها و پان اسلام‌های ترکستانی از هم پاشیده شد و بدین ترتیب جنبش استقلال‌طلبی قزاق‌ها پایان یافت. با فروپاشی حکومت اردوی آلش قزاقستان به عنوان یکی از جمهوری‌های سوسیالیستی و خودمختار شوروی معرفی شد. جنبش‌های استقلال‌طلب آذربایجان و قفقاز نیز با همین سرنوشت مواجه شدند.

در دیگر مناطق، مسلمانان تنهاخواهان حفظ هویت فرهنگی خود و تا حدودی

---

1. Semipalatinsk
2. Jambeyty

کسب خودمختاری سیاسی در درون چارچوب نظام شوروی بودند. آن‌ها به هیچ وجه برای کسب استقلال کامل مبارزه نمی کردند. مسلمانان منطقهٔ ولگا برای نیل به اهداف خود اقدام به تأسیس چند حزب سوسیالیست و بورژوازی کردند. آن‌ها همچنین در ماه‌های مه، ژوئیه و نوامبر ۱۹۱۷ کنگره‌هایی را تشکیل دادند تا دربارهٔ این موضوع به بحث بپردازند که آیا باید سلطهٔ روس‌ها را بر خود بپذیرند (و تنها در جهت حفظ هویت فرهنگی خود تلاش کنند) یا این که در جهت کسب استقلال کامل گام بردارند. در اولین کنگره شرکت کنندگان تصمیم گرفتند یك شورای ملی و یك کمیتهٔ اجرایی را تشکیل دهند. در دومین کنگره نیز یك شورای نظامی تحت رهبری نخبگان تاتار و باشقیرستان پدید آمد. سومین کنگره نیز منجر به تشکیل دولت تاتاری ایدل ـ اورال شد. دولت ایدل ـ اورال[1] در سال ۱۹۱۸ توسط بلشویك‌ها برچیده شد. پس از آن استالین با تشکیل «کمیساریای عالی امور مسلمانان» تاتارهای سوسیالیست و ملی گرای ولگا را جذب حزب کمونیست کرد و جمهوری خودمختار سوسیالیستی تاتاری را در این منطقه بنیان نهاد. سلطهٔ شوروی بر کریمه نیز در نتیجهٔ ائتلاف بین حزب کمونیست روسیه و حزب «فرقهٔ ملی» برقرار شد. جمهوری دموکراتیك کریمه که در سال ۱۹۱۷ تشکیل شده بود تحت کنترل شوروی در آمد و در سال ۱۹۲۱ به جمهوری کریمهٔ شوروی تغییر ماهیت داد.

مسیری که منجر به برقراری سلطهٔ شوروی بر ترکستان شد بسیار پیچیده و پرپیچ و خم بود. در فوریهٔ ۱۹۱۷ روس‌های مهاجر با انجام انقلابی، یك حکومت موقتی را در این منطقه بوجود آوردند. این اقدام با واکنش روشنفکران مسلمان این منطقه مواجه شد. آن‌ها در آوریل ۱۹۱۷ کنگره‌ای را تشکیل دادند تا دربارهٔ آیندهٔ سیاسی خود به بحث بپردازند. اکثر شرکت کنندگان این کنگره بازرگانان تاتار و روشنفکران تحصیل کرده در روسیه بودند که تنها بر حفظ هویت فرهنگی خود تأکید می کردند و از استقلال سیاسی صحبتی نمی کردند. اما عدهٔ اندکی نیز وجود داشتند که خواستار خودمختاری سرزمینی در قالب یك نظام فدرالی بودند. در نتیجه کنگره به دو گروه تقسیم شد. یکی از این دو گروه شورایی

---

1. Idel - Ural

اسلامی را تشکیل داد که برپایهٔ تعالیم جنبش اصول جدید قرار داشت و از تشکیل یك دولت فدرالی مدرن حمایت می کرد. گروه دوم نیز انجمنی از علما را بوجود آورد که بیش از هر چیز در جهت حاکم کردن شریعت بر جامعه فعالیت می کرد.

در اکتبر ۱۹۱۷ شوروی‌ها کنترل ترکستان را در دست گرفتند و با این بهانه که در بین مسلمانان ترکستانی طبقهٔ پرولتاریا وجود ندارد از مشارکت دادن آن‌ها در حکومت خودداری کردند. مسلمانان ترکستان در پاسخ به این اقدام در نوامبر ۱۹۱۷ جمهوری خودمختار ترکستان به پایتختی خوقند را تشکیل دادند. این جمهوری که برپایهٔ شریعت قرار داشت در طول دوران کوتاه حیات خود مدارس جدیدی را در ترکستان احداث کرد، یك شاخهٔ شبه نظامی را برای خود تشکیل داد، زمین‌های زراعی را به کشاورزان باز گرداند، موقوفات را مجدداً توزیع کرد و مقادیری غله را در بین فقرا تقسیم نمود. جمهوری مذکور نهایتاً در فوریهٔ ۱۹۱۸ توسط نیروهای روس از میان برداشته شد و به جای آن جمهوری خودمختار سوسیالیستی شوروی تشکیل گردید.

در سال ۱۹۱۹ نخبگان شوروی که از دشمنی مسلمانان ترکستان با رژیم تازه تأسیس خود نگران بودند کمیسیون ویژه‌ای را مأمور متمرکز کردن قدرت حکومت مرکزی در این منطقه نمودند. این کمیسیون به منظور جلب حمایت رهبران اصول جدید، مسلمانان ترکستان را در اجرای تعالیم دینی خود آزاد گذاشت و «کمیساریای خودمختاری ترکستان»[1] را به وجود آورد. از این رو رهبران اصول جدید به حزب کمونیست پیوستند و تلاش نمودند تا از این طریق سیاست‌های کمونیست‌ها را در جهت رفع نیازهای مسلمانان سوق دهند. هدف اولیهٔ رهبران اصول جدید ریشه کنی بیماری و قحطی در مناطق مسلمان‌نشین بود.

امادر حالی که روشنفکران و رهبران اصول جدید سعی کردند به درون رژیم شوروی نفوذ پیدا کنند روستائیان ترکستان اقدام به انجام فعالیت‌های شبه راهزنی علیه روس‌ها و دولت شوروی نمودند. این فعالیت‌ها از حمایت زمینداران، بازرگانان، اشراف روستایی،

1. Commissariat for Turkestani self-Administration

رهبران قبیله‌ای، صوفیان، کشاورزان بیکار، و کارگران برخوردار بودند. فعالیت‌های مذکور با نام شریعت و تعالیم پیامبر انجام می‌گرفتند. نیروهای شوروی تا سال ۱۹۲۰ توانستند شبه راهزنان روستایی (باسماچی‌ها) را به دور افتاده‌ترین مناطق روستایی برانند و از فعالیت‌های آن‌ها تا حد زیادی بکاهند، اما به هیچ وجه نتوانستند آنان را سرکوب کنند. باسماچی‌ها مجدداً در طی سال‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲ به دلیل اتخاذ سیاست‌های ضداسلامی توسط شوروی بر فعالیت‌های خود شدت بخشیدند. در این زمان انورپاشا، وزیر پیشین جنگ عثمانیان، در جهت متحد کردن گروه‌های مختلف باسماچی به فعالیت پرداخت تا جنبش متحد و بزرگی را علیه روس‌ها پدید بیاورد. اما وی در اگوست ۱۹۲۲ پیش از آن که بتواند به موفقیتی نائل شود توسط قوای روس کشته شد. پس از کشتن انورپاشا روس‌ها که دریافته بودند با اقدامات نظامی خود نمی‌توانند باسماچی‌ها را سرکوب کنند اقدام به اعطای امتیازهای سیاسی به مسلمانان کردند. آن‌ها زمین‌های وقفی را مجدداً در اختیار صاحبان اصلیشان قرار دادند و اجازهٔ فعالیت مجدد مدارس اسلامی و دادگاه‌های شریعت را صادر نمودند. در نتیجهٔ این امتیازات باسماچی‌ها بیش از پیش موقعیت و قدرت خود را از دست دادند و لذا با ضربهٔ نهایی ارتش شوروی در سال ۱۹۲۴ سرکوب شدند. البته در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ و اوایل دههٔ ۱۹۳۰ نیز مقاومت‌های پراکنده‌ای از سوی باسماچی‌ها شکل گرفتند اما آن چه که مسلم است در سال ۱۹۲۴ کنترل عملی و مؤثر شوروی بر ترکستان برقرار شده بود.

بخارا و خیوه نیز بر اساس فرآیند مشابهی تحت کنترل رژیم سوسیالیستی شوروی درآمدند. در بخارا همواره بین امیر، نخبگان مذهبی و اجرایی، و اصلاح طلبان «جدیدی» کشمکش و اختلاف وجود داشت. به دنبال وقوع انقلاب فوریه جدیدی‌های میانه‌رو فعالیت‌های خود را افزایش دادند و خواستار تشکیل یك دستگاه اداری منظم، جداسازی خزانهٔ مملکتی از ملك شخصی پادشاه، و عزل قاضی اعظم از منصب خود شدند. «بخارائی‌های جوان» نیز در این زمان برای تشکیل پارلمان، آزادی آموزش، آزادی انتشار کتب و مجلات، و اخراج وزرای مرتجع از کابینه به مبارزه برخاستند. بخارائی‌های جوان تلاش‌های بسیاری را برای تحقق خواسته‌های خود انجام دادند اما نهایتاً در نتیجهٔ

تظاهرات‌های توده‌ای که تحت رهبری ملاهای محافظه کار پدید آمدند با شکست مواجه شدند. با این حال بخارائی‌های جوان در سال ۱۹۲۰ مجدداً قدرت یافتند و تحت حمایت نظامی شوروی توانستند جمهوری خلق بخارا را تشکیل دهند. جمهوری خلق بخارا که شدیداً از سوی بازرگانان ثروتمند بخارائی حمایت می‌شد در عین تعهد به اسلام و شریعت بر پایهٔ نظام دموکراسی توده‌ای بنیان نهاده شده بود. این جمهوری حق برخورداری از مالکیت، تشکیل انجمن‌ها و سازمان‌ها، انتشار کتب و مجلات، و انجام تعالیم مذهبی را برای همهٔ مردم بخارا به رسمیت شناخت. این رژیم همچنین وعده داد دست به انجام اصلاحات سیاسی بزند، زمین‌های زراعی را در بین کشاورزان توزیع کند، و زنان را نیز از حق رأی برخوردار نماید. رژیم مذکور به دلیل نداشتن نخبگان وفادار کافی برای جایگزین کردن نخبگان قدیمی هیچگاه نتوانست به این وعده‌ها جامهٔ عمل بپوشاند.

جمهوری خلق بخارا پس از اندك مدتی توسط دولت سوسیالیستی شوروی از میان برداشته شد. شوروی‌ها همواره خواهان برقراری سلطهٔ کامل خود بر بخارا بودند. از این‌رو آن‌ها در دوران حیات رژیم مذکور تلاش‌های بسیاری را برای تثبیت نفوذ خود در این منطقه انجام دادند. در این دوران روس‌ها و تاتارهای بسیاری در ارتش، نظام آموزشی، دستگاه انتظامی، و دستگاه اجرایی بخارا مشغول خدمت شدند. به علاوه در سال ۱۹۲۳ با تشکیل شورای اقتصادی آسیای مرکزی، منطقهٔ بخارا نیز در درون شبکهٔ پولی، حمل و نقلی، و ارتباطی اتحادیهٔ شوروی قرار گرفت. پس از آن حزب کمونیست شوروی که موقعیت خود را در بخارا تثبیت شده می‌دید حزب بخارا را به دلیل داشتن گرایشات ملی گرایانه، پان اسلامی، و پان ترکی محکوم کرد، مقامات حکومتی این منطقه را دستگیر نمود، و حزب پرولتاریایی جدیدی را در این منطقه پدید آورد که با اسلام و بورژواهای مسلمان دشمن بود. اصلاح طلبان مسلمان به دلیل عدم برخورداری از حمایت توده‌ها نتوانستند از بروز این تحولات جلوگیری کنند. نهایتاً در سال ۱۹۲۴ بخارا به عنوان یکی دیگر از جمهوری‌های سوسیالیستی شوروی اعلان شد و بدین ترتیب سلطهٔ کامل کمونیست‌ها بر این منطقه برقرار شد. خیوه نیز در سال ۱۹۲۳ تحت سلطهٔ کامل شوروی درآمد.

به هر حال در اکثر مناطق مسلمان‌نشین آسیای مرکزی روشنفکران مسلمان به همکاری با حزب کمونیست روسیه روی آوردند. آن‌ها به دلیل عدم برخورداری از قدرت سیاسی به تنهایی نمی توانستند اهداف فرهنگی و ایدوئولوژیك خود را متحقق نمایند و لذا صلاح آن دیدند که به کمونیست‌ها بپیوندند. این افراد عمیقاً دچار تفرقه بودند، فاقد سازماندهی منظمی بودند، هیچ قدرت نظامی نداشتند، و از هیچ ارتباط مستقیمی با توده‌ها برخوردار نبودند. به علاوه آن‌ها با دشمنی رهبران و اشراف محلی و رهبران محافظه کار مذهبی رو به رو بودند. علاوه بر روشنفکران اشراف فئودال، تجار ثروتمند و علمای اصلاح طلب نیز به همکاری با بلشویك‌ها روی آوردند. وعده‌های لنین مبنی بر اعطای خودمختاری به مسلمانان و تظاهر استالین مبنی بر موافقت با برقراری نظام فدرالی و ایجاد برابری بین روس‌ها و مسلمانان از جمله عوامل مهم گرایش نخبگان مسلمان به سمت حزب کمونیست بودند. حتی برخی از نخبگان مسلمان اهداف انقلاب روسیه را نزدیك به اهداف اصلاح طلبانهٔ «اصول جدید» می دیدند. از جمله مهمترین رهبران مسلمان که با روس‌ها به همکاری پرداختند عبارت بودند از میرسعید سلطان گالیف[1] (۱۹۲۸ ـ ۱۸۸۰، یکی از تاتارهای ولگا)، احمد بایتورسون[2] (۱۹۳۷ ـ ۱۸۷۳، نویسندهٔ قزاق و بنیان گذار آلش اردو)، عبدالرئوف فطرت (وفات ۱۹۳۸، یکی از رهبران ایدوئولوژیك جنبش بخارائی‌های جوان)، فیض اللّه خوجایف[3] (۱۹۳۸ ـ ۱۸۹۶، یکی از بخارائی‌های جوان)، و نریمان نریمانف (۱۹۳۳ ـ ۱۸۷۰، یکی از سوسیال دموکرات‌های آذری و بنیان گذار «همت»).

اکثر کمونیست‌های مسلمان سیاستمداران واقع گرایی بودند و اهداف سیاسی و اقتصادی واقع‌بینانه‌ای را دنبال می کردند. آن‌ها پذیرش سلطهٔ روسیه را اجتناب ناپذیر می‌دیدند و لذا اقدامات عملی چندانی را برای کسب استقلال انجام ندادند. با این حال در جریان سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ این افراد سعی کردند اندیشه‌های استقلال طلبانهٔ مسلمانان را برپایهٔ اصول ایدوئولوژیك خود تبیین و تشریح کنند. گالیف و دیگر

1. Galiev
2. Baytursun
3. Khojaev

کمونیست‌های مسلمان در این سال‌ها همواره تأکید می کردند کمونیسم تنها نظریه‌ای برای انقلاب پرولتاریایی نیست بلکه این ایدوئولوژی دکترین کارآمدی است که به خوبی چگونگی سازماندهی جنبش‌های زیرزمینی، مبارزه، آموزش توده‌ها، جلب حمایت‌های سیاسی، و نیل به اهداف ملی را توضیح می دهد. آن‌ها ایدهٔ مارکسیستی کشمکش طبقاتی و تأکید بر اهمیت طبقهٔ پرولتاریا را مردود می‌دانستند و معتقد بودند هر یك از جوامع تحت استعمار، صرف نظر از اختلافات داخلی خود، ملت پرولتاریایی واحدی را تشکیل می‌دهند. وظیفهٔ اصلی این ملت تلاش برای کسب استقلال می‌باشد. آن‌ها معتقد بودند انقلاب ملی توسط کشاورزان انجام می‌شود نه کارگران و مرکز انقلاب مناطق روستایی می‌باشد نه شهرها. این افراد قبل از هر چیز خواهان «آزادی ملی» مسلمانان بودند. به عقیدهٔ آن‌ها «آزادی ملی» به کشورهای مسلمان این امکان را می‌داد تا بدون ورود به مرحلهٔ سرمایه‌داری مستقیماً وارد مرحلهٔ سوسیالیسم شوند. سلطان گالیف با اشاره به عدم اعتماد جهانیان به روس‌ها ادعای انقلابیون روس مبنی بر این که به استعمار مسلمانان خاتمه می‌دهند را دروغ می‌دانست و همواره تأکید می کرد با وقوع انقلاب روسیه تنها یك کشور کاپیتالیست ظالم به یك کشور سوسیالیست ظالم تبدیل شده است. گالیف بر این باور بود اسلام و سوسیالیسم با هم سازگار هستند. او معتقد بود اسلام باید سکولاریزه شود و جوامع اسلامی برپایهٔ اسلام سکولاریز شده از نوسازماندهی گردند.

به هرحال نخبگان مسلمان روسیه با ارائهٔ تعریفی اسلامی-ملی از کمونیسم نشان دادند کاملاً با مداخلات روسیه در امور محلی خود مخالف هستند و آرزوی رهایی از سلطهٔ استعماری را در سر می‌پرورانند. آن‌ها همچنین خواهان اخراج مهاجران روسی از مناطق خود بودند. برخی از این افراد معتقد بودند مسلمانان باید در حزب کمونیست رخنه کنند، کنترل نظام آموزشی روسیه را در دست بگیرند، و به پیشبرد آرمان‌های پان‌اسلامی و پان‌ترکی خود بپردازند.

حزب کمونیست روسیه شدیداً با این جهت گیری ملی گرایانه مخالف بود. از این رو استالین به مقابله با کمونیست‌های مسلمان پرداخت و با هدف جذب گروه‌های مسلمان اقدام به تأسیس سازمان‌ها و تشکیلات جدیدی نمود. او همچنین شدیداً به ترویج و تبلیغ

این نظریه پرداخت که تنها یك حزب کمونیست می تواند در اتحادیهٔ جماهیر شوروی وجود داشته باشد، کشمکش طبقاتی مقدم بر کشمکش ملی می‌باشد، و انقلاب ابتدا باید در اروپا اتفاق بیفتد نه در آسیا. سپس در سال ۱۹۲۳ حزب کمونیست روسیه در دوازدهمین کنگرهٔ خود کمونیست‌های ملی گرای گرجستان را محکوم کرد و خواستار اطاعت احزاب منطقه‌ای از حکومت مرکزی شد. این حزب همچنین سلطان گالیف را مورد انتقاد قرارداد و وی را به اتهام مخالفت با حکومت مرکزی، تهدید امنیت شوروی، و ترویج ملی گرایی محلی از حزب اخراج کرد. گالیف در سال ۱۹۲۸ به اردوگاه زندانیان فرستاده شد و از آن پس کاملاً ناپدید گردید.

خلاصه این که اتحاد بین ملی گرایان مسلمان آسیای مرکزی و حزب کمونیست نهایتاً از هم پاشیده شد و شوروی‌ها توانستند رقبای مسلمان خود را از صحنه خارج کنند. درحالی که رهبران اصلاح طلب و ملی گرای مسلمان در اکثر کشورهای جهان سوم توانستند قدرت خود را تثبیت کنند، حمایت توده‌ها را جلب کنند و به استقلال دست یابند، رهبران مسلمان شوروی با شکست مواجه شدند و به هیچ یك از اهداف خود نرسیدند. رژیم شوروی تا سال ۱۹۲۰ توانست با برقراری چند جمهوری سوسیالیستی در مناطق قزاق‌نشین، تاتارنشین، کریمه، آذربایجان، و ترکستان مسلمانان این مناطق را کاملاً تحت سلطه و نفوذ خود درآورد. در خیوه و بخارا نیز ابتدا دو جمهوری خلق شوروی پدید آمدند که پس از مدتی به دو جمهوری سوسیالیستی شوروی تبدیل شدند. نهایتاً در سال ۱۹۲۴ مرزهای ترکستان، بخارا، و خوارزم از نو تعریف شدند و چهار جمهوری ازبکستان، ترکمنستان، قزاقستان، و قرقیزستان پابه عرصهٔ وجود گذاشتند؛ هدف کمونیست‌ها از انجام این عمل ایجاد جدایی بیش از پیش بین مسلمانان و ممانعت از گسترش جنبش‌های پان‌ترکی در منطقه بود. چهار جمهوری ازبکستان، ترکمنستان، قزاقستان و قرقیزستان در حال حاضر به عنوان جزئی از اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی محسوب می‌شوند. این جمهوری‌ها در اصل دولت‌های مستقلی هستند که تنها باید امور دفاعی، سیاست خارجی، و امور اقتصادی آن‌ها تحت کنترل دولت مرکزی باشد، اما عملاً حزب کمونیست از نزدیك کنترل این جمهوری‌ها را در دست دارد.



نقشهٔ ۳۵. مناطق تحت تصرف چین و شوروی در آسیای مرکزی

رژیم شوروی هریك از اقوام مسلمان تحت سلطهٔ خود را که دارای تاریخ، زبان، فرهنگ، و سازماندهی سیاسی مشترکی می‌باشند و جمعیتی بیش از ۳۰۰۰۰۰ نفر را تشکیل می‌دهند یك ملت مسلمان (ناتسی)[1] می‌نامد. بر اساس این تعریف ازبك‌ها، تاتارها، قزاق‌ها، آذری‌ها، تاجیك‌ها، ترکمن‌ها، قرقیزها، باشقیرها، چچنی‌ها، اوست‌ها، آوارها، لزگی‌ها، کاباردها، و قره قالپاق‌ها هریك ملت واحدی را تشکیل می‌دهند. رژیم مذکور گروه‌های کوچکتری را که دارای ماهیت قبیله‌ای می‌باشند و تنها از زبان مشترك برخوردار هستند نیز ملیت‌های مسلمان (نارُدنستی)[2] می‌نامد. در حال حاضر ملت‌ها و ملیت‌های مسلمان شوروی در قالب شش جمهوری سوسیالیستی شوروی (ازبکستان، آذربایجان، قزاقستان، ترکمنستان، تاجیکستان و قرقیزستان) و هشت جمهوری سوسیالیستی خودمختار شوروی (تاتارستان، باشقیرستان، داغستان، و...) سازمان یافته‌اند. به علاوه چهار ایالت خودمختار و کوچکتر دیگر نیز در قفقاز وجود دارند.

مدرنیزاسیون در آسیای مرکزی

با تثبیت موقعیت رژیم شوروی در آسیای مرکزی جوامع مسلمان این منطقه بیش از پیش دچار تحول شدند. شوروی‌ها تلاش‌های بسیاری را برای مدرنیزه کردن جوامع مسلمان و جذب آن‌ها در جامعهٔ بزرگ شوروی انجام دادند. نخبگان شوروی برای نیل به این اهداف جوامع مسلمان را تحت کنترل دو دستگاه اداری و سیاسی خودقرار دادند و تحولات اقتصادی عدیده‌ای را در مناطق مسلمان‌نشین پدید آوردند. به علاوه تلاش‌هایی نیز برای از بین بردن فرهنگ‌های مذهبی و خانوادگی محلی و قراردادن فرهنگهای «ملی» طرفدار نظام شوروی به جای آن‌ها انجام گرفت تا زمینه برای جذب مسلمانان در جامعهٔ مدرن شوروی فراهم شود.

در طی دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شوروی‌ها سعی کردند نفوذ حکومت مرکزی و

1. Natsii
2. Narodnosti

حزب کمونیست را در آسیای مرکزی بیش از پیش افزایش دهند. در طی سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۲۳ کلیهٔ بورژواهای ملی گرای مسلمان از احزاب کمونیست ترکستان، بخارا، خیوه، و دیگر مناطق اخراج شدند و گروه‌های پرولتاریایی که طرفدار شوروی بودند جایگزین آن‌ها گردیدند. تا سال ۱۹۲۸ احزاب کمونیست تاتارستان و کریمه منحل گردیدند. تا این سال همچنین کلیهٔ نهادهای ادبی، فرهنگی، و علمی منطقهٔ ولگا تحت کنترل حکومت مرکزی در آمدند. در دههٔ ۱۹۳۰ احزاب کمونیست قزاقستان، ازبکستان، قرقیزستان و تاجیکستان از میان برداشته شدند. به علاوه تا سال ۱۹۳۷ نسل قدیمی کمونیست‌های ملی گرای مسلمان کاملاً از بین رفت. خلاصه این که نخبگان شوروی علی‌رغم حمایت لفظی از حقوق اقلیت‌ها جوامع مسلمان را کاملاً تحت کنترل حکومت مرکزی و حزب کمونیست قرار دادند و حتی بخش اعظم امور اداری این جوامع را در اختیار وزارتخانه‌های حکومت مرکزی گذاردند.

به دنبال کنار گذاشتن مسلمانان ملی گرا و اخراج آن‌ها از نهادهای سیاسی و اداری، مسلمانان وفادار به شوروی و روس‌های مهاجر جایگزین آن‌ها گردیدند. در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ و اوایل دههٔ ۱۹۳۰ حزب کمونیست بیشتر نسبت به استخدام بومیان در نهادهای سیاسی و اداری آسیای مرکزی تمایل داشت اما از اواسط دههٔ ۱۹۳۰ به بعد این حزب سعی کرد تنها روس تبارها را به استخدام در آورد. تا پایان این دهه ادارهٔ بسیاری از امور حکومتی و سیاسی جمهوری‌های آسیای مرکزی در دست مهاجران روس قرار گرفت.

توسعهٔ اقتصادی در آسیای مرکزی می‌بایست از صفر شروع می‌شد. در طی سال‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۰ به دلیل وقوع جنگ‌های داخلی، بروز بیماری‌های واگیر، افزایش راهزنی‌ها، و مصادرهٔ زمین‌های زراعی توسط حکومت تعداد بسیاری از مسلمانان این منطقه جان خود را از دست داده بودند. در سال‌های انقلاب تولیدات کشاورزی و صنعتی آسیای مرکزی به حداقل رسید. رژیم شوروی برای احیای اقتصاد این منطقه اقدام به تشکیل مزارع گروهی کرد و سیاست‌های اقتصادی جدیدی را در این منطقه در پیش گرفت. این رژیم زمین‌های مصادره شده را به مالکان مسلمانشان باز گرداند و اقداماتی را برای جبران خسارت‌های وارد آمده در اثر جنگ‌های داخلی انجام داد. به علاوه بسیاری از

شرکت‌ها به بخش خصوصی واگذار شدند و سیاست یکجانشین کردن چادرنشینان برای مدت زمان طولانی کنار گذاشته شد. همچنین در مارس ۱۹۲۳ «شورای اقتصادی آسیای مرکزی» موظف شد در جهت رشد تجارت خارجی، افزایش تولیدات کشاورزی، بهبود وضعیت حمل و نقل، و ساماندهی نظام پولی در این منطقه فعالیت نماید. در اثر فعالیت‌های این شورا تاحد زیادی تولیدکتان در منطقه افزایش پیدا کرد (البته درمقابل از میزان تولید برنج و محصولات دیگر کاسته شد). به هر حال در اثر اتخاذ سیاست‌های اقتصادی جدید از سوی شوروی سطح تولیدات کشاورزی وصنعتی آسیای مرکزی درسال ۱۹۲۸ به هفتاد درصد سطح این تولیدات درسال ۱۹۱۳ رسید.

به دنبال بهبود وضعیت اقتصادی آسیای مرکزی رژیم شوروی برنامهٔ اصلاحات ارضی خود را در این منطقه به اجرا گذاشت. اجرای این برنامه با مصادرهٔ موقوفات و زمین‌های زمینداران بزرگ آغاز شد. درسال ۱۹۲۴ فئودال‌های بازمانده از دورهٔ قبل نابود شدند، املاك بزرگ و زمین‌های بلااستفادهٔ زمینداران متوسط و کوچك مصادره گردیدند، و زمین‌هایی به کشاورزان فقیر و فاقد زمین واگذار شدند. اهداف برنامهٔ اصلاحات ارضی عبارت بودند از افزایش سطح رفاه در بین کشاورزان، کاهش قدرت سیاسی نخبگان سکولار و مذهبی روستایی، و آماده کردن جوامع مسلمان برای تجدیدسازمان آن‌ها. قبل از اجرای این برنامه جنبشی تبلیغاتی با نام «کوشچی»[1] بوجود آمد تا زمینه را برای این کار فراهم کند. این جنبش سعی کرد ازمحبوبیت نخبگان محلی در نزد مردم بکاهد، تضادها و درگیری‌های طبقاتی را افزایش دهد، و کشاورزان را علیه زمینداران تحریك کند. علاوه بر این جنبش، همچنین تعاونی‌ها و اتحادیه‌هایی تشکیل گردیدند تا کشاورزان را به شراکت و فعالیت گروهی عادت دهند.

تلاش‌های گسترده و جدی رژیم شوروی برای اشتراکی کردن بخش کشاورزی در آسیای مرکزی و صنعتی کردن این منطقه درسال ۱۹۲۸ آغاز شد. در جریان این سال مزارع دولتی و تعاونی‌های متعددی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. درسال ۱۹۳۴ نیز اتحادیهٔ

---

1. Koshchi

تجاری جدیدی برای کارگران بخش کشاورزی و جنگل‌داری این منطقه تشکیل گردید و به منظور افزایش کنترل دولت بر بخش کشاورزی و استفادهٔ بهینه از تکنولوژی ایستگاه‌هایی با نام «ایستگاه‌های ماشین تراکتور» دایر شدند. به هر حال تا سال ۱۹۳۷ حدود نود و پنج درصد از زمین‌های آسیای مرکزی در قالب مزارع گروهی سازمان یافتند. در نتیجهٔ تشکیل این مزارع سطح تولید در منطقه افزایش خوبی پیدا کرد. برای مثال تاجیکستان که قبلاً، تنها به اندازهٔ نیازهای خود تولید می‌کرد به صادرکنندهٔ کتان، غلات، میوه‌جات، و دام تبدیل شد.

قزاقستان مورد خاصی بود. در این جمهوری اصلاحات ارضی با توزیع حقوق آبیاری بین مهاجران فقیر در سال ۱۹۲۱ آغاز شد. پس از آن در طی دو سال ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷ حدود ۲۰۰۰۰۰۰ آکر زمین از زمینداران ثروتمند گرفته شد و در اختیار کشاورزان فقیر قرار داده شد. در سال ۱۹۲۸ نیز چادرنشینان این منطقه مجبور به یکجانشینی و تشکیل تعاونی‌های پرورش دام گردیدند. یکجانشین شدن قزاق‌ها عواقب سوء بسیاری در پی داشت. در نتیجهٔ این پدیده جمعیت قزاقستان و میزان تولید گوشت در این منطقه به میزان تکان‌دهنده‌ای کاهش پیدا کرد.

توسعهٔ صنعتی در آسیای مرکزی اولویت اول برنامه‌های درازمدت شوروی بود اما در جریان دودههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ صنعت در این منطقه با رشد چندانی مواجه نشد. حتی در جریان سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۲ در اثر جنگ داخلی و ملی شدن اقتصاد، صنعت پردازش کتان در این منطقه از هم پاشید و نابود گردید. از سال ۱۹۲۸ به بعد صنعت پردازش کتان در آسیای مرکزی مجدداً احیا شد، صنایع جدیدی وارد این منطقه شدند، و تولید برق و زغال سنگ که اساس و بنیان لازم برای توسعهٔ صنعت در این منطقه بودند افزایش یافتند.

شوروی‌ها درحالی که به موفقیت چندانی در زمینهٔ توسعهٔ اقتصادی آسیای مرکزی دست نیافتند دستاوردهای آموزشی آن‌ها در این منطقه چشمگیر بود. آن‌ها توانستند سطح آموزش در این منطقه را به سطح آموزش در مناطق پیشرفتهٔ اتحادیهٔ شوروی برسانند. رژیم شوروی در سال ۱۹۳۰ آموزش ابتدایی را در آسیای مرکزی اجباری کرد و به تلاش گسترده‌ای برای باسواد کردن افراد بین ۱۶ تا ۳۰ سال دست زد. تا دههٔ ۱۹۴۰ رژیم

شوروی عمدتاً در صدد باسواد کردن بیسوادان بود اما از این زمان به بعد توجه این رژیم بیشتر به سمت آموزش‌های کاربردی و تربیت نیروهای متخصص معطوف شد.

رژیم شوروی در کنار فعالیت‌های آموزشی خود همچنین سعی کرد برای هر یك از مناطق آسیای مرکزی فرهنگ ملی خاصی را پدید بیاورد و از این طریق روحیهٔ سوسیالیستی را بر جامعهٔ مسلمانان حاکم کند. تا پیش از تشکیل رژیم شوروی مفهوم ملت به ندرت در فرهنگ سیاسی مسلمانان آسیای مرکزی دیده می‌شد. در این دوره اکثر مسلمانان تنها خود را به عنوان عضوی از یك قبیله، شهر، یا روستا تلقی می کردند؛ شاید فقط نخبگان مسلمان بودند که هویت خود را در قالب دولت‌های سرزمینی مثل خوقند و بخارا تعریف می کردند. اما هنگامی که رژیم شوروی تشکیل شد نخبگان این رژیم به منظور مقابله با اندیشه‌های پان ترکی و پان اسلامی جنبش اصول جدید، ممانعت از اتحاد مسلمانان، فراهم آوردن زمینهٔ جذب آن‌ها در نظام سیاسی خود آسیای مرکزی را به چند دولت ملی تقسیم کردند. با تشکیل جمهوری‌های ملی در این منطقه شوروی‌ها تلاش گسترده‌ای را برای گسترش سوسیالیسم در بین مسلمانان آغاز کردند. آن‌ها سعی نمودند تا از طریق مدارس، نشست‌های سیاسی، تئاترها، کلوپ‌ها، روزنامه‌ها، هنرها، و نمایش‌های محلی افکار و اندیشه‌های سوسیالیستی را در بین مسلمانان آسیای مرکزی گسترش دهند. شوروی‌ها همچنین در صدد بر آمدند تا فرهنگ‌های محلی را با فرهنگ ملی شوروی درهم بیامیزند.

اصلاح زبان و ادبیات مسلمانان مهمترین تحولات فرهنگی بودند که توسط رژیم شوروی در آسیای مرکزی پدید آمدند. این رژیم در سال ۱۹۲۶ الفبای لاتین را جایگزین الفبای عربی در این منطقه نمود. این عمل نتایج سیاسی مهمی را در پی داشت؛ از جمله این که ارتباط مسلمانان با گذشتهٔ خود قطع شد. با این حال در اثر جایگزینی الفبای لاتین به جای الفبای عربی یادگیری زبان روسی برای مسلمانان بیش از پیش مشکل گردید. به همین دلیل در سال ۱۹۴۰ دولت شوروی الفبای سیریلیك را جایگزین الفبای لاتین کرد و کلمات و اصطلاحات بسیاری را از زبان روسی وارد زبان‌های ترکی این منطقه نمود.

شوروی‌ها همچنین تلاش‌های بسیاری را برای مدرنیزه کردن ادبیات منطقه و سوق

دادن آن در جهت حمایت از مدرنیسم انجام دادند. آن‌ها در سال ۱۹۳۴ با هدف موظف کردن نویسندگان به پیروی از اصول حزب، «اتحادیهٔ نویسندگان» را تشکیل دادند. رژیم شوروی همچنین آثار نویسندگان ملی گرا را شدیداً تحت سانسور خود قرار داد. نویسندگان ملی گرا به عنوان اعتراض به این عمل تلاش‌های گسترده‌ای را برای حفظ فرهنگ‌های سنتی خود انجام دادند. در نتیجهٔ پاکسازی‌های اواخر دههٔ ۱۹۳۰ کلیهٔ شعرای ملی گرا و گروه‌های روشنفکری از پای در آمدند.

رژیم شوروی درعین این که در جهت تشکیل فرهنگ‌های ملی در منطقهٔ آسیای مرکزی تلاش می کند فعالیت‌های جدی را نیز برای به هم ریختن تشکیلات اسلامی و کاهش نفوذ اسلام در امور اجتماعی و فرهنگی مسلمانان انجام می‌دهد. دین مانع جذب کامل مسلمانان در جامعهٔ شوروی می‌باشد. رژیم شوروی رسماً رژیمی سکولار است و به هیچ‌وجه قائل به حق مالکیت برای نهادهای مذهبی نیست. سیاست شوروی در قبال اسلام اساساً خصمانه است و در جهت ریشه کن کردن این دین قرار دارد. با این حال فعالیت‌های ضددینی این رژیم شدیداً محتاطانه و گام به گام بوده است تا مخالفت‌های شدید مردمی را در پی نداشته باشد.

شوروی‌ها در دورهٔ جنگ‌های داخلی که از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ جریان داشتند سعی کردند اسلام را از صحنهٔ اجتماع خارج کنند. آن‌ها به جمهوری‌های مسلمان خود دستور دادند دادگاه‌ها و مدارس اسلامی را تعطیل کنند و موقوفات را مصادره نمایند. درواکنش به این سیاست‌ها علما وارد صحنهٔ عمل شدند و ضمن مخالفت با ابعاد کفرآمیز کمونیسم توده‌ها را به مقابله با سیاست‌های مذکور فرا خواندند. نهایتاً در نتیجهٔ مخالفت‌های توده‌ها و فشارهای نخبگان محلی شوروی‌ها مجبور شدند اجازهٔ بازگشایی مدارس و دانشکده‌های اسلامی و مساجد را صادر کنند و موقوفات مصادره شده را به صاحبان اصلی آن‌ها بازگردانند. در این زمان نهادی به نام «مقام شریعت» در تاشکند تشکیل شد تا بر نحوهٔ ادارهٔ مدارس، مراکز تربیت معلم، و مساجد نظارت کند.

با تشکیل جمهوری‌های ملی درسال ۱۹۲۴ زمینه برای فعالیت مجدد شوروی‌ها جهت سکولاریزه کردن آسیای مرکزی فراهم شد. درسال ۱۹۲۳ مجدداً اعلان شد دین از

سیاست جدا می‌باشد. از این سال تا سال ۱۹۲۸ قوانین جدیدی وضع شدند که بر اساس آن‌ها تشکیلات مذهبی از حق مالکیت محروم شدند، آموزش دین به کودکان ممنوع اعلان شد، زمین‌های وقفی بزرگ مصادره گردیدند، دادگاه‌های مذهبی برچیده شدند، و آموزش علوم دینی در مدارس کنار گذاشته شد. همچنین در این زمان نهادی تشکیل شد که کنترل کامل موقوفات را در دست گرفت و تا سال ۱۹۳۰ کلیهٔ اموال و املاك وقفی را به اموال واملاك دولتی یا خصوصی تبدیل کرد. به علاوه به تدریج بخش‌هایی از شریعت که با قوانین شوروی ناسازگار بودند باطل اعلان شدند و مسلمانان موظف گردیدند تنها به دادگاه‌های دولتی مراجعه نمایند. در ضمن تا سال ۱۹۲۷ کلیهٔ دادگاه‌های مذهبی از میان برداشته شدند و تقریباً کلیهٔ مدارس اسلامی بسته شدند. علاوه‌بر انجام این اقدامات شوروی‌ها از طریق «اتحادیهٔ ملحدان مبارز»[1] تبلیغات شدیدی را علیه اسلام آغاز کردند و در سال ۱۹۲۹ رهبران مذهبی مسلمانان را دستگیر کردند، بسیاری از آن‌ها را کشتند و سازمان‌های مذهبی اسلامی را از میان بردند.

بخش مهمی از مبارزات ضد اسلامی شوروی متوجه قانون خانواده بود. در بین سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ قانون خانوادهٔ جدیدی در شوروی تدوین شد که بر اساس آن زنان و مردان در زمینهٔ طلاق و مالکیت از حقوق برابری برخوردار بودند. این قانون همچنین سن ازدواج برای زنان را ۱۶ سال و برای مردان ۱۸ سال تعیین کرد، اخذ «مهریه» را ممنوع اعلان نمود، چند همسری را غیرقانونی خواند، اجازهٔ ورود زنان به بازار کار را صادر کرد، و پوشیدن «پرنجه»[2] را که کاملاً روی بدن و صورت را می‌پوشاند به باد انتقاد گرفت. با این حال فشارهای اجتماعی موجود در درون جامعهٔ مسلمانان مانع از آن شد که زنان سنت‌شکنی کنند و عملاً به حقوق قانونی خود دست یابند. به‌علاوه شوروی‌ها با وجود این که بر مشارکت زنان در بازار کار تأکید می‌کردند در سال ۱۹۳۶ به این نتیجه رسیدند حضور آنها در بطن خانواده نیز بسیار ضروری و حایز اهمیت می‌باشد.

شوروی‌ها از زمان جنگ جهانی دوم تاکنون همچنان سیاست خود مبنی بر جذب

1. League of Militant Atheists
2. Paranja

مسلمانان در جامعهٔ شوروی را ادامه داده‌اند اما به‌ویژه بعد از مرگ استالین (۱۹۵۳) سیاست‌های مذهبی و فرهنگی آنها عمیقاً دستخوش تغییر شده است. در حال حاضر همچون گذشته پست‌های مهم اداری و حزبی در آسیای مرکزی در اختیار روس‌ها قرار دارند. پست‌های نظارتی در درون دستگاه‌های بوروکراسی و حزبی نیز همچنان در دست روس‌ها می‌باشند. حضور غالب روس‌ها در نهادهای اداری و حزبی آسیای مرکزی تا حدودی ناشی از عدم اعتماد رژیم شوروی به بومیان و تا حدودی نیز نتیجه کمبود نیروهای تحصیل کرده و شایسته در بین بومیان می‌باشد.

سیاست‌های کنونی شوروی در زمینهٔ توسعهٔ اقتصادی منطقه تداوم سیاست‌های دههٔ چهل می‌باشد. رژیم شوروی در جریان جنگ جهانی دوم به منظور بوجود آوردن یك پایگاه صنعتی در خارج از تیررس دشمن کارخانجات صنعتی متعددی را در ازبکستان، قزاقستان و منطقهٔ اورال احداث کرد. بعد از جنگ نیز این رژیم تولید کودهای شیمیایی، فولاد، برق و استخراج زغال سنگ، نفت، و گاز در آسیای مرکزی را بیش از پیش افزایش داد. همچنین طرح‌های آبیاری متعددی در ترکستان اجرا شدند که در نتیجهٔ آن‌ها میلیون‌ها هکتار زمین در این منطقه زیر کشت رفتند (البته کمبود کود شیمیایی و ماشین و شیوه‌های عقب‌ماندهٔ کشت مانع از افزایش قابل توجه کتان در این منطقه شدند). به‌علاوه در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ استفاده از ماشین در برداشت کتان معمول شد و این امر باعث افزایش بهره‌وری و فراهم آمدن امکان کشت زمین‌های جدید گردید. برنامهٔ «زمین‌های دست نخورده»[1] که توسط خروشچوف اجرا شد نیز منجر به برچیده شدن کامل شبانکارگی در قزاقستان و توسعهٔ بیش از پیش کشاورزی در این منطقه گردید.

در حال حاضر آسیای مرکزی از توسعهٔ صنعتی خوبی برخوردار است. به‌ویژه صنایع تولید کتان و پارچه، مواد غذایی، برق، نفت، و مواد معدنی از رشد خوبی در این منطقه برخوردار شده‌اند. رژیم شوروی یارانه‌های بسیاری را به سرمایه‌دارانی که در آسیای مرکزی سرمایه‌گذاری کنند اعطا می‌کند. هم‌اکنون تعداد بسیاری از متخصصان و

---

1. Virgin Lands Program

تکنسین‌های روسی و اوکراینی در این منطقه مشغول به کار هستند. به دنبال ظهور رژیم شوروی به تدریج سطح زندگی مسلمانان آسیای مرکزی بالا رفته است به طوری که در حال حاضر سطح زندگی مردم این منطقه بالاتر از سطح زندگی در کشورهای مسلمان آسیایی می‌باشد. شوروی‌ها تا دههٔ ۱۹۵۰ توانستند مشکل کمبود مواد غذایی در این منطقه را رفع کنند و تا سال ۱۹۶۰ از شدت مشکل مسکن در این ناحیه بکاهند. در حال حاضر نیز آن‌ها از سرمایه گذاری بخش خصوصی در زمینهٔ تولید مواد غذایی و مسکن به خوبی حمایت می کنند. سیاست فعلی رژیم شوروی آن است که سطح رفاه مسلمانان را افزایش دهد و از تبعیض‌های اقتصادی که گریبانگیر مسلمانان است بکاهد. در مقابل، این رژیم مواد خام ارزشمندی مثل کتان، فلزات و سوخت را از مناطق مسلمان‌نشین آسیای مرکزی جمع آوری می کند.

تحولات جمعیتی اخیر باعث افزایش اهمیت مسلمانان در شوروی شده است. جمعیت مسلمانان شوروی در طی سال‌های انقلاب و جنگ داخلی کاهش پیدا کرد و در جریان سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۵۹ راکد بود اما پس از آن به سرعت رو به افزایش گذاشت. در سال ۱۹۵۹ تعداد مسلمانان بالغ بر ۲۴ میلیون نفر می‌شد. این میزان در سال ۱۹۷۰ به ۴۷ میلیون نفر رسید. در وضعیت کنونی نرخ رشد جمعیت مسلمانان در شوروی چهار تا پنج برابر نرخ رشد جمعیت اسلاوها می‌باشد.

گسترش فعالیت‌های آموزشی و افزایش تعداد تحصیل کردگان مسلمان نیز منجر به افزایش حضور مسلمانان در مشاغل و مناصب حکومتی، حزبی، و فنی شده است و در مقابل نقش روس‌ها، یهودی‌ها، و دیگر اروپاییان در این حوزه‌ها کاهش پیدا کرده است. در سال ۱۹۷۵ حدود ۵۷/۶ درصد از نیروی کار در ازبکستان را تکنسین‌های مسلمان این منطقه تشکیل می‌دادند. با این حال مسلمانان علی‌رغم این که در نهادهای دولتی حضور خوبی پیدا کرده‌اند اما هیچگاه حاضر نیستند فرهنگ و ساختار اجتماعی خود را کنار بگذارند. آن‌ها به هیچوجه با مهاجران روس احساس نزدیکی و همدلی نمی کنند.

از زمان مرگ استالین تاکنون دولتمردان شوروی عمدتاً سعی کرده‌اند فرهنگ‌های غیرروسی را تحمل کنند و بیشتر در جهت جذب مردمان غیرروس در نظام سیاسی و

اقتصادی خود تلاش کنند. خروشچف اگرچه خواهان تشکیل یك جامعهٔ یکپارچه و یکدست در شوروی بود اما معتقد بود چنین هدفی در آیندهٔ نزدیك قابل دسترسی نیست. برژنف نیز بعد از این که به قدرت رسید به جای سخن گفتن از جذب ملت‌ها و تشکیل یك جامعهٔ یکدست از ارزشهای مشترك سخن راند. او معتقد بود نیازی به از بین بردن تفاوت‌های قومی ملی و نیست و وجود ایدوئولوژی و اصول اجتماعی ـ اقتصادی مشترك برای تشکیل جامعهٔ شوروی کافی است. از این رو وی اقلیت‌ها را تا حدودی از خودمختاری فرهنگی برخوردار کرد.

بنابراین از زمان مرگ استالین به بعد فرهنگ‌های ملی اجازهٔ بروز یافتند و تدریجاً احیا شدند. درحال حاضر حضور ادبیات شفاهی آسیای مرکزی در جای جای این منطقه مشهود است. اشعار حماسی، افسانه‌ها، اسطوره‌ها و ترانه‌های سنتی در هر نشریه‌ای دیده می‌شوند. در مدارس سعی می‌شود تا کودکان را تا حدودی با گذشتهٔ ادبی و تاریخی خود آشنا کنند. به‌علاوه مجلات علمی متعددی به زبان‌های قزاقی، ازبکی، آذری، تاتاری، قرقیزی، تاجیکستانی، باشقیری و دیگر زبان‌های محلی در این منطقه منتشر می‌شوند. در عین حال هنوز رمان‌ها و دیگر آثار ادبی برای انتشار باید از غربال نظارتی رژیم عبور کنند.

در حال حاضر مسلمانان شوروی با وجود این که شهروندی شوروی را پذیرفته‌اند اما همچنان حس ملی خود را حفظ کرده‌اند و در برابر جذب کامل در جامعهٔ شوروی از خود مقاومت نشان می‌دهند. ازبك‌ها اگرچه تابعیت شوروی را پذیرفته‌اند، روسی را به روانی صحبت می‌کنند، و از نظر لباس و رفتار اروپایی هستند اما مؤکداً خود را به عنوان یك قوم مجزا معرفی می‌کنند و از تلاش برای استحالهٔ خود کاملاً انتقاد می‌نمایند. به همین ترتیب روشنفکران قزاق نیز سعی می‌کنند در عین وفاداری به رژیم شوروی هویت ملی خود را حفظ کنند. به‌طور کلی می‌توان گفت که فرهنگ مردمان آسیای مرکزی شدیداً دچار تحول شده است اما این افراد به هیچ وجه کاملاً جذب جامعهٔ شوروی نشده‌اند.

در دوران پس از جنگ سیاست رژیم شوروی در قبال اسلام نیز تا حدودی تعدیل شد. در جریان این دوره حاکمان شوروی به‌منظور آرام کردن مسلمانان و جلب حمایت آن‌ها اجازهٔ فعالیت مجدد نهادهای مذهبی ـ اسلامی را صادر کردند. لذا سازمان «مفتیت» که

نام دیگر آن «هیئت مدیرهٔ مسلمانان» بود مجدداً شروع به فعالیت کرد. به‌علاوه سازمان‌های مذهبی جدیدی در باکو، اوفا، و مخاچ قلعه پدید آمدند[۱] تا به‌ترتیب به ادارهٔ امور مذهبی آذربایجانی‌ها، تاتارهای سیبری، و مسلمانان قفقاز شمالی بپردازند. همچنین در این دوره برای هر مسجدی کمیته‌ای به نام کمیتهٔ متولیات و کمیسیونی به نام کمیسیون منتخب تشکیل شدند[۲] تا به ادارهٔ امور آن مسجد و املاك آن بپردازند.

در حال حاضر «هیئت اسلامی آسیای مرکزی و قزاقستان»[۳] مهمترین نهاد مذهبی در اتحادیهٔ شوروی می‌باشد. این نهاد مورد توجه مسلمانان سراسر شوروی قرار دارد. سازمان مذکور مدیریت چندین مسجد و همچنین ادارهٔ تنها مدارس اسلامی موجود در شوروی یعنی مدرسهٔ «میرعرب بخارا» و «مؤسسهٔ اسلامی امام بخاری» را عهده‌دار می‌باشد. لازم به ذکر است که بجز این دو مدرسه هیچ مدرسهٔ اسلامی دیگر در شوروی فعلی وجود ندارد. به‌علاوه هیچ دادگاه اسلامی و هیچ ملك وقفی نیز در این کشور به چشم نمی‌خورد.

«هیئت تاشکند» مهمترین ناشر کتب مذهبی ـ اسلامی در اتحادیهٔ شوروی می‌باشد. این مؤسسه کتب حدیثی، متون قدیمی اسلامی، و مجله‌ای با نام «مسلمانان شرق شوروی» را منتشر می کند. نشریهٔ «مسلمانان شرق شوروی» به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی، روسی، عربی، فارسی، دری، و ازبکی منتشر می‌شود. این نشریه حاوی مطالب تاریخی و ادبی، بخش‌هایی از متون دینی، مطالبی دربارهٔ چگونگی حفظ آثار تاریخی، و نصایحی در خصوص اجرای آداب مربوط به ماه رمضان، سالروز تولد پیامبر، و زیارت مراقد می‌باشد. در کنار مسائل صرفاً مذهبی این نشریه همچنین از رژیم شوروی به خاطر دستاوردهای اقتصادی آن تقدیر می کند و از این رژیم در مقابل منتقدان غربی‌اش حمایت می نماید.

---

۱. هر یك از سازمان‌های مذهبی باکو و اوفا تحت ریاست یك مفتی منتخب قرار دارند و هر یك از سازمان‌های مذهبی مخاچ قلعه تحت ریاست دو نفر قرار دارند: یك مفتی سنی و یك شیخ‌الاسلام شیعه.

۲. اعضای متولیات و کمیسیون منتخب باید همواره دربارهٔ فعالیتهای خود به شورای امور فرق مذهبی که در سال ۱۹۴۴ تشکیل شده است گزارش دهند.

3. The Muslim Board for Central Asia and Kazakhstan

نشریهٔ مذکور با ارائهٔ مقالاتی درخصوص سفر هیئت‌های مذهبی کشورهای اسلامی به شوروی، ارائهٔ گزارش‌هایی درخصوص خلع سلاح و کنفرانس‌های ضد هسته‌ای، و حمایت شدید از آرمان فلسطین دقیقاً در جهت سیاست خارجی شوروی حرکت می کند. در حال حاضر علمای شوروی به دلیل انجام دیدار با هیئت‌های مذهبی ـ اسلامی خارجی و انجام سفرهای رسمی به کشورهای اسلامی ازجایگاه و نقش مهمی در روابط خارجی کشور خود برخوردار شده‌اند.

حضور نهادهای مذهبی ـ اسلامی رسمی در کشور کنونی شوروی حاکی از وجود همکاری ضمنی بین دولت این کشور و علما می‌باشد. جلب حمایت علما و ممانعت از تقویت جنبش‌های زیرزمینی اسلامی را می توان به عنوان دو هدف عمدهٔ حاکمان شوروی از موافقت با فعالیت این گونه نهادها در سطح کشور خود برشمرد. در کنار اسلامی رسمی که تحت کنترل دولت قرار دارد اسلام‌های غیر رسمی چندی نیز در شوروی وجود دارند. مناطق روستایی مراکز اصلی اسلام‌های غیررسمی دراین کشور هستند. در مناطق روستایی ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان، و قفقاز انجمن‌های صوفیگری[1] از اهمیت خاصی برخوردار هستند. زیارت آرامگاه‌ها و مراقد مردان مقدس یکی از مشخصه‌های مهم اسلام‌های غیررسمی در شوروی می باشد.

درمناطقی از آسیای مرکزی که فعالیت‌های آموزشی دولت درخور توجه نبوده است هنوز اعتقادات و آئین‌های روح باور جایگاه خاصی در بین مردم دارند. در این مناطق هنوز از طلسم برای دور کردن ارواح، بیرون راندن شیاطین، و التیام زخم‌ها استفاده می‌شود. در کنار صوفیان، شامان‌های خانه به دوش و جادوگران نیز از نفوذ خاصی در بین مردم این مناطق برخوردار هستند. به‌علاوه این مردم هنوز آداب و رسوم خاص گذشتگان خود درخصوص تولد، ازدواج، و مرگ را رعایت و اجرا می کنند.

در مناطق شهری همچون روستاها اعتقادات و آئین‌های اسلامی جایگاه مستحکمی در بین مردم دارند. در این مناطق گروه‌هایی که ساکن محله‌های دورافتاده و فاقد مراکز

---

۱. طریقت‌های صوفیگری

آموزشی هستند از تعصب مذهبی بیشتری برخوردار می‌باشند. کارگران صنایع سنتی دارای فرقه‌های خاص خود می‌باشند. در هر کجا که خانواده‌ها هنوز به شیوهٔ سنتی زندگی می کنند برپایی جشن‌های مذهبی و انجام سفرهای زیارتی شدیداً مورد توجه هستند. بنابراین اسلام هنوز به عنوان فرهنگ مشترك گروه‌های مختلف شهری عمل می کند.

با این حال رشد شهرنشینی که با توسعهٔ صنعت، آموزش، و افزایش حضور زنان در بازار کار همراه بوده است تا حدودی منجر به سکولاریزه شدن جوامع مسلمان آسیای مرکزی شده است. این پدیده به ویژه در بین متخصصان و کارگران ماهر نمود بیشتری دارد. کاهش توجه به نماز، روزه، عزاداری، و دیگر مراسم مذهبی از جمله نشانه‌های بروز سکولاریسم در بین جوامع مسلمان شوروی می‌باشند.

در عین حال حتی روشنفکران تحصیل کرده نیز هنوز نسبت به زبان، هویت قومی، و اصول مذهبی خود توجه نشان می‌دهند. آن‌ها با روس‌ها ازدواج نمی کنند و همچون دیگر مسلمانان آئین‌های خاص اسلامی درخصوص ماه رمضان، ولادت، ختنه، ازدواج و مرگ را دقیقاً به اجرا می گذارند. به‌طور کلی چنانچه به نظر می‌رسد مسلمانان شوروی یك هویت سیاسی سه بعدی شامل تابعیت شوروی، ملیت محلی، و میراث اسلامی را برای خود برگزیده‌اند.

رژیم شوروی علی‌رغم موافقت با تشکیل نهادهای مذهبی - اسلامی شدیداً با اسلام و تعالیم اسلامی دشمنی دارد. در جریان سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۴ تلاش‌های گسترده‌ای از سوی خروشچوف برای نابودی روحانیون مسلمان و از بین بردن مساجد انجام شد. بعد از مرگ وی دولت وقت شوروی به جای استفاده از توانایی‌های نظامی و اجرایی خود برای مقابله با اسلام به فعالیت‌های تبلیغی ضد مذهبی روی آورد. از این رو کتب، فیلم‌ها، برنامه‌های رادیویی، و گزارش‌های تحقیقی متعددی علیه اسلام تهیه شدند. در دههٔ ۱۹۷۰ نیز رژیم شوروی مبارزهٔ ضد اسلامی جدیدی را آغاز کرد و به سرکوب صوفیگری در قفقاز پرداخت. در این دهه تبلیغات گسترده‌ای برای ناسازگار جلوه دادن دین با علوم مدرن و معرفی کردن کمونیسم به‌عنوان ایدوئولوژی برتر از اسلام انجام شد. از سال ۱۹۸۰ تاکنون نیز موج جدیدی از فعالیت‌ها و تبلیغات ضد اسلامی در شوروی آغاز شده است.

هم اکنون رهبران مذهبی مسلمانان شوروی سعی می کنند اسلام را با مدرنیته و سوسیالیسم سازگار جلوه دهند. موقعیت آن‌ها ایجاب می کند که از رژیم شوروی حمایت کنند و اسلام را با جامعهٔ سوسیالیستی شوروی هماهنگ معرفی نمایند. آن‌ها همچنین به خواست مسلمانان سکولار و متخصص برای اصلاح اسلام آگاه هستند. به‌علاوه این افراد، خود تحصیل کردهٔ شوروی می‌باشند و دارای پیوندهای شغلی و خانوادگی با جامعهٔ شوروی هستند. هویت آن‌ها آمیزه‌ای از اسلام و مدرنیتهٔ روسی می‌باشد.

بنابراین اغلب رهبران مذهبی مسلمانان در حال حاضر بر سازگاری اسلام با سوسیالیسم تأکید می کنند. آن‌ها اسلام را همچون سوسیالیسم، طرفدار گسترش برابری، عدالت اجتماعی و آموزش معرفی می کنند. از نظر آن‌ها با برقراری سوسیالیسم و ملی کردن ابزارهای تولید می توان به عدالت اجتماعی اسلامی دست یافت. از نظر این افراد زکات نماد عدالت، و حج و نماز نماد برابری در اسلام می‌باشند. آنان اسلام را با علوم مدرن سازگار تلقی می کنند و سعی می‌نمایند تا برای حقایق علمی توجیهات مذهبی ارائه دهند. رهبران مذکور همچنین قرآن را دربردارندهٔ اصول کلی می‌دانند اما اذعان می کنند این کتاب در عصر خاصی نازل شده است و باگذشتهٔ زمان از بسیاری جهات کهنه شده است. آن‌ها همچنین انجام آئین‌های سنتی اسلامی مثل قربانی کردن حیوانات و روزه‌داری را کار درستی نمی‌دانند. به‌طور کلی این افراد سعی می کنند اسلامی را ارائه کنند که بتواند در جامعهٔ مدرن شوروی به حیات خود ادامه دهد.

درخصوص علل اتخاذ این گرایش از سوی رهبران مذهبی مسلمانان نظرات مختلفی ارائه شده است. بسیاری از نویسندگان غربی معتقدند علت اتخاذ این گرایش از سوی رهبران مذهبی مسلمانان اعتقاد آن‌ها به ضرورت همکاری با رژیم شوروی می‌باشد. برخی از نویسندگان روس اتخاذ این گرایش را به عنوان تلاشی ماهرانه برای جلب حمایت مردم در یك جامعهٔ شدیداً بی‌دین و لاقید تلقی می کنند. نویسندگان ملی گرای مسلمان نیز هدف از اتخاذ گرایش مذکور توسط رهبران مذهبی را تثبیت جایگاه اسلام در هویت‌های ملی مسلمانان می‌دانند.

شوروی‌شناسان درخصوص میزان تمایل مسلمانان به جدایی از شوروی اختلاف

نظر دارند. برخی از آن‌ها معتقدند مسلمانان اساساً مخالف رژیم شوروی هستند و علاقه‌ای به استمرار حاکمیت این رژیم بر خود ندارند. گروهی دیگر بر این باورند نخبگان مسلمان کاملاً جذب این رژیم شده‌اند اما توده‌ها هنوز اندیشهٔ رهایی از تحت سلطهٔ این رژیم را در سر می‌پرورانند. همهٔ شوروی‌شناسان با هم اتفاق نظر دارند که یك جریان قوی بیگانه ستیزی در بین مسلمانان شوروی وجود دارد؛ به نظر این افراد روابط قبیله‌ای، طایفه‌ای، ملی، و اسلامی در بین مسلمانان شوروی مستحکم و خلل ناپذیر می‌باشد.

نکته‌ای که نخبگان کنونی شوروی بدان واقف هستند آن است که تقویت هویت‌های ملی نمی‌تواند در روند جذب مردمان مسلمان در جامعه شوروی خللی ایجاد کند. در حال حاضر رژیم شوروی به هیچ‌وجه خواهان جذب کامل مسلمانان و تشکیل یك جامعهٔ یکدست در سراسر شوروی نمی‌باشد. نخبگان این رژیم به این باور رسیده‌اند که تشکیل یك جامعهٔ یکپارچه و یکدست در شوروی ممکن نیست و لذا باید تلاش‌های خود را در جهت ایجاد یك جامعهٔ چند قومه (جامعه‌ای که دارای هویت‌های قومی ـ محلی متعددی باشد) متمرکز کنند. آن‌ها معتقدند هریك از این هویت‌ها زیرمجموعه‌ای از هویت ملی شوروی می‌باشند نه یك چیز متضاد با آن. به هر حال شوروی‌ها اگر می‌خواهند با شورش‌هایی از سوی مسلمانان روبه‌رو نشوند باید امتیازات اقتصادی و اجتماعی مناسبی به آن‌ها بدهند، زندگی مذهبی و محلی آنان را تحمل کنند، و البته ملی گرایان محلی را کاملاً تحت کنترل خود نگه دارند.

قفقاز

سرزمین قفقاز در خارج از محدودهٔ آسیای مرکزی قرار دارد اما همانند این منطقه به‌تدریج در جریان اواخر قرن هجدهم و در قرن نوزدهم تحت کنترل روسیه درآمد. امور داخلی قفقاز در هنگام برقراری سلطهٔ روسیه بر آن توسط اشراف محلی رتق و فتق می‌شد. در آن هنگام این منطقه از سازماندهی سیاسی درخور توجهی برخوردار نبود. اسلام برای اولین بار در قرن هفتم توسط فاتحان عرب وارد آذربایجان و دیگر بخش‌های جنوبی قفقاز شد و سپس در جریان قرن یازدهم (به دنبال مهاجرت‌های سلجوقیان) در قفقاز جنوبی

گسترش یافت. در جریان قرون دوازدهم و سیزدهم نیز اردوی زرین اسلام را به مناطق شمالی قفقاز انتشار داد. پس از آن در طی قرون شانزدهم و هفدهم خان‌های کریمه و سلاطین عثمانی این دین را بیش از پیش در قفقاز شمالی و جنوبی گسترش دادند. با این وجود به هنگام برقراری سلطهٔ روس‌ها تنها تعداد اندکی از قفقازی‌ها (حدود ۱/۵ میلیون نفر) مسلمان بودند. در بسیاری از بخش‌های این منطقه نخبگان و اشراف محلی مسلمان بودند اما مردمان عادی هنوز اعتقادات روح باور داشتند.

روس‌ها در اوایل قرن هجدهم قدم به خاك قفقاز گذاشتند. به دنبال فروپاشی امپراتوری صفویان دولت روسیه داغستان شمالی را به اشغال خود درآورد و عثمانی‌ها نیز گرجستان شرقی و داغستان جنوبی را تصرف نمودند. سپس روس‌ها در سال‌های ۴ـ۱۸۰۱ گرجستان را ضمیمهٔ خاك خود کردند. درواکنش به این تحولات یك جنبش کشاورزی محلی توسط شخصی با نام شیخ منصور در قفقاز پا به عرصهٔ وجود گذاشت. شیخ منصور که احتمالاً پیرو فرقهٔ نقشبندیه[۱] بوده است ادعا کرد پیامبر با فرستادن اسب سوارانی نزد وی از او خواسته است تا خود را به عنوان امام نزد مردم معرفی کند. جنبش وی بر چهار پایه قرار داشت: بازگشت به اسلام راستین و ناب، مقابله با آئین‌های مذهبی غیراسلامی، برقراری حاکمیت شریعت، و انجام جهاد علیه کفار. او توانست ائتلافی را از اشراف محلی و کشاورزان پدید بیاورد و بدین ترتیب جبههٔ نیرومندی را علیه اشغالگران تشکیل دهد. با این حال پس از مدتی اشراف محلی از این ائتلاف خارج شدند و نهایتاً در سال ۱۷۸۷ جنبش منصور با شکست در برابر نیروهای دشمن کاملاً از بین رفت. این جنبش علی‌رغم این که با شکست مواجه شد اما باعث تقویت نفوذ اسلام در بین مردم و فراهم شدن زمینه برای فعالیت‌های مبارزاتی صوفیان بعدی شد.

در جریان قرن نوزدهم صوفیگری در مناطق روستایی قفقاز گسترش پیدا کرد و به عنوان ابزاری برای مقاومت علیه سلطهٔ روسیه مورد استفاده قرار گرفت. در این قرن امام‌های نقشبندی متعددی دست به سازماندهی مخالفت‌های مردمی علیه روس‌ها زدند.

---

۱. چنانچه به نظر می‌رسد صوفیان نقشبندیه در جریان قرن هجدهم در قفقاز ظهور یافتند.

امام شامیل (فعال در ۵۹-۱۸۳۴) مهمترین مبارز نقشبندی در قرن نوزدهم بود. او توانست کشاورزان زمیندار را با هم متحد کند و آن‌ها را علیه روس‌ها و زمینداران طرفدار روس‌ها بشوراند. وی خواستار اجرای قوانین شریعت و ممنوعیت رقص، موسیقی، و سیگار کشیدن بود. جنبش شامیل نیز اگرچه شکست خورد اما باعث رونق صوفیگری در قفقاز گردید. پس از این جنبش اعتقاد به این که صوفیان می‌توانند با مخلوقات غیرمادی ارتباط برقرار کنند، ارواح خبیثه را دور کنند، و به عنوان واسطه بین مردم و خدا عمل کنند بیش از پیش در بین مردم گسترش پیدا کرد. آرامگاه‌های صوفیان - و دیگر اماکن مقدس مثل تقاطع راه‌ها و تپه‌هایی که محل انجام جهاد علیه روس‌ها بودند - نیز به مراکز زیارتی مهمی تبدیل شدند و پذیرای زائران بسیاری گردیدند. در ضمن علاوه بر نقشبندیه فرقهٔ قادریه نیز مورد توجه مردم قرار گرفت و طرفداران بسیاری پیدا کرد. این دو فرقه در جریان سال ۷۸-۱۸۷۷ مشترکاً شورشی را علیه روس‌ها به راه انداختند که البته با شکست روبه رو شد. در جریان انقلاب نیز مسلمانان قفقاز تلاش مجدّدی را برای بیرون راندن روس‌ها و تشکیل یك کشور مستقل انجام دادند. علمای این منطقه در سال ۱۹۱۷ کنگره‌ای را تشکیل دادند و طی آن فردی را به عنوان امام تعیین کردند تا شورش گسترده‌ای را علیه روس‌ها پدید بیاورد. این فرد در سال ۱۹۲۰ دست به شورش علیه روس‌ها زد. شورش مذکور نیز پس از پنج سال یعنی در سال ۱۹۲۵ با شکست مواجه شد. پس از سرکوب این شورش دولت روسیه رهبران مذهبی مسلمانان را دستگیر نمود، شورشیان را خلع سلاح کرد، و نهادهای اسلامی و دادگاه‌های مذهبی را برچید. با این وجود در جریان سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۶ و ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ مجدداً شورش‌هایی توسط مسلمانان قفقاز به راه افتادند.

در جریان جنگ جهانی دوم کلیهٔ مسلمانان چچن - اینگوش به قزاقستان و سیبری تبعید شدند و این منطقه به چند ناحیهٔ اداری جداگانه تقسیم شد که یکی از آن‌ها تحت کنترل روسیه قرار گرفت و بقیه در اختیار جمهوری‌های سوسیالیستی گرجستان گذاشته شدند. همچنین در سال ۱۹۴۴ کلیهٔ تاتارهای کریمه به اتهام همکاری با آلمان‌ها به آسیای مرکزی تبعید شدند و منطقهٔ کریمه ضمیمهٔ اوکراین گردید. در حال حاضر منطقهٔ قفقاز تحت ادارهٔ یك جمهوری خودمختار قرار دارد. این جمهوری که در جریان دههٔ ۱۹۴۰ تشکیل گردیده

است ضمن وفاداری به رژیم شوروی امور داخلی قفقاز را مستقلاً اداره می کند.

مسلمانان چین

مسلمانان چین به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند: هوئی‌ها و بومیان آسیای مرکزی. هوئی‌ها مسلمانانی هستند که در سراسر چین بین هان ها زندگی می کنند و از نظر زبان و ویژگی‌های جسمی شبیه هان ها می‌باشند. آن‌ها بر خلاف هان ها نیاکان خود را نمی‌پرستند، گوشت خوك نمی‌خورند، قمار بازی نمی کنند، و از مصرف مواد مسکر خودداری می‌نمایند. هوئی‌ها اساساً خود را جدای از هان ها تلقی می کنند. گروه دوم مردمانی از آسیای مرکزی هستند که عمدتاً به زبان ترکی صحبت می کنند و هنوز جذب فرهنگ چینی نشده‌اند. این گروه به دنبال سرکوب شورش‌های یونّان، شنسی، کانسو، وسین کیانگ در اواخر قرن نوزدهم تحت سلطهٔ چین قرار گرفتند.

در دوران حاکمیت نظام جمهوری بر چین (۱۹۴۹ـ۱۹۱۱) دولتمردان این کشور تلاش‌های بسیاری را برای جذب کامل مسلمانان در جامعهٔ خود انجام دادند. با این وجود در این دوران منطقهٔ سین کیانگ تا حد قابل توجهی خودمختاری خود را حفظ کرد. یانگ تسنگ ـ سین[1] اولین فرماندار سین کیانگ در دوران رژیم جمهوری بود. وی با هدف حفظ توازن قوا بین مسلمانان و چینی‌ها، مقابله با انجمن‌های سرّی چینی، و پیش گیری از قدرت یافتن بیش از اندازهٔ مسلمانان در این منطقه ارتش مختلطی را متشکل از سربازان چینی و مسلمان تشکیل داد. یانگ همچنین به رهبران سین کیانگ آزادی عمل و خودمختاری داد، بارهای سنگین اقتصاد را بر دوش مردم این منطقه سنگینی می کرد برداشت و بدینوسیله باعث تداوم سلطهٔ چین بر این منطقه شد. وی در سال ۱۹۲۴ پیمانی را با اتحادیهٔ شوروی منعقد کرد که براساس آن مقرر شد چند کنسولگری از سوی چین در آسیای مرکزی شوروی و چند کنسولگری از سوی رژیم شوروی در ترکستان شرقی دایر شود. با انعقاد این پیمان از میزان تسلط حکومت مرکزی بر سین کیانگ کاسته شد. یانگ نهایتاً در

1. Yang Tseng - hsin

سال ۱۹۲۸ ترور شد و در سال ۱۹۳۳ فردی با نام شنگ شی ـ تسای[1] جانشین وی گردید. شنگ نیز همچون یانگ سیاست حفظ روابط نزدیك با شوروی را در پیش گرفت و به تلاش جهت جلب حمایت غیر چینیان محلی پرداخت. وی همچنین از انتشار روزنامه به زبان‌های محلی در سین کیانگ حمایت نمود، پول رایج این منطقه را تقویت کرد، با سرمایهٔ روس‌ها شبکه‌های حمل و نقلی را در این منطقه توسعه داد، کارخانه‌های متعددی را احداث کرد، و اقدام به ساخت یك پالایشگاه نفت در این منطقه نمود. با این حال به دنبال تهاجم آلمان به شوروی دولتمردان روس دست از حمایت شنگ برداشتند و لذا وی مجبور شد سین کیانگ را مجدداً تحت کنترل دولت چین قرار دهد.

پس در سال ۱۹۴۴ (زمانی که رژیم شیانگ کای ـ چك در جنگ جهانی دوم شکست خورد) قزاق‌ها و ایغورهای سین کیانگ مجدداً دست به شورش زدند و کنترل سین کیانگ را از دست چینی‌ها خارج نمودند. اما دو سال پس از این واقعه یعنی در سال ۱۹۴۶ با وساطت شوروی توافقی بین شورشیان و دولت چین منعقد شد که بر اساس آن مجدداً حاکمیت چین بر سین کیانگ برقرار گردید و در عوض این منطقه از خودمختاری محلی برخوردار شد. نهایتاً نیز در سال ۱۹۴۹ شورشیان مسلمان که شدیداً دچار تفرقه بودند از کمونیست‌های چین شکست خوردند و لذا سین کیانگ بار دیگر تحت کنترل کامل چین در آمد.

اقلیت‌های مسلمان چین به دلیل این که در کنار مرزهای این کشور زندگی می کنند و مناطق محل اسکان آن‌ها دارای معادن مهم می‌باشند همواره از اهمیت خاصی در نزد کمونیست‌ها برخوردار بوده‌اند. هدف دراز مدت رژیم کمونیست چین آن بوده است که تفاوت‌های قومی و ملی را در چین از بین ببرد و یك فرهنگ پرولتاریایی یکپارچه را در این کشور بوجود بیاورد. البته در خصوص چگونگی نیل به این هدف همواره بین نخبگان کمونیست اختلاف نظر وجود داشته است. یکی از رهیافت‌های پیشنهاد شده برای نیل به این هدف آن است که نخبگان محلی و سنت‌های قومی را تحمل کنیم و ضمن اعطای

---

1. Sheng Shih-ts'ai

خودمختاری منطقه‌ای به اقلیت‌ها سعی کنیم آن‌ها را جذب نظام سیاسی خود نماییم. حامیان این رهیافت معتقدند پیوندهای سیاسی منجر به افزایش شباهت‌های فرهنگی می‌شود. این افراد تأکید دارند مسلمانان را باید در انجام آئین‌های سنتی خود آزاد گذاشت و در عین حال آن‌ها را به مشارکت در حزب کمونیست، بوروکراسی‌های دولتی، و دیگر نهادهای دولتی تشویق نمود. بنابراین رهیافت مذکور بر این باور است که مسلمانان به تدریج و به طور داوطلبانه جذب جامعهٔ چین می‌شوند.

در جریان دودههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ حزب کمونیست که هنوز به قدرت نرسیده بود از خودمختاری مسلمانان حمایت می‌کرد و قول می‌داد در صورت رسیدن به قدرت ادارهٔ امور داخلی آن‌ها را بر عهدهٔ خودشان بگذارد. مائو در این دوره همواره تأکید می‌کرد که مسلمانان باید خودمختاری داشته باشند، از حقوق برابر با چینی‌ها برخوردار باشند، و در انجام آئین‌های مذهبی خود آزاد باشند.

این حزب پس از رسیدن به قدرت در سال ۱۹۴۹ همان طور که قول داده بود سیاست حمایت از مسلمانان و همکاری با آن‌ها را در پیش گرفت. کمونیست‌ها به مسلمانان اجازه دادند فرزندان خود را ختنه کنند و آداب خاص خود در خصوص ازدواج را به جای بیاورند. مسلمانان همچنین اجازه یافتند آداب و رسوم اجتماعی خود را در محیط‌هایی مثل محل‌های کار به اجرا بگذارند. به علاوه در سال ۱۹۵۳ «انجمن اسلامی چین» و در سال ۱۹۵۵ «مؤسسهٔ کلام اسلامی» با هدف تربیت عالمان دینی بنیاد نهاده شدند. مسلمانان مشهور نیز در پست‌های سیاسی منطقه‌ای گمارده شدند و در سین کیانگ و دیگر ایالات چند منطقهٔ سیاسی خودمختار پدید آمدند. همچنین تلاش‌های شدیدی برای گسترش آموزش در مناطق مسلمان‌نشین انجام شد و تکنیک‌های علمی کشاورزی و دامداری وارد این مناطق شدند.

در سال ۱۹۵۶ رهبران حزب دریافتند باید تلاش‌های جدیدتری را برای توسعهٔ مناطق مسلمان‌نشین و سوسیالیزه کردن این مناطق انجام دهند. از این رو آن‌ها مسلمانان را تشویق کردند تا انتقادهای خود را از رژیم کمونیست مطرح کنند. مسلمانان نیز که از بروز قحطی‌های متعدد، مصادرهٔ مساجد، و ترویج افکار مارکسیستی در مناطق خود شدیداً

عصبانی بودند این رژیم را به باد انتقاد گرفتند و تمایل خود به جدایی از چین، اتحاد با مسلمانان شوروی، و تشکیل یك کشور اسلامی را به نمایش گذاشتند.

حزب کمونیست در برابر این انتقادها و تمایلات گستاخانه عکس‌العمل شدیدی را از خود نشان داد و در طرز برخورد با مسلمانان تجدیدنظر کرد. این حزب در سال ۱۹۵۷ تلاش‌های شدیدتری را برای جذب مسلمانان در جامعهٔ چین آغاز کرد. در این سال خودمختاری مسلمانان محدود گردید، ملی گرایان محلی سرکوب شدند، و با کنار گذاشته شدن نخبگان محلی از مصادر حکومتی گروه‌هایی با خاستگاه‌های طبقاتی مورد نظر جایگزین آن‌ها شدند. همچنین تصمیم گرفته شد شرکت‌های تعاونی متعددی در مناطق مسلمان‌نشین دایر شوند و اندیشه‌های سوسیالیستی در بین مسلمانان بیش از پیش ترویج و تبلیغ گردند. به علاوه آداب و رسوم و زبان‌های مسلمانان مورد حمله قرار گرفتند و هوئی‌ها تحت فشار قرار داده شدند تا در سالن‌های غذاخوری عمومی غذا بخورند و با چینی‌ها ازدواج کنند. رستوران‌ها و حمام‌های ویژهٔ مسلمانان نیز بسته شدند، زنان موظف شدند از پوشیدن لباس‌های سنتی خودداری کنند، و اموال مساجد مصادره گردیدند. علاوه بر این‌ها کمون‌های مختلط متعددی تشکیل گردیدند، تعداد بسیاری از جوانان هان برای سکونت به مناطق مسلمان‌نشین فرستاده شدند و در سال ۱۹۵۸ «انجمن اسلامی چین» برچیده شد.

در واکنش به این اقدامات مسلمانان نینگ شیا[1] دست به شورشی مسلحانه زدند و در صدد تشکیل یك جمهوری اسلامی در این منطقه برآمدند. همچنین قزاق‌های بسیاری از چین مهاجرت کردند و در خاك شوروی سکنی گزیدند. با مشاهدهٔ این تحولات چینیان دریافتند بسیار تند پیش رفته‌اند و باید باگام‌های آهسته‌تری در جهت جذب مسلمانان حرکت کنند. شورش مسلحانهٔ مسلمانان نینگ شیا ثابت کرد که فشارهای فرهنگی نیز به تنهایی می‌توانند موجب تحریك مسلمانان و ایجاد ناآرامی در مناطق مسلمان‌نشین شوند. از این رو دولت چین با هدف حفظ آرامش در مناطق مسلمان‌نشین، حفظ مرزهایش با شوروی، و جلب حمایت دیپلماتیك مسلمانان خاورمیانه، آفریقا، و آسیا برنامهٔ «جهش

1. Ninghsia

بزرگ به جلو»[1] را کنار گذاشت. بدین ترتیب برخی از کمون‌ها برچیده شدند، سالن‌های غذاخوری ویژهٔ مسلمانان مجدداً باز گردیدند، و آئین‌ها و سنن مسلمانان بار دیگر از سوی دولت به رسمیت شناخته شدند.

در سال ۱۹۶۶ انقلاب فرهنگی جدیدی در چین پدید آمد و گروه‌هایی با نام «گاردهای سرخ»[2] خواستار لغو امتیازات خاص اقلیت‌ها گردیدند. این گروه‌ها از دولت خواستند مساجد مسلمانان را ببندد، آموزش قرآن را ممنوع اعلام کند، و از ختنهٔ کودکان و اجرای آئین‌های ویژهٔ اسلامی درخصوص ازدواج ممانعت به عمل آورد. علی‌رغم خواست این گروه‌ها نه تنها مسلمانان محدود نشدند بلکه در قانون اساسی جدیدی که در سال ۱۹۷۰ تهیه شد زبان‌ها و سنن آن‌ها به رسمیت شناخته شدند. به رسمیت شناخته شدن زبان‌ها و سنن مسلمانان در قانون اساسی حاکی از تعدیل موضع دولت چین در قبایل مسلمانان بود. البته هنوز بسیاری از فعالان حزب خواستار جذب کامل مسلمانان در جامعهٔ چین بودند.

از سال ۱۹۷۵ تاکنون رژیم چین موضع نرمتری را در قبال اقلیت‌های مسلمان اتخاذ نموده است. با مرگ مائو و سقوط «گنگ چهار»[3] در سال ۱۹۷۶ آزادی عمل بیشتری به مسلمانان داده شد و آن‌ها اجازه یافتند آئین‌های مذهبی و دستورات دینی خود را به طور کامل اجرا کنند. در سال ۱۹۸۰ نیز «انجمن اسلامی چین» پس از هفده سال اولین نشست عمومی خود را برگزار کرد. با این حال دولت کنونی چین سعی می کند مسلمانان را جذب دستگاه اداری خود کند و با اسکان کشاورزان چینی در مناطق مسلمان‌نشین شمال غربی از قدرت و نفوذ آن‌ها بکاهد. دولت مذکور همچنین با هرگونه فعالیت ضدانقلابی که تحت لوای دین انجام شود شدیداً برخورد می کند. اکنون نیز همچون گذشته بین دولتمردان چینی درخصوص این که چه سیاست‌هایی منجر به جذب اقلیت‌ها در جامعهٔ چین می‌شود اختلاف نظر وجود دارد. اما دیدگاه غالب آن است که باید با مسلمانان مدارا کرد و آن‌ها را در

1. Great leap Forward
2. Red Guards
3. Gang of Four

اجرای آئین‌های مذهبیشان آزاد گذاشت.

ایالت سین کیانگ یکی از مناطق مهم مسلمان‌نشین در چین می‌باشد. کسر بزرگی از مسلمانان غیر هان چین در این ایالت زندگی می کنند. رژیم کمونیست چین در سال ۱۹۴۹ کنترل سین کیانگ را در دست گرفت و در سال ۱۹۵۵ دو دستگاه اداری مجزا در آن بوجود آورد: یکی «شوی[1] خودمختار ایل قزاق» که ادارهٔ نواحی قزاق‌نشین را برعهده داشت و دیگری «شوی خودمختار ایغورهای سین کیانگ» که مسؤول ادارهٔ نواحی ایغورنشین بود. کمونیست‌ها تحولات مهمی را در سین کیانگ پدید آورده‌اند. آن‌ها نخبگان سنتی این منطقه را از بین برده‌اند، کشاورزی و گله‌داری این منطقه را گروهی نموده‌اند، مدارس جدیدی را در این منطقه پدید آورده‌اند، و تلاش‌هایی را جهت توسعهٔ اقتصادی این منطقه انجام داده‌اند. آن‌ها سرمایه‌های بسیاری را برای گسترش شبکه‌های آبیاری و احیای زمین‌های بایر در سین کیانگ صرف کرده‌اند و توانسته‌اند میزان تولید گندم، کتان، ذرت، و برنج در این منطقه را افزایش دهند. در بخش‌های قزاق‌نشین همچنین تاحد قابل توجهی بر میزان استخراج زغال سنگ، آهن، و نفت افزوده شده است. دولت کمونیست چین به‌علاوه سعی کرده است با برشمردن مزایای یکجانشینی برای چادرنشینان آن‌ها را به اتخاذ زندگی یکجانشینی تشویق کند.

به طور خلاصه می توان گفت سلطهٔ روس‌ها و چینی‌ها بر آسیای مرکزی از بسیاری جهات با سلطهٔ امپریالیست‌های اروپایی بر دیگر بخش‌های جهان اسلام متفاوت بوده است. هدف روس‌ها و چینی‌ها از حمله به آسیای مرکزی توسعهٔ قلمرو خود بوده است. آن‌ها برخلاف استعمارگران اروپایی به شهروندان خود اجازه دادند در مستعمراتشان اسکان یابند. هم اکنون در بخشی از آسیای مرکزی که تحت سلطهٔ شوروی می‌باشد روس‌های بسیاری سکونت دارند. شاید هیچ منطقهٔ اسلامی دیگری همچون آسیای مرکزی شوروی مدرنیزه نشده باشد. البته این بدان معنا نیست که روس‌ها و مسلمانان در این منطقه از حقوق برابر برخوردار هستند؛ در واقع مسلمانان این منطقه عملاً تحت استثمار حکومت شوروی

---

1. Chou

قرار دارند. آن‌ها شدیداً از سوی حکومت و حزب، کمونیست کنترل می‌شوند.

در چین بجز گروه اندکی از مسلمانان که جذب جامعهٔ این کشور شده‌اند بقیه دارای هویت‌های فرهنگی خاص خود می‌باشند و آرمان‌های جدایی طلبانه را در سر می‌پرورانند. هوئی‌ها همچنان هویت خود را حفظ کرده‌اند و از جذب کامل خود در جامعهٔ چین ممانعت به عمل آورده‌اند. مسلمانان تحت سلطهٔ این کشور که در آسیای مرکزی زندگی می کنند نیز حتی کمتر از هوئی‌ها جذب جامعهٔ چین شده‌اند و دارای تمایلات جدایی طلبانهٔ بیشتری هستند.

با این حال مسلمانان چین و شوروی همچون اقلیت‌های مسلمان در دیگر نقاط جهان خود را با شرایط حاکم بر محل زندگیشان تطبیق داده‌اند. به طور کلی مسلمانانی که به طور اقلیت در میان اکثریت غیر مسلمان در سراسر جهان زندگی می کنند انعطاف‌پذیری بسیاری از خود نشان داده‌اند. شاید بدینوسیله بوده است که آن‌ها توانسته‌اند زندگی جمعی خود را حفظ کنند. وجود سازمان‌های ملی ـ اسلامی در هند، هویت‌های ملی ـ اسلامی در شوروی، اجرای کامل آئین‌های مذهبی ـ اسلامی توسط هوئی‌ها در چین، و وجود انجمن‌ها، سازمان‌ها و جمعیت‌های اسلامی در آفریقا همه حاکی از تداوم حیات زندگی اجتماعی مسلمانان در سراسر جهان دارند. رژیم شوروی در میان دیگر رژیم‌های غیر اسلامی تلاش‌های بسیار گسترده‌تری را برای جذب مسلمانان در نظام سیاسی و اقتصادی خود انجام داده است. در این کشور سازمان‌های اجتماعی مسلمانان یا برچیده شده‌اند و یا تحت کنترل و نظارت دولت قرار داده شده‌اند.

اسلام در آفریقای قرن بیستم

فصل سی ام

اسلام در آفریقای غربی

تا پایان قرن نوزدهم دین اسلام در سراسر مناطق سودانی، ساواناهی[1]، و جنگلی آفریقا گسترش یافته بود. تا این زمان جوامع اسلامی متعددی توسط مهاجران تاجرپیشه و مبلغان مذهبی در آفریقا پدید آمده بودند. برخی از این جوامع توانستند حکام محلی را مسلمان کرده و باعث ظهور حکومت‌های اسلامی در آفریقا شوند. برخی از آن‌ها نیز به مقابله با نخبگان حاکم پرداختند و سعی کردند حکومت هایی را برای خود در این منطقه پدید بیاورند. با این حال به دنبال تهاجم اروپاییان به این قاره که از اواخر قرن نوزدهم آغاز شد پروسهٔ تشکیل دولت‌های اسلامی در قارهٔ مذکور متوقف گردید و مردمان آفریقایی تحت سلطهٔ مهاجمان اروپایی قرار گرفتند.

ما در این فصل و فصل بعد به بررسی نقش اروپاییان در تاریخ چند جامعهٔ آفریقایی می‌پردازیم و واکنش‌های مسلمانان این جوامع در قبال شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

---

1. Savannah

حاصل از استعمار را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم. در فصل سی‌ام ما نخست به طور اجمالی از اثرات و نتایج حضور استعمار در آفریقای غربی سخن خواهیم راند و سپس به منظور شناخت الگوهای اصلی حکومتی و تشکیلات مهم اسلامی در این منطقه، تاریخ جوامع سنگال و نیجریه را از زمان کسب استقلال تا حال حاضر مورد بررسی و تحلیل قرار خواهیم داد. فصل بعد نیز به بررسی تشکیلات حکومتی و ساختارهای اجتماعی جوامع مسلمان سودان، اتیوپی، سومالی و مناطق «سواحلی» اختصاص دارد. البته اگرچه ما آفریقای شرقی و آفریقای غربی را در دو فصل جداگانه مورد بررسی قرار داده‌ایم اما در واقع امر شباهت‌های بسیاری از نظر تشکیلات حکومتی و ساختارهای اجتماعی بین این دو منطقه وجود دارد. موریتانی و سومالی از بسیاری جهات شبیه هم هستند. دو جامعهٔ تانزانیا و سنگال نیز شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارند. در پایان فصل سی‌ویکم یك نتیجه گیری کلی از آن چه که دربارهٔ آفریقای غربی و آفریقای شرقی ذکر کرده‌ایم ارائه خواهیم داد. لازم به ذکر است که هدف ما در این دو فصل (فصول سی‌ام و سی‌ویکم) بیان تاریخ کامل جوامع آفریقایی نمی‌باشد بلکه هدف اصلی ما شناخت نحوهٔ شکل گیری رژیم‌ها، نهادها، و ارزش‌های اسلامی موجود در جوامع کنونی آفریقایی می‌باشد.

استعمار و استقلال: دولت‌های آفریقایی و اسلام

سلطهٔ استعمار در آفریقای غربی اثرات متناقضی بر روی جوامع اسلامی این منطقه داشت. از یك سو در اثر سلطهٔ اروپاییان دولت‌های اسلامی آفریقای غربی از بین رفتند و از سوی دیگر به دلیل سیاست‌های خاص استعمارگران جریان گسترش اسلام در این منطقه تسهیل شد و این دین در کشورهای بسیاری به دین اکثریت مردم تبدیل گردید.

دو کشور بریتانیا و فرانسه مهمترین استعمارگران آفریقا بوده‌اند. فرانسویان تا سال ۱۹۰۰ توانستند امپراتوری وسیعی را شامل سنگال، گینه، ساحل عاج، و داهومی[1] پدید آورند. آن‌ها همچنین در طی سال‌های ۱۸۹۹ تا ۱۹۲۲ مناطق سودان، نیجر و موریتانی را

1. Dohomey

نیز تحت استعمار خود درآوردند. بریتانیایی‌ها نیز سلطهٔ استعماری خود را بر گامبیا، سیرالئون، غنا و بخش‌های شمالی و جنوبی نیجریه برقرار کردند.

دو کشور بریتانیا و فرانسه در ادارهٔ مستعمرات آفریقایی خود همواره یك اصل اساسی را رعایت می‌کردند و آن ادارهٔ این مناطق به وسیلهٔ رهبران سرسپردهٔ محلی، زیر نظر مأموران خارجی بود. البته این اصل به دو شیوهٔ متفاوت اجرا می‌شد. فرانسوی‌ها سلطهٔ شدیداً متمرکز و اقتدارگرایانه‌ای را بر مستعمرات خود اعمال می‌نمودند. آن‌ها در سنگامبیا و مناطق سودانی امکان بروز هرگونه مقاومت اسلامی را از بین بردند، رؤسای قبایل بزرگ را تحت کنترل خود درآوردند، اشراف سنتی را از صحنهٔ قدرت خارج کردند، و به حمایت از رهبران ضعیف محلی پرداختند.

بریتانیایی‌ها برخلاف فرانسوی‌ها سیاستی را با نام سیاست «سلطهٔ غیرمستقیم»[1] اتخاذ نمودند و براین اساس نخبگان حاکم را در منصب خود باقی گذاردند. در نیجریهٔ شمالی آن‌ها خلافت سوکوتو را نادیده انگاشته و امیرنشین هایی را پدید آوردند که مسؤولیت حفظ نظم، جمع آوری مالیات، و برقراری عدالت را برعهده داشتند. اگرچه مقامات بریتانیایی بر امیران نظارت داشتند اما بین آن‌ها دخالتی نمی‌کردند. بریتانیایی‌ها همچنین دستگاه قضایی مسلمانان را به رسمیت شناختند و به آن قدرت بسیاری بخشیدند. به هرحال بریتانیا وجود زمامداران بومی را در نیجریه کاملاً پذیرفت. زمامداران مذکور با وضع قوانینی توانستند مانع ورود مبلغین مسیحی به نواحی مسلمان نشین شوند و اروپاییان را از خرید زمین منع کنند. بدین ترتیب نیجریه از تأثیر مستقیم قوانین اروپایی مصون ماند.

در سرتاسر آفریقای غربی ایجاد رژیم‌های استعماری منجر به تغییرات اقتصادی و اجتماعی گسترده شد. توجه اصلی قدرت‌های استعماری در این منطقه بر روی صادرات محصولات کشاورزی از قبیل بادام زمینی، الوار، و روغن نخل متمرکز بود. استعمارگران فرانسوی با هدف افزایش محصولات کشاورزی در مناطق تحت تسلط خود اقدام به جمع آوری نقدی مالیات‌ها نمودند و برکارگرانی که در کشتزارهای چای و قهوه و محصولاتی

1. Indirect Rule

چون موز و کاکائو کار می کردند فشار بیشتری وارد کردند. بریتانیایی‌ها نیز صادرات کاکائو، الوار، کائوچو، منگنز، آلومینیوم، و طلا را از این منطقه توسعه دادند.

احداث خطوط آهن یکی از ضروریات لازم برای تحقق اهداف اقتصادی استعمارگران در آفریقای غربی بود. فرانسویان برای ایجاد ارتباط بین رودخانهٔ نیجر و اقیانوس اطلس راه آهنی را از سنت لوئیس تا داکار و از داکار تا باماکو کشیدند. خطوطی نیز در گینه، ساحل عاج، داهومی، سیرالئون، و نیجریه احداث شدند که همهٔ آن‌ها زمین‌های حاصل خیز را به مناطق بندری متصل می نمودند. خطوط آهنی که بدینوسیله در آفریقای غربی احداث شدند باعث راکد شدن مسیرهای بین صحرایی شدند و به کشمکش بین مردمان صحرانشین و اروپاییان بر سر کنترل تجارت آفریقا پایان دادند. بنابراین اروپاییان توانستند قطار را جایگزین شتر کرده و تجارت آفریقا را تحت کنترل خود درآورند. آن‌ها در مقابل بهره برداری از این قاره، تا دههٔ ۱۹۳۰ هیچ مبلغی را صرف سرمایه گذاری در این منطقه ننمودند. تنها در پاسخ به رکود اقتصادی این منطقه بود که قدرت‌های استعماری تصمیم گرفتند مبالغی را صرف توسعهٔ اقتصادی آن نمایند. دو کشور بریتانیا و فرانسه بعد از جنگ جهانی دوم مبالغ بیشتری را در آفریقا سرمایه گذاری کردند.

تحولات سیاسی و اقتصادی در آفریقای غربی همانند دیگر مناطق جهان اسلام با شکل گیری طبقات جدید اقتصادی و گروه‌های سیاسی و اجتماعی در این منطقه همراه بود. تحولات اقتصادی به ازهم پاشیدن گروه‌های خانوادگی در آفریقای غربی کمك کرد، ارزش‌های سنتی جامعه را از بین برد، و باعث گسترش روحیهٔ فردگرایی در این منطقه شد. همچنین در اثر این تحولات توازن جوامع روستایی به هم خورد، تعداد کارگران مهاجر و فصلی افزایش یافت، و بر جمعیت شهری به ویژه شهرهای بندری و پایتختی افزوده شد.

در نتیجهٔ فعالیت مدارس مدرن در آفریقای غربی یك گروه متخصص در این منطقه شکل گرفت که به مشاغل معلمی، وکالت، روزنامه نگاری، و اجرایی اشتغال داشتند. البته فعالیت‌های آموزشی اروپاییان در آفریقای غربی بسیار محدود بود. در مستعمرات فرانسه تنها سه درصد از کودکان واجد شرایط می توانستند قدم به مدرسه بگذارند. در نیجریه نیز که تحت کنترل بریتانیا بود تنها تعداد معدودی توانستند به تحصیل بپردازند. تا سال ۱۹۴۲

تنها حدود ۳۰۰۰۰۰ نفر از کودکان نیجریه در مدارس ابتدایی و فقط حدود ۲۰۰۰ نفر در مدارس متوسطه تحصیل کرده بودند. به‌علاوه تقریباً همهٔ مدارسی که در نیجریه دایر بودند در جنوب این منطقه قرار داشتند و عمدتاً توسط مبلغان مسیحی اداره می‌شدند.

علاوه بر متخصصان علمی، در نتیجهٔ فعالیت‌های آموزشی و اقدامات اجرایی استعمارگران همچنین نخبگان درجه دومی مثل مکانیك‌ها، کارگران حمل و نقل، بناها، و کارمندان دولتی در آفریقای غربی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. کارمندان به‌ویژه آشنایی نزدیکی با شیوهٔ مدرن ادارهٔ جوامع داشتند و در ایجاد ارتباط بین نخبگان درجه دوم با مقامات حکومتی نقش مهمی داشتند. آن‌ها به همراه معلمان مدارس مورد توجه مردمان جوامع خود قرار گرفتند و به رهبران جنبش‌های قبیله‌ای و سیاسی و اتحادیه‌های تجاری تبدیل شدند.

نخبگان جدیدی که در نتیجهٔ حضور استعمار در آفریقای غربی پدید آمدند خود را در قالب انجمن‌ها و سازمان‌های جدیدی سازماندهی کردند. انجمن‌های قبیله‌ای و قومی، اتحادیه‌های تجاری، گروه‌های بحث و مذاکره، و کلوپ‌های سیاسی از این جمله بودند. این تشکل‌ها به مبنایی برای ظهور احزاب سیاسی در آفریقای غربی تبدیل شدند. انجمن‌های جوانان و تشکل‌های دانشجویی، به‌ویژه از نقش مهمی در ظهور جنبش‌های ملی گرایی در آفریقا برخوردار بودند.

رکود اقتصادی و جنگ جهانی دوم فرصتی را برای نخبگان جدید فراهم کردند تا خواسته‌های خود را مطرح کنند. جنگ لطمهٔ شدیدی بر قدرت سیاسی و معنوی استعمارگران اروپایی در آفریقا وارد کرد و زمینه را برای استقلال‌طلبی نخبگان آفریقایی فراهم نمود. بدین ترتیب نخبگان جدید وارد صحنه شدند و با در پیش گرفتن یك مشی ضداستعماری رهبری توده‌ها را در دست گرفتند. آن‌ها خواستار برابری دستمزدها بین کارگران بومی و کارگران اروپایی شدند، مسألهٔ مشارکت آفریقائیان در دولت‌های مستعمراتی را مطرح کردند، و نهایتاً علم استقلال‌طلبی را برافراشتند.

فرانسوی‌ها در برابر این تحولات سیاست هایی را برای حفظ سلطهٔ خود بر آفریقای غربی اتخاذ نمودند. آن‌ها در کنفرانس برازاویل (۱۹۴۴) بر وظیفهٔ خود

مبنی بر پیشبرد توسعهٔ اقتصادی آفریقا، احداث پل‌ها و بنادر، و بهبود بخشیدن به وضعیت بهداشتی و آموزشی در این قاره تأکید کردند. در این کنفرانس همچنین مقرر شد به جای اعطای شهروندی فرانسه به مردمان آفریقایی اتحادیه‌ای بین فرانسه و مستعمرات آفریقایی این کشور تشکیل شود و هر منطقه برای خود دارای یك «مجلس محلی» باشد. با این حال در سال ۱۹۴۶ در قانون اساسی جدید فرانسه آفریقای غربی به عنوان جزئی از جمهوری فرانسه معرفی گردید.

تشکیل مجالس محلی منجر به ظهور احزاب سیاسی در آفریقای غربی شد. برخی از این احزاب بسیار کوچك و کم اهمیت بودند و برخی از آن‌ها نیز قدرت بسیاری داشتند و از حمایت گستردهٔ توده‌ها برخوردار بودند. «جمعیت دموکراتیك آفریقا»[1] مهمترین حزب آفریقای غربی بود. این حزب که در سال ۱۹۴۶ تشکیل گردید دارای ماهیتی ضداستعماری بود. تحصیل کردگان، رهبران اتحادیه‌های تجاری، و انجمن‌های جوانان تشکیل دهندهٔ حزب مزبور بودند. جمعیت دموکراتیك آفریقا مهمترین حزب سیاسی در ساحل عاج، سودان، نیجر، و گینه به شمار می آمد. فرانسویان برای متوقف کردن جنبش استقلال طلبی آفریقائیان در سال ۱۹۵۶ تصمیم گرفتند کنترل کامل کشاورزی، بهداشت، دستگاه قضایی، و دیگر امور داخلی هر یك از جوامع آفریقای غربی را به مجالس محلی آن‌ها واگذار نمایند. به علاوه در سال ۱۹۵۸ دولت فرانسه با برگزاری یك همه پرسی به آفریقائیان اجازه داد از میان «استقلال بدون قید و شرط» و «خودمختاری با حفظ حاکمیت فرانسه» یکی را انتخاب نمایند. اکثر جوامع آفریقای غربی به دلیل وابستگی اقتصادی خود به فرانسه گزینهٔ دوم را برگزیدند. تنها ساکنان گینه به استقلال بدون قید و شرط خود رأی دادند. با این حال در همین سال (۱۹۵۸) موریتانی با عنوان «جمهوری اسلامی موریتانی» به استقلال دست یافت، در سال ۱۹۵۹ دو منطقهٔ سنگال و سودان مستقل اعلان شدند، و در سال ۱۹۶۰ مناطق ساحل عاج، داهومی، نیجر، و ولتای علیا به استقلال رسیدند.

---

1. Rassemblement Democratique African

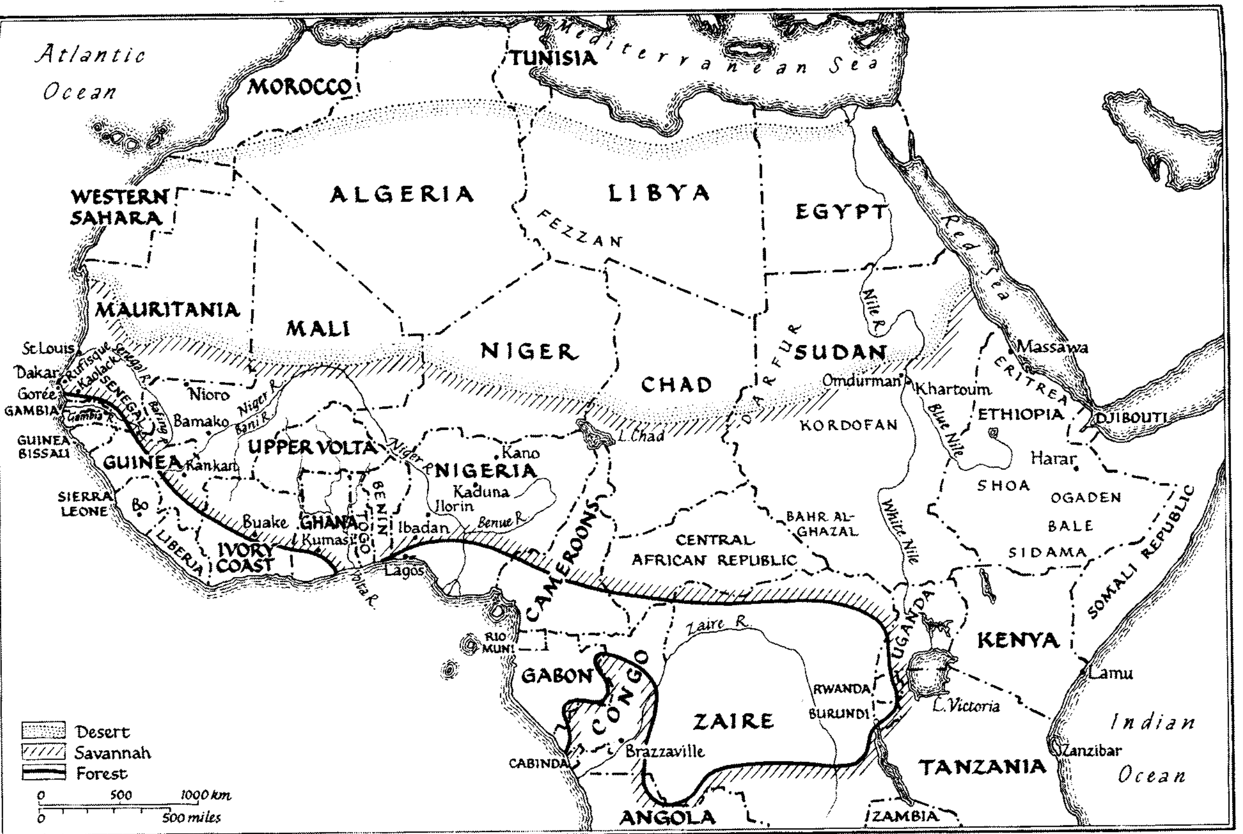
در بین مستعمرات بریتانیا غنا اولین کشوری بود که به استقلال دست پیدا کرد. این کشور تحت رهبری نکرومه[1] از استعمار بریتانیا رهایی پیدا کرد. نیجریه نیز در سال ۱۹۶۰ به استقلال دست یافت. در سال ۱۹۴۶ در نتیجهٔ فشارهای استقلال طلبان نیجریه‌ای دولت بریتانیا مجبور شد این منطقه را از خودمختاری داخلی برخوردار کند. بر اساس قانون اساسی که در این سال تهیه شد نیجریه به چهار منطقه تقسیم گردید؛ هر منطقه برای خود صاحب یك مجلس شد. به علاوه یك شورای قانونگذاری نیز تشکیل گردید که وظیفهٔ وضع قوانین برای کل نیجریه را برعهده داشت. این ترتیبات باعث تشدید بیش از پیش رقابت‌ها بین یوروباها[2] و ایبوها[3]، مسلمانان شمالی و جنوبی‌ها، و گروه‌های اقلیت و اکثریت گردید. مسلمانان شمالی، به‌ویژه از این می‌ترسیدند که تحت سلطهٔ جنوبی‌ها قرار گیرند. از این رو آن‌ها تا سال ۱۹۵۹ با استقلال نیجریه مخالفت داشتند. اما در این سال آن‌ها نیز به جمع استقلال طلبان پیوستند و بدین ترتیب در سال ۱۹۶۰ کشور نیجریه مستقل اعلان شد. دو کشور سیرالئون و گامبیا نیز به ترتیب در سال‌های ۱۹۶۱ و ۱۹۶۵ به استقلال دست پیدا کردند.

سنگال

سنگال به نمایش گذارندهٔ نوع خاصی از یك جامعهٔ اسلامی می‌باشد. حکومت این منطقه در دست یك رژیم غیرمسلمان و سکولار قرار دارد که با الگوگیری از رژیم‌های سیاسی اروپایی پدید آمده است. در مقابل، مردم این منطقه که اکثراً مسلمان هستند در انجمن‌های صوفیگری سازمان یافته‌اند و از طریق رهبران صوفی خود با دولت ارتباط دارند.

جهادهای اسلامی و سلطهٔ فرانسه دو عامل عمدهٔ گسترش اسلام در سنگال بوده‌اند. جهادهای اسلامی که در قرن نوزدهم انجام گرفتند باعث حذف خانواده‌های بت پرست

1. Nkrumah
2. Yorubas
3. Ibos



نقشهٔ ۳۶. کشورهای آفریقایی که دارای جمعیت قابل توجه مسلمان می‌باشند

حاکم شدند و زمینهٔ لازم برای حضور و فعالیت صوفیان در این منطقه را فراهم نمودند. بدین ترتیب کسر بزرگی از ولوف‌ها[1] (بزرگترین گروه زبانی در سنگال) به اسلام گرویدند.

سلطهٔ فرانسه نیز عامل مهمی در گسترش اسلام در سنگال بود. فرانسوی‌ها نگرش واقع بینانه‌ای را نسبت به مسلمانان در پیش گرفتند و آن‌ها را پیشرفته در تمدن، مولد در زندگی اقتصادی، و ماهر در زمینهٔ امور اداری یافتند. فرانسوی‌ها نخبگان مسلمان را به‌عنوان رابط بین خود و مسلمانان به کار گماشتند و به آنان اجازه دادند تا قوانین اسلامی را در مناطق محل سکونت خود به معرض اجرا بگذارند. زیر نظر حکومت فرانسه، مردان مقدس مسلمان از جایی به جای دیگر سفر می‌کردند و با احداث مدارس مختلف به ترویج و تبلیغ اسلام می‌پرداختند. در عین حال فرانسوی‌ها همچنان از مسلمانان به عنوان رقبای سیاسی بالقوهٔ خود هراس داشتند و سعی می‌کردند آن‌ها را تحت کنترل خود نگه دارند. در سال ۱۹۰۳ قانونی وضع شد که براساس آن معلمان مدارس می‌بایست دارای مجوز بوده و توانایی تدریس زبان فرانسه را داشته باشند. در سال ۱۹۰۸ فرانسوی‌ها انتشار روزنامه‌های عربی را ممنوع ساخته و به منظور ایجاد تفرقه بین مسلمانان به ترویج دسته بندی‌های نژادی در سنگال پرداختند. همچنین در سال ۱۹۱۱ دادگاه‌های اسلامی ملزم به استفاده از زبان فرانسوی شدند و مردان مقدس مسلمان از جمع آوری اعانه و کمک‌های مردمی منع گردیدند.

در عین حال این سیاست‌ها هرگز به طور مستمر اعمال نشدند و پس از جنگ جهانی اول فرانسوی‌ها مجدداً سیاست حمایت از رهبران اسلامی را اتخاذ نمودند. صوفیان در عوض برخورداری از حمایت فرانسوی‌ها به تلاش جهت حفظ صلح، افزایش سربازان، جمع آوری مالیات‌ها، و افزایش تولید محصولات کشاورزی پرداختند. در واقع صوفیان با ترک مبارزات سیاسی خود عملاً سلطهٔ فرانسه را پذیرفتند و در جهت منافع فرانسه قدم برداشتند. فرانسویان نیز صوفیان را در عبادت، آموزش علوم اسلامی، و داد و ستدهای اقتصادی آزاد گذاشتند. در دوران حکومت فرانسه بر سنگال طریقت‌های صوفیگری جدیدی در این منطقه پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. مهمترین و مشهورترین این طریقت‌ها،

1. Wolofs

طریقت مریدیه بود که در سال ۱۸۸۶ توسط احمدبامبا (۱۹۲۷-۱۸۵۰) بنیان نهاده شد. احمد بامبا جنگ با فرانسه را کاری عبث و بیهوده می‌دانست و با تلاش‌های خود توانست پیروان مابا[1]، لات-دیور[2] و دیگر رهبران جنگ طلب مسلمان را از درگیری با فرانسه بازدارد. شیخ ایبرا فال[3] (۱۹۳۰-۱۸۵۸) یکی از طرفداران و حامیان مهم احمد بامبا بود. او در سال ۱۸۸۶ به احمد بامبا پیوست و مریدان خود را نیز به عضویت جنبش مریدیه درآورد. علی‌رغم موضع صلح طلبانهٔ احمد بامبا فرانسوی‌ها در ابتدا از وی هراس داشتند و می‌ترسیدند او در صدد تشکیل حکومت در سنگال باشد. از این رو وی چندین سال از عمر خود را در تبعید به سر برد. اما در سال ۱۹۱۲ فرانسوی‌ها به این نتیجه رسیدند احمد بامبا خطری برای آن‌ها ندارد و لذا او را به عنوان یك رهبر معنوی و اقتصادی به رسمیت شناختند و به دیوربل[4] باز گرداندند. از آن زمان به بعد مریدی‌ها قدم به عرصهٔ سیاست گذاشتند و ارتباط نزدیکی با رژیم فرانسه برقرار کردند. رهبران متوالی این فرقه از آن پس، همه با حمایت فرانسه انتخاب می‌شدند و لذا نوعی وابستگی و تعلق خاطر نسبت به حکومت فرانسه داشتند.

در حال حاضر اکثر مریدی‌ها کشاورز هستند. زمین‌های کشاورزی متعلق به رهبران فرقه می‌باشد و روستائیان به عنوان رعیت بر روی آن‌ها کار می‌کنند. از سال ۱۹۱۲ به بعد فرقهٔ مریدیه با سرعت بسیاری در بین مردم گسترش یافته است. تا سال ۱۹۱۲ تنها حدود ۶۸۰۰۰ نفر عضو این فرقه بودند اما این رقم تا سال ۱۹۶۰ به ۴۰۰۰۰۰ نفر رسید؛ در این سال (۱۹۶۰) از هر هشت نفر سنگالی یك نفر عضو فرقهٔ مریدیه بودند.

مریدی‌ها برای رهبر خود ارزش و اهمیت بسیاری قائل هستند. آن‌ها خود را -جسم، روح، و اموالشان- کاملاً متعلق به رهبر فرقه می‌دانند. رهبر فرقه محور اتحاد اعضا و متولی مرقد مؤسس فرقه می‌باشد. بعد از وی -رهبر فرقه خلیفه نامیده می‌شود- حدود

1. Ma Ba
2. Lat-dior
3. Ibra Fall
4. Diourbel

۳۰۰ الی ۴۰۰ نفر «شیخ» قرار دارند که وظیفهٔ حل منازعات را برعهده دارند. شیخ‌ها نیز از جایگاه مهمی در بین مردم برخوردارند و به عنوان کسانی که دارای قدرت اعجاز هستند شناخته می‌شوند. مقامات بالای فرقه به طور موروثی انتخاب می‌شوند. آن‌ها از اطاعت کامل اعضا برخوردارند و می‌توانند از نیروی کار اعضا به طور مجانی استفاده نمایند.

در سنگال آئین‌ها و اعمال اسلامی مورد توجه چندانی نمی‌باشند. اگرچه ماه رمضان در این کشور نیز مورد توجه است اما نماز خواندن و روزه گرفتن جایگاه چندانی در بین مردم ندارد. به طور کلی ولوف‌ها اطلاعات چندانی در خصوص تعالیم کلامی و عرفانی اسلام ندارند، قانون طلاق اسلامی را رعایت نمی‌کنند، و در زمینهٔ عدالت نیز توجهی به تعالیم اسلامی ندارند.

در همان زمانی که صوفیان در حال سازماندهی جامعهٔ سنگال بودند گروهی از نخبگان غیرمسلمان شهری وارد صحنه شدند و رهبری استقلال‌طلبان را در دست گرفتند. اینان که تربیت یافتهٔ دست فرانسویان بودند و در دوران استعمار به عنوان کارگزاران فرانسه عمل کرده بودند در سال ۱۹۶۰ سکان حکومت سنگال را در دست گرفتند (سنگال در این سال به استقلال دست یافت). حکومت سنگال مستقل با الگوگیری از جمهوری پنجم فرانسه پدید آمد. در این حکومت رئیس جمهور در رأس قرار دارد. او که توسط مردم انتخاب می‌شود وزراء را انتخاب می‌کند. اگرچه رئیس جمهور قدرت فائقه را در دست دارد اما در واقع کشور توسط ائتلافی از سیاستمداران ملی‌گرا و رهبران قبیله‌ای و مذهبی اداره می‌شود.

به هر ترتیب سنگال مستقل شبیه بسیاری دیگر از جوامع اسلامی می‌باشد. در این جامعه یك دولت سکولار که متشکل از نخبگان غیرمسلمان می‌باشد بر یك اکثریت مسلمان حکومت می‌کند. در مقابل، توده‌های مسلمان خود را در قالب طریقت‌های صوفیگری سازماندهی کرده‌اند. رژیم حاکم با رهبران مذهبی رابطهٔ نزدیکی دارد و از آن‌ها به عنوان واسطهٔ بین خود و توده‌های مردم استفاده می‌کند. این رژیم برای جلب نظر رهبران مذهبی معمولاً هدایایی را به صورت زمین و یا پول نقد به آن‌ها تقدیم می‌کند. در جامعهٔ سنگال رهبران صوفی اقتصاد روستاها را تحت کنترل خود دارند و لذا از قدرت بسیاری برخوردار می‌باشند.

نیجریه

با الحاق نیجریهٔ شمالی به نیجریهٔ جنوبی در دوران سلطهٔ بریتانیا بر این دو منطقه و تشکیل نیجریهٔ واحد ابعاد جدیدی به نقش اسلام در این منطقه افزوده شد. اسلام در قرن پانزدهم وارد نیجریهٔ شمالی شد و به دین نخبگان حکومتی این منطقه تبدیل گردید. خلافت سوکوتو هویت اسلامی نخبگان سیاسی در این منطقه را تثبیت کرد و اسلام را در بین توده‌ها گسترش داد. بدین ترتیب یك جامعهٔ سازمان یافتهٔ اسلامی در نیجریهٔ شمالی تشکیل یافت. در این جامعه «امیران» مسؤولیت اجرای عدالت و ادارهٔ حکومت را برعهده داشتند و ملا ها وظیفهٔ برگزاری نمازهای جماعت، انجام مناسك اسلامی، ارشاد و راهنمایی مردم در خصوص انجام تکالیف دینی خود، و حل اختلافات را عهده‌دار بودند.

بریتانیا تمایل به حفظ و تثبیت این جامعهٔ اسلامی متشکل و سازمان یافته داشت، از این رو در سال ۱۹۵۱ اقدام به تهیه قانونی اساسی برای این منطقه نمود که بر اساس آن یك مجلس انتخاباتی در این منطقه تشکیل گردید و فعالیت مبلغان مذهبی در این منطقه محدود شد. همچنین این قانون محدودیت‌هایی را برای فعالیت مدارس مدرن در این منطقه پیش بینی کرده بود. اساساً بریتانیا نمی‌خواست شیوهٔ مدرن آموزشی را در نیجریهٔ شمالی گسترش دهد و در پی آن بود جامعهٔ سنتی این منطقه را دست نخورده باقی بگذارد. اما امیران اشتیاق خاصی نسبت به افزایش تعداد مدارس مدرن در نیجریهٔ شمالی داشتند و مکرراً خواستار گسترش فعالیت‌های آموزشی بریتانیا در این منطقه بودند. آن‌ها به‌ویژه خواستار جایگزینی زبان انگلیسی به جای زبان عربی در مدارس بودند. لذا در دههٔ ۱۹۴۰ دولت بریتانیا سیاست خود را تغییر داد و همچون جنوب به توسعهٔ مدارس مدرن در شمال نیجریه پرداخت.

سلطهٔ بریتانیا بر نیجریهٔ شمالی به‌ویژه تحولات اقتصادی و اجتماعی مهمی را برای این منطقه به ارمغان آورد. در اثر احداث جاده‌ها و خطوط آهن و افزایش تولید محصولات کشاورزی ارتباط اقتصاد این منطقه با اقتصاد جهانی بیش از پیش افزایش یافت. به موازات افزایش ارتباط تجاری نیجریهٔ شمالی با جهان خارج کشاورزان نیجریه‌ای در برابر تحولات اقتصادی جهانی آسیب‌پذیری بیشتری پیدا کردند و در نتیجه بسیاری از آن‌ها زمین‌های

خود را از دست دادند و راهی شهرها شدند. چنانچه به نظر می‌رسد مهاجرت روستائیان به شهرها یکی از عوامل عمدهٔ گسترش اسلام در بین هوساها بوده است.

توسعهٔ اقتصاد تجاری در نیجریهٔ شمالی به‌ویژه باعث ایجاد تحولات مهمی در ساختار اجتماعی بزرگترین شهر این منطقه یعنی کانو شد. از دههٔ ۱۹۲۰ به بعد در اثر احداث خطوط آهن، افزایش تولید محصولات کشاورزی و برقراری ارتباط هوایی با دنیای خارج، جمعیت کانو رو به افزایش گذاشت و در نتیجهٔ مهاجرت‌های گسترده ترکیب جمعیتی این شهر دچار تحول عمیقی گردید. در حال حاضر سه گروه عمدهٔ نژادی در این شهر زندگی می کنند. ۷۷ درصد از جمعیت این شهر هوسا و بقیه فولانی و عرب می‌باشند. وجود اختلافات قومی، زبانی، و دینی بین سه گروه مذکور یکی از مهمترین عوامل بروز کشمکش و ناآرامی در کانو بوده است.

در عین حال اسلام دین اکثریت مردم در کانو می‌باشد. فرقه‌های صوفیگری در این منطقه دارای تشکیلات بسیاری می‌باشند و از توجه خوبی در بین مردم برخوردار می‌باشند. دو فرقهٔ تیجانیه و قادریه مهمترین فرقه‌های صوفیگری در این شهر می‌باشند. این دو فرقه از نقش مهمی در تحولات سیاسی و اجتماعی در این شهر برخوردار بوده‌اند. اساساً در نیجریهٔ شمالی اسلام در صحنهٔ اجتماع حضور داشته است و به عنوان مبنایی برای تشکیلات اجتماعی و تحولات سیاسی در این منطقه عمل کرده است.

در حالی که اسلام در نیجریهٔ شمالی وارد زندگی اجتماعی مردم شد در نیجریهٔ جنوبی این دین همچنان به عنوان دینی فردی باقی ماند. اسلام برای نخستین بار توسط تجار بورونو، سنغای، و هوسا به این منطقه آورده شد. یوروباها اولین بومیانی بودند که به اسلام گرویدند. در قرن نوزدهم نیز عده‌ای از مسلمانان شمالی به این منطقه مهاجرت کردند و در شهرهایی مثل ایلورین و ایبادن سکنی گزیدند. اگرچه روز به روز بر تعداد مسلمانان ساکن در جنوب افزوده شد اما کشمکش‌های موجود بین شمال و جنوب که ناشی از تفاوت‌های نژادی، قومی، و دینی بود همچنان ادامه یافت. این کشمکش‌ها به هنگام استقلال نیجریه شدت پیدا کردند و مشکلات فراوانی را برای این کشور پدید آوردند.

کشور نیجریه در سال ۱۹۶۰ مستقل اعلان شد. اولین مشکلی که دولت مستقل

نیجریه با آن رو به رو شد دشمنی بین شمال و جنوب بود. در اثر این دشمنی‌ها کودتاهای نظامی متعددی در نیجریه پدید آمده‌اند. در سال ۱۹۶۶ ژنرال ایرونسی با مشاهدهٔ ناآرامی‌های گسترده در کشور و ضعف دولت فدرال دست به کودتا زد و توانست قدرت را در دست بگیرد. کودتای بعدی توسط ژنرال گوون[1] سازماندهی شد. او قانون اساسی جدیدی را برای نیجریه تدوین کرد که بر اساس آن این کشور به ۱۲ دولت کوچك تقسیم می‌شد. هدف گوون از انجام این کار جلب رضایت اقلیت‌ها و کاهش قدرت شمالی‌ها و جنوبی‌ها بود. با این وجود ایبوها (ساکنان شرقی نیجریه) رژیم جدید را به رسمیت نشناختند و در مه سال ۱۹۶۷ «جمهوری بیافره»[2] را اعلان کردند. در این زمان جنگ داخلی سختی در نیجریه پدید آمد که با شکست ایبوها در سال ۱۹۷۰ پایان یافت.

سپس در بین سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵ ناآرامی‌های جدیدی در این کشور پدید آمدند که ناشی از ترس جنوبی‌ها از سلطهٔ شمالی‌ها بودند. در نتیجهٔ همین ناآرامی‌ها بود که در سال ۱۹۷۶ رژیم گوون سرنگون شد و رژیم نظامی جدیدی جایگزین آن گردید. این رژیم در نظر داشت به سلطهٔ نظامیان بر نیجریه پایان دهد، از این رو کمیسیونی را تشکیل داد تا قانون اساسی جدیدی را برای کشور تدوین کند. براساس این قانون منصب ریاست جمهوری به عنوان عالیترین منصب سیاسی در نیجریه تعریف شد و کشور به چندین ایالت کوچك محلی تقسیم گردید. براساس همین قانون اساسی در سال ۱۹۷۹ انتخاباتی در نیجریه برگزار شد که در طی آن حزب ملی نیجریه توانست اکثریت آراء را به دست آورد. حزب ملی نیجریه متشکل از نخبگان مسلمان شمالی بود و رهبری آن برعهدهٔ حاج شهو شغری قرار داشت. شغری به عنوان اولین رئیس جمهور جمهوری دوم نیجریه انتخاب شد. با این حال در سال ۱۹۸۴ کودتای جدیدی به وقوع پیوست و در نتیجهٔ آن قدرت مجدداً به دست نظامیان افتاد. این رژیم تاکنون توانسته است به حیات خود ادامه دهد.

---

1. Gowon
2. Biafra

فصل سی و یکم

اسلام در آفریقای شرقی

اگر چه ما کشورهای واقع در شرق آفریقا را در قالب یك گروه به حساب آورده‌ایم اما باید اذعان داشت که تاریخ این کشورها بسیار متفاوت با یکدیگر می‌باشد. تاریخ کشور سودان شبیه تاریخ کشورهای آفریقای شمالی و خاورمیانهٔ عربی می‌باشد. فرآیند ظهور نظام مدرن حکومتی در این کشور به مدت یك و نیم قرن طول کشیده است. بخش شمالی سودان دارای جمعیت عرب زبانی است که مسلمان می‌باشند و در طول تاریخ، جنبش‌های اسلامی بزرگی را پدید آورده‌اند. بخش جنوبی این کشور نیز در برگیرندهٔ مردمان آفریقایی غیر مسلمانی می‌باشد که با جذب خود در جامعهٔ اسلامی ـ عربی شمال شدیداً مخالف هستند و حاضر به اطاعت از حکومت مرکزی نمی‌باشند. کشور سومالی از جمله دیگر کشورهای آفریقای شرقی می‌باشد. در این کشور ـ همچون کشورهای سودان، موریتانی، خاورمیانهٔ عربی، و شمال آفریقا ـ هویت‌های قبیله‌ای، عربی، و اسلامی ساکنان آن به جزء لاینفك هویت ملی تبدیل شده‌اند. موقعیت مسلمانان در اتیوپی که یکی دیگر از کشورهای آفریقای شرقی می‌باشد بسیار متفاوت است. این کشور نیز همچون سودان و سومالی دارای تاریخ طولانی حضور دولت در درون خود می‌باشد اما دولت‌های اتیوپیایی، همه

تحت کنترل مسیحیان این منطقه قرار داشته‌اند نه مسلمانان. در حال حاضر مسلمانان اتیوپی در برابر پذیرش حاکمیت دولت غیرمسلمان این کشور شدیداً از خود مخالفت و مقاومت نشان می‌دهند (البته این مخالفت‌ها و مقاومت‌ها در قالب مفاهیم و ارزش‌های سکولاری بیان می‌شوند نه براساس مفاهیم و اصول اسلامی). تاریخ کنیا، تانزانیا، اوگاندا، و دیگر کشورهای آفریقای شرقی نیز شبیه تاریخ کشورهای غرب آفریقا می‌باشد. در جریان قرن بیستم این کشورها همچون کشورهای آفریقای غربی ابتدا با ظهور رژیم‌های استعماری و سپس دولت‌های ملی سکولار در درون خود مواجه شدند. در کشورهای مذکور اسلام پایه و اساس نهادهای محلی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد اما در ساختارهای حکومتی و در هویت ملی از هیچ جایگاه و نقشی برخوردار نمی‌باشد.

سودان

تا قرن نوزدهم حکومت‌های اسلامی متعددی در سودان تشکیل یافتند و از بین رفتند. تا این قرن جمعیت مسلمانان در سودان به اکثریت رسید و نهادهای مذهبی ـ اسلامی قابل توجهی در این منطقه پدید آمدند. پس از آن یعنی در قرن نوزدهم فرآیند اتحاد ارضی و تثبیت قدرت حکومت در سودان آغاز گردید. فتح سلطان نشین فونج در سال ۱۸۲۰ توسط محمدعلی، فرماندار عثمانیان در مصر، نقطهٔ آغاز این فرآیند بود. محمدعلی سپس در سال ۱۸۳۰ خارطوم را به عنوان پایتخت جدید سودان قرار داد. بعدها فرمانروایان مصری حوزهٔ قلمرو خود را تا نیل علیا و ایالات استوایی (۱۸۷۱)، بحرالغزال (۱۸۷۲)، و دارفور (۱۸۷۳) گسترش دادند.

مصریان پس از فتح سودان تصمیم گرفتند این منطقه را براساس اصول «تنظیمات» اداره نمایند. آن‌ها ارتشی محلی از ساکنان جنوب سودان بوجود آوردند و این منطقه را به بخش‌های اجرایی متعددی تقسیم کردند. رژیم مصر همچنین انحصار تجارت سودان را در اختیار خود قرار داد و از انجام هرگونه فعالیت‌های تجاری توسط تجار داخلی و خارجی جلوگیری به عمل آورد. پس از این که این انحصار توسط محمد سعید (۶۳ـ۱۸۵۴) شکسته شد سیل تجار اروپایی برای خرید صمغ عربی، پر شترمرغ، و عاج فیل به سودان

سرازیر گردیدند. از این زمان به بعد اقتصاد سودان از رونق خوبی برخوردار شد. برپایهٔ همین رونق اقتصادی بود که خدیو اسماعیل در سال ۱۸۶۳ شرکتی را برای احداث خطوط آهن، خطوط تلگراف، و ساخت کشتی‌های تجار در سودان تأسیس نمود. درآمدهای سرشار تجاری به رژیم مصر امکان داد تا موقعیت خود را در این منطقه بیش از پیش تثبیت و تحکیم نماید.

مصری‌ها همچنین سعی کردند نخبگان مذهبی سودان را مطیع و فرمانبردار خود نمایند. آن‌ها امتیازات مالی ویژهٔ فقهای محلی را الغو نمودند، برخی از طریقت‌های صوفیگری فعال در منطقه را سرکوب کردند، و در مقابل از تشکیلات علمای این منطقه که عمدتاً تحت کنترل علمای مصری قرار داشتند حمایت و پشتیبانی کردند. مصریان همچنین علی‌رغم این که مذهب اکثر رهبران مذهبی سودان مالکی بود در جهت اجرا و اعمال قوانین فقه حنفی در این منطقه سعی بلیغ نمودند. آن‌ها در هر یك از شهرهای مهم سودان دادگاهی با نام «مجلس محلی» و در خارطوم یك دادگاه استیناف با نام «مجلس عهدان» تشکیل دادند و از این طریق به اعمال فقه حنفی پرداختند.

در نتیجهٔ برقراری حاکمیت مصر بر سودان به تدریج زمینه برای گسترش فرقه‌های اصلاح شدهٔ صوفیگری در این منطقه فراهم شد. مصریان هنگامی که بر سودان تسلط یافتند به سرکوب شدید مردان مقدس محلی و رهبران قبیله‌ای پرداختند و همین امر منجر به گسترش طریقت‌های اصلاح شدهٔ صوفیگری در سودان گردید. فرقهٔ سمانیه[1] در دههٔ اول قرن نوزدهم توسط شیخ احمد طیب ابن بشیر وارد سودان گردید. تعالیم اصلاح طلبانهٔ احمد بن ادریس فاسی نیز (وفات ۱۸۳۷) توسط محمد المجذوب (۱۸۳۳-۱۷۹۶) وارد سودان گردید. محمد المجذوب که برخاسته از یك خانوادهٔ مذهبی و مقدس بود اصول جدیدی را به تعالیم احمد بن ادریس افزود. فرقهٔ «ختمیه» نیز در نتیجهٔ تلاش‌های محمد عثمان میرقانی (۱۸۵۳-۱۷۹۳) وارد سودان شد. این فرقه‌ها نمایانگر مفهوم جدیدی از تعصب مذهبی بودند. آن‌ها ضمن تأکید بر فقه سنتی اسلام با تکریم و تقدیس فقها به عنوان

1. Sammaniya

مردان مقدس و انسان هایی که قادر به معجزه می باشند شدیداً مخالفت می ورزیدند. فرقه‌های مذکور به سرعت از نظر سیاسی اهمیت یافتند و شدیداً مورد توجه دولت مصری حاکم بر سودان قرار گرفتند. ختمیه تشکیلات گسترده‌ای را در سراسر سودان پدید آورد و به همکاری با مصریان پرداخت. سمانیه نیز شبکهٔ تشکیلاتی گسترده‌ای را برای خود پدید آورد؛ اما برخلاف ختمیه این فرقه از نزدیکی به دستگاه حاکمه خودداری کرد و جانب تودهٔ مردم را گرفت. مجذوبیه نیز در جهت سازماندهی حملات مسلحانه علیه مصری‌ها به فعالیت پرداخت. بنابراین علی‌رغم تلاش نخبگان مصری برای تحمیل نظام حکومتی مورد نظر خود بر مردم سودان صوفیگری همچنان به عنوان اساس نظم و سازماندهی در این منطقه باقی ماند و به عنوان مانع نیرومندی در مقابل تحکیم سلطهٔ مصر بر این منطقه عمل نمود.

پس از گذشت نیم قرن از سلطهٔ مصر بر سودان شورش بزرگی به رهبری شیخ محمداحمد (۸۵ ـ ۱۸۴۸)، یکی از اعضای فرقهٔ سمانیه، در این منطقه پدید آمد. شیخ محمداحمد با اعلان این که مهدی موعود می‌باشد خواستار بازگشت اسلام راستین شد. او مدعی بود خداوند از طریق الهام وظایفی را بردوش وی گذاشته است که خارج کردن زنان از صحنهٔ اجتماع و توزیع زمین‌های کشاورزی از آن جمله می‌باشند. شیخ محمداحمد همچنین در نظر داشت آئین‌های مذهبی رایج در سودان را با اصول شریعت اسلامی هماهنگ و منطبق نماید. او با استفاده از حرز و طلسم، استعمال توتون و تنباکو، مصرف الکل، شیون و زاری زنان در مراسم تشییع و تدفین، استفاده از موسیقی در مراسم مذهبی، و زیارت مراقد مردان مقدس شدیداً مخالف بود. شیخ محمداحمد پس از گذشت مدتی برای رهایی از گزند نیروهای مصری به تقلید از پیامبر دست به مهاجرت زد و به همراه طرفدارانش به کوه‌های کردفان پناه برد. در آن جا وی دولتی انقلابی، متشکل از یك ارتش، یك دستگاه خزانه داری، و یك دستگاه قضایی سازمان یافته، را پدید آورد. نخستین حامیان جنبش شیخ محمداحمد (شورش مهدیون) عبارت بودند از مریدان خود وی و چادرنشینان بقاره[1]. آنان قسمت اعظم ارتش انقلابی شیخ محمداحمد

1. Baqqara

را تشکیل می‌دادند.

مهدّیون در سال ۱۸۸۱ فعالیت‌های خود را علنی کردند و در سال ۱۸۸۵ با شکست ژنرال گوردون توانستند خارطوم را به تصرف خود درآورند. در همین سال مهدی از دنیا رفت و خلیفه‌اش عبدالله بن محمد جانشین وی شد. با روی کار آمدن عبدالله جنبش مهدیون تدریجاً از یك نهضت انقلابی به یك رژیم سیاسی معمولی تغییر ماهیت داد. مهدیون که جنبش خود را با هدف رهایی از سلطهٔ مصر و بسط عدالت آغاز کرده بودند در زمان عبداللّه عمدهٔ توجه خود را به تحکیم پایه‌های قدرت خود در سودان معطوف کردند. رژیم مهدیون تلاش‌های بسیاری را برای افزایش قدرت نظامی خود و گسترش حاکمیتش در سراسر مناطق شهری و روستایی سودان انجام داد. این، عملاً به معنای بازگشت به بوروکراسی و فسادهای حکومتی گذشته بود. مهدیون همچنین در صدد برآمدند تا آئین‌های اسلامی را براساس اصول و معیارهای بین المللی اصلاح کنند. آن‌ها از فعالیت فقهای محلی ممانعت به عمل آوردند و مبارزهٔ شدیدی را علیه تکریم و تقدیس صوفیان و مردان مقدس آغاز کردند. این تلاش‌ها و اقدامات مقاومت‌های محلی را به دنبال داشت؛ برای مثال در دارفور فقیهی با نام ابوجمایزه[1] دست به شورش زد و فقها و قبایل محلی را علیه دولت مرکزی بسیج کرد. بنابراین رژیم مهدیون - همچون اسلاف پیشین خود - علی‌رغم این که به عنوان رژیمی اسلامی شناخته می‌شد با مقاومت‌ها و شورش‌های اسلامی متعددی مواجه گردید.

مهدیون از سوی دیگر با نفوذ رو به افزایش ایتالیا، فرانسه، و بریتانیا در محدودهٔ قلمرو خود روبه‌رو شدند. سرانجام در سال ۱۸۹۸ ارتش مشترکی از نیروهای مصر و بریتانیا توانست مهدیون را شکست دهد و به حکومت آن‌ها در سودان پایان دهد. با سقوط رژیم مهدیون دو کشور مصر و بریتانیا حکومت مشترکی را برای ادارهٔ سودان پدید آوردند (۱۸۹۹-۱۹۵۵). دولت مصر وظیفهٔ تأمین بودجهٔ ارتش و دستگاه اداری این حکومت را عهده‌دار شد و در عین حال کنترل امور نظامی و اداری حکومت مذکور برعهدهٔ یك فرماندار

1. Abu Jummayza

کل انگلیسی گذاشته شد. در دوران فرمانداری کیچنر[1] و سپس وینگت[2] نیروهای بریتانیا تدریجاً نیروهای باقیماندهٔ رژیم مهدیون را سرکوب کردند و در سال ۱۹۱۶ دارفور را ضمیمهٔ خاك سودان نمودند. دولت بریتانیا با تصرف دارفور حکومتی ایالتی را در این منطقه پدید آورد و مشاغل مهم درون این حکومت را بر عهدهٔ مأموران خود گذاشت. مهدیون علی‌رغم این که از نیروهای بریتانیا شکست خوردند اما همچنان مورد توجه مردم سودان باقی ماندند. آن‌ها بعدها نقش مهمی را در گسترش ناسیونالیسم سودانی و تشکیل کشور مستقل سودان ایفا نمودند.

سیاست مذهبی حکومت مشترك مصر-بریتانیا همان سیاست مذهبی مهدیون بود. این حکومت با تشکیل هیئتی از علمای سودان در سال ۱۹۰۱ سعی کرد تشکیلات مذهبی سودان را مجدداً احیا کند. به علاوه حکومت مذکور مبالغی را در جهت کمك به مساجد و زائران اماکن مقدس صرف نمود، از اجرای فقه اسلامی در رفع دعاوی حقوقی حمایت کرد، و مؤسساتی را برای تربیت حقوقدانان مورد نیاز دستگاه قضایی خود دایر نمود. حکومت مشترك علی‌رغم این که نسبت به علما نظر مثبت داشت اما با صوفیگری شدیداً مخالف بود و هیچگاه به آنان اجازه نداد مساجد و مراکز خود را (که توسط مهدیون ویران شده بودند) بازسازی کنند.

با آغاز جنگ جهانی اول دولت بریتانیا درصدد جلب حمایت هرچه بیشتر مردم سودان برآمد و لذا موضع نرمتری را در قبال طریقت‌های صوفیگری اتخاذ نمود. بریتانیایی‌ها حتی ختمیه را مورد حمایت و پشتیبانی خود قرار دادند. مهدیون نیز از حمایت بریتانیایی‌ها برخوردار شدند و لذا توانستند با آزادی و فراغ بال بیشتری اهداف ضد استعماری خود را دنبال کنند. مهدیون با استفاده از این فرصت دایرهٔ فعالیت‌های خود را از روستاها به شهرها گسترش دادند و با انتشار روزنامه‌ای خواستار جهادی مسالمت آمیز شدند. در ضمن، یك جنبش ضداستعماری ملی گرا و سکولار نیز در حال

1. Kitchener
2. Wingate

ظهور بود. در سال ۱۹۲۰ انجمنی با نام «انجمن اتحاد سودان» تشکیل گردید و خواستار استقلال کشور سودان شد. چند سال بعد نیز انجمن دیگری با نام «اتحادیهٔ پرچم سفید»[1] بوجود آمد که تحت حمایت افسران ارتش قرار داشت و عموماً آرمان‌های ملی گرایانه را در سر می‌پروراند.

بریتانیایی‌ها با مشاهدهٔ نفوذ روبه افزایش رهبران مذهبی و روشنفکران ملی گرا در سال ۱۹۲۴ سیاست‌های اجرایی جدیدی را اتخاذ نمودند. آن‌ها به منظور تعدیل قدرت نخبگان شهری و مذهبی سیاست حمایت از رهبران قبیله‌ای و روستایی را در پیش گرفتند. همچنین آن‌ها از وسعت دستگاه بوروکراسی و در نتیجه میزان کارمندان شاغل در این دستگاه کاستند (کارمندان دستگاه بوروکراسی اکثراً ملی گرا بودند) و با هدف تقویت شکاف بین شمال و جنوب به آموزش زبان انگلیسی در جنوب پرداختند. با این حال دولت بریتانیا نتوانست از حمایت گسترده‌ای در مناطق روستایی برخوردار شود. به‌علاوه به دلیل عدم وجود سازماندهی منظم و متشکل در روستاها و قبایل رهبران قبیله‌ای و روستایی نمی‌توانستند در ادارهٔ کشور استفادهٔ چندانی برای بریتانیا داشته باشند. از این رو دولت بریتانیا مجدداً متوجه روشنفکران شهری شد و در صدد استفاده از آن‌ها برای ادارهٔ کشور برآمد. این امر منجر به تشدید دوبارهٔ تلاش‌های مذهبیون و ملی گرایان شد. در سال ۱۹۳۸ کنگره‌ای توسط تحصیل کردگان رشته‌های مختلف تشکیل شد که خواستار مشارکت سودانی‌ها در امور اجرایی و اداری سودان گردید. در سال ۱۹۴۳ اولین حزب سیاسی سودان با نام «اشقاء» پا به عرصهٔ وجود گذاشت؛ این حزب شاخه‌ای از طریقت ختمیه بود. در سال ۱۹۴۴ نیز رهبر مهدیون با نام سیدعبدالرحمان (او پسر مهدی بود) حزب امت را تشکیل داد. حزب امت نیز خواهان استقلال بود اما با این وجود روابط دوستانه‌ای با بریتانیا داشت. به هر ترتیب جنبش استقلال طلبی سودان به جنبشی ملی و سراسری تبدیل شد و نخبگان مذهبی در صدر این جنبش قرار گرفتند. تنها نخبگان مذهبی بودند که می‌توانستند توده‌ها را بسیج کنند و

1. White Flag League

آن‌ها را در جهت نیل به استقلال سازمان دهند.

بریتانیایی‌ها هیچ تمایلی به پایان دادن سلطهٔ استعماری خود بر سودان نداشتند. در عین حال آن‌ها که با فشار فزایندهٔ استقلال طلبان مواجه بودند در سال ۱۹۴۷ پیشنهاد تشکیل یك مجلس قانونگذاری ملی و یك شورای اجرایی، با حفظ حق وتو برای فرماندار کل را مطرح کردند. رهبران جنوب با شك و دودلی این ایده را پذیرفتند ولی گروه‌های مذهبی و ملی شمال نتوانستند موضع واحدی را در این خصوص اتخاذ کنند. انصار (مهدیون) خواستار استقلال سریع و عدم اتحاد با مصر و سودان بودند؛ مخالفان مهدیون که از روی کار آمدن مجدد آن‌ها بیم داشتند مصرانه خواهان اتحاد با مصر بودند. با برگزاری انتخابات در سال ۱۹۵۳ اختلاف و تفرقهٔ موجود بین نخبگان سودانی بیش از پیش آشکار گشت. در این انتخابات حزب اتحاد ملی (نمایندهٔ ختمیه و مناطق شهری و کرانه نشین) توانست اکثریت را در پارلمان بدست آورد. در مقابل، حزب امت (مهدیون) نیز در دارفور، کردفان، نیل آبی، و ایالات جنوبی اکثریت آراء را به خود اختصاص داد و لذا از قدرت بسیاری در این مناطق برخوردار شد. حزب امت یکی از مخالفان سرسخت اتحاد با مصر بود و تهدید می‌کرد در صورت اتحاد با مصر جنگ داخلی سختی در سودان پدید خواهد آمد. از سوی دیگر حزب اتحاد ملی نیز به تدریج از ناصر و اهداف وی ناامید و سرخورده شد. لذا دولت بریتانیا در ژانویهٔ ۱۹۵۴ ادارهٔ سودان را به دست نخبگان بومی این منطقه سپرد و در سال ۱۹۵۶ رسماً استقلال این کشور را اعلان کرد.

از بدو تشکیل کشور مستقل سودان تاکنون هیچ حکومت باثبات و پایداری در این کشور پا به عرصهٔ وجود نگذاشته است. وجود اختلافات قومی و مذهبی مانع بزرگی در برابر تشکیل یك حکومت با ثبات در این منطقه می‌باشد. تا اختلاف موجود بین جنبش‌هایی که خواهان یك سودان عربی - اسلامی هستند با جنبش هایی که خواهان یك سودان سکولار می‌باشند حل نشود نمی‌توان شاهد ظهور حکومت با ثباتی در این کشور بود. در مناطق شمالی سودان عرب‌های مسلمان و در مناطق جنوبی غیر مسلمانان ساکن هستند. حدود چهل درصد از جمعیت سودان را اعراب تشکیل می‌دهند و شصت درصد

باقیمانده متشکل از شیلوك ها[1]، دنکه‌ها[2]، آزندها، و دیگران می‌باشند. وجود تقابل و تضاد بین شمال و جنوب امکان پدید آمدن یك هویت ملی واحد و رژیم متمرکز را در این کشور منتفی ساخته است.

به هر حال رژیم پارلمانی که در سال ۱۹۵۴ تشکیل گردید پس از مدتی با کودتای نظامی ژنرال ابراهیم عبوّد سرنگون گردید. در سال ۱۹۵۸ شورایی متشکل از نیروهای مسلح به رهبری ژنرال عبوّد کنترل دولت را در دست گرفت، احزاب سیاسی و اتحادیه‌های تجاری را غیرقانونی اعلان کرد، و با موافقت ختمیه و مهدیون به تلاش جهت برقراری کنترل حکومت مرکزی بر مناطق جنوبی و تحمیل هویت عربی ـ اسلامی بر این مناطق پرداخت. عبوّد اندکی پس از در دست گرفتن قدرت با مخالفت شدید دانشجویان، کمونیست‌ها، و گروه‌های اسلامی روبه رو شد و نهایتاً در اثر عملیات‌های چریکی جنوبی‌ها و تظاهرات‌ها و اعتصابات شمالی‌ها مجبور به کناره گیری از قدرت گردید (۱۹۶۴). پس از سقوط رژیم نظامی عبوّد حکومتی ائتلافی از غیرنظامیان پدید آمد. اما این حکومت نیز نتوانست به موفقیتی در زمینهٔ حل اختلافات بین شمال و جنوب نائل شود و در سال ۱۹۶۹ با کودتای جعفر نمیری سرنگون گردید. نمیری پس از در دست گرفتن قدرت، مجلس را منحل اعلان کرد، اقدام به تشکیل «شورای فرماندهی انقلابی» نمود، و نظام سیاسی کشور را به «جمهوری دموکراتیك سودان» تغییر نام داد. او همچنین در بین سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۲ به سرکوب و مبارزه با کمونیست‌ها پرداخت، احزاب مختلف انصار و ختمیه را غیرقانونی اعلان کرد، و تا حدودی با خودمختاری جنوبی‌ها موافقت نمود. نمیری همچنین مجموعاً مناطق بحرالغزال، مناطق استوایی، و ایالات نیل علیا را به‌عنوان یك منطقهٔ خودمختار معرفی کرد و بجز امور دفاعی، مالی، و سیاست خارجی کنترل دیگر امور این مناطق را به دست ساکنانشان سپرد. رژیم نمیری به علاوه در سال ۱۹۷۶ سیاست گرایش به غرب را اتخاذ نمود، روابط خود با مهدیون را از سر گرفت،

1. Shilluk
2. Dinka

و به توسعهٔ کشاورزی در امتداد رودنیل پرداخت. در عین حال این رژیم از سال ۱۹۸۳ به بعد سیاست گرایش به غرب را کنار گذاشته است، به تلاش جهت تقویت و گسترش اسلام در سودان پرداخته است، و بر آن شده است تا مناطق جنوبی را تحت کنترل مستقیم خود درآورد.

در حال حاضر اصلاح طلبی اسلامی به عنوان یکی از جنبش‌های مدافع اتحاد شمال و جنوب در سودان عمل می کند. گروه‌های اصلاح طلب که در نتیجهٔ کاهش نفوذ گروه‌ها و احزاب سنتی در سودان پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند شدیداً خواهان سودانی یکپارچه می‌باشند. این گروه‌ها عمدتاً تحت حمایت دانشجویان و افراد تحصیل کرده قرار دارند و منعکس کنندهٔ نظرات و علایق آن‌ها می‌باشند. این گروه‌ها در تلاش هستند تا دولت و جامعهٔ سودان را اسلامیزه کنند و بُعد اسلامی هویت ملی سودان را تقویت نمایند. اخیراً در نتیجهٔ تلاش‌های این گروه‌ها کمیسیونی حقوقی توسط رژیم حاکم تشکیل گردیده است تا به اصلاح قوانین جاری و منطبق کردن آن‌ها با فقه اسلامی بپردازد. همچنین تلاش هایی نیز برای افزایش سطح کیفیت آموزش علوم اسلامی و استفاده از تجهیزات مدرن آموزشی در این خصوص انجام پذیرفته است.

جنبش اصلاح طلبی اسلامی اگرچه خواهان برقراری اتحاد بین شمال و جنوب می‌باشد اما در عین حال با تشکیل یك جامعهٔ واحد سکولار و پلورالیستی در سودان مخالفت می‌ورزد. از سوی دیگر جنوبی‌ها نیز همچنان منطقه‌ای فکر می کنند و در پی تحقق منافع و آرمان‌های منطقه‌ای خود می‌باشند. بدین ترتیب چنانچه به نظر می‌رسد مشکل بین شمال و جنوب همچنان استمرار خواهد یافت.

سومالی

سومالی همچون موریتانی دارای یك جامعهٔ قبیله‌ای عرب ـ مسلمان می‌باشد. در قرن هجدهم اکثریت جمعیت سومالی را عرب‌های مسلمان تشکیل می‌دادند. تقسیم این کشور در سال ۱۸۹۱ بین ایتالیا و بریتانیا نقطهٔ آغاز شکل گیری سومالی مدرن می‌باشد. ایتالیایی‌ها بوروکراسی پیچیده‌ای را در منطقهٔ تحت نفوذ خود پدید آوردند و به توسعهٔ

شبکه‌های آبیاری، جاده‌ها، خطوط آهن، و مدارس در این منطقه پرداختند. به دنبال آغاز جنگ جهانی دوم دولت بریتانیا دست به اشغال منطقهٔ تحت نفوذ ایتالیا زد و بدین ترتیب بر کلیهٔ مناطقی که بعدها کشور مستقل سومالی را تشکیل دادند کنترل یافت. «جامعهٔ ملی سومالی» نخستین تشکل استعمار ستیزی بود که در سومالی پا به عرصهٔ وجود گذاشت (۱۹۳۵). جامعهٔ ملی سومالی از گسترش آموزش‌های مدرن ـ به عنوان ابزاری برای ایجاد اتحاد و یکپارچگی بین اقوام و قبایل مختلف ـ حمایت می‌نمود. در سال ۱۹۳۷ نیز «اتحادیهٔ مقامات سومالی»[1] و در سال ۱۹۴۳ «اتحادیهٔ جوانان سومالی» پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. سال ۱۹۵۰ سال برقراری سلطهٔ مجدد ایتالیا بر سومالی بود. در این سال دولت ایتالیا از سوی سازمان ملل به عنوان قیم این سرزمین و مردم آن شناخته شد. ده سال پس از این واقعه یعنی در سال ۱۹۶۰ قیمومت ایتالیا بر این منطقه پایان یافت و کشور مستقل سومالی تشکیل گردید.

مردمان سومالی علی‌رغم این که از نظر زبانی و فرهنگی ملت واحدی را تشکیل می‌دهند دارای هویت سیاسی واحدی نمی‌باشند. آن‌ها همه مسلمان هستند ولی به دو گروه قومی عمده ـ سومالی و ساب[2] ـ تقسیم می‌شوند و هر یك از این دو گروه به اتحادیه‌ها، زیر اتحادیه‌ها، قبایل، وزیر قبیله‌های متعددی تقسیم می‌گردند. قبیله متداولترین سازمان سیاسی در سومالی می‌باشد. رئیس هر قبیله فردی نظامی است که به اعتقاد مردم آورندهٔ باران و دارای قدرت‌های خارق العاده می‌باشد. در قبایل سومالی اسلام جایگاه و نقش مهمی دارد. مردمان قبیله‌ای سومالی به رغم این که از نظر نژادی غیرعرب هستند خود را از اعقاب پیامبر می‌دانند. نخستین احزاب سیاسی سومالی نیز که در دههٔ ۱۹۵۰ شکل گرفتند خاستگاه قبیله‌ای و طایفه‌ای داشتند. «جامعهٔ ملی سومالی» توسط ایساك‌ها، و «حزب سومالی متحد» توسط دیرها[3] و دارودها[4] بنیان نهاده شدند.

1. Somali Official's Union
2. Sab
3. Dirs
4. Darods

مردمان سومالی همچنین طرفدار یکی از سه فرقهٔ مهم صوفیگری ـ قادریه، احمدیه، و صالحیه ـ می‌باشند. فرقهٔ قادریه در قرن پانزدهم وارد هرر گردید. در حال حاضر یکی از شاخه‌های این فرقه به نام اویسیه در سراسر آفریقای شرقی فعالیت و جنب و جوش دارد. فرقهٔ احمدیه نیز توسط احمد بن ادریس فاسی (۱۸۳۷ـ۱۷۶۰) بنیان نهاده شد و توسط علی مایه دوروگبا وارد سومالی گردید. صالحیه نیز در سال ۱۸۸۷ توسط محمد بن صالح پدید آمد و تدریجاً در مناطق واقع بین دو رودخانهٔ جوبا و شباله گسترش یافت. محمد بن عبدالله یکی از مبلغان فرقهٔ صالحیه بود که پس از بازگشت از مکه به تلاش جهت پالایش و تزکیهٔ اسلام در سومالی پرداخت و علیه مسیحیان و سلطهٔ بریتانیا دست به جهاد زد. وی در سال ۱۹۰۸ با انعقاد یك توافق صلح موقت با دولت بریتانیا توانست رژیم نیمه مستقلی را در سومالی بنیان نهد. اما این رژیم بیش از دوازده سال دوام نیاورد و در سال ۱۹۲۰ با حملهٔ نیروهای بریتانیا سرنگون گردید.

همواره، فرقه‌های صوفیگری روابط نزدیکی با قبایل سومالی داشته‌اند. صوفیان به عنوان معلم، قاضی، و مجریان فقه اسلامی در بین مردمان قبیله‌ای فعالیت می کردند. آن‌ها همچنین به عنوان واسطه و داور در حل اختلافات عمل می کردند. هنگامی که یك صوفی محلی فوت می کرد آرامگاه وی به مکانی مقدس و محل زیارت مردم تبدیل می گشت. علاوه بر صوفیان، مردان مقدس دیگری نیز وجود داشتند که عضو هیچ یك از فرقه‌های صوفیگری نبودند و در عین حال شدیداً مورد توجه مردم قرار داشتند. به طور کلی نخبگان مذهبی سومالی از نقش مهمی در ایجاد ارتباط بین قبایل و طوایف مختلف و نزدیك کردن آن‌ها به یکدیگر برخوردار بودند.

موقعیت صوفیان در شمال با موقعیت آن‌ها در جنوب متفاوت بود. قبایل شمالی که به زندگی شبانکارگی تمایل داشتند با صوفیان به عنوان افراد وابسته و مطیع خود برخورد می کردند. صوفیان شمالی اغلب در مناطق واقع بین گروه‌های قبیله‌ای زندگی می کردند و به امر کشاورزی می‌پرداختند. اما در جنوب زندگی کشاورزی رواج بیشتری داشت تا شبانکارگی و لذا قبایل این منطقه قدرت چندانی نداشتند. صوفیان ساکن در جنوب از

قدرت و نفوذ بیشتری برخوردار بودند و از نظر سیاسی تقریباً دارای موقعیت مستحکم و تزلزل ناپذیری بودند.

نخستین حکومت سومالی مستقل تلاش‌های بسیاری را برای متحد کردن گروه‌ها و دستجات مختلف و ایجاد یك هویت ملی واحد در این کشور انجام داد. انعطاف پذیری ساختار قبیله‌ای به این حکومت امکان می‌داد تا به چانه زنی سیاسی با قبایل مختلف بپردازد و آن‌ها را به یکدیگر نزدیکتر کند. به علاوه گروه‌ها و قبایل عمده علی‌رغم دشمنی با یکدیگر دارای هویت فرهنگی واحدی بودند.

در سال ۱۹۶۶ ژنرال زیادباره با انجام کودتایی توانست کنترل کشور را در دست بگیرد. او پس از در دست گرفتن قدرت، تعهد خود را نسبت به سوسیالیسم علمی اعلان داشت و با هدف برخورداری از حمایت‌های شوروی سیاست خارجی کشور را به سمت بلوك شرق تغییر جهت داد. زیادباره همچنین سعی کرد دسته بندی‌های قومی و قبیله‌ای را ریشه‌کن کند و روحیهٔ تعاون و همکاری را در سطح کشور گسترش دهد. به علاوه وی بسیاری از رهبران مذهبی را اعدام کرد، زنان را از حقوق مساوی با مردان برخوردار نمود، و تلاش‌های مجددانه‌ای را برای گسترش سطح سواد و یکجانشین کردن چادرنشینان آغاز کرد.

در حال حاضر مهمترین مسألهٔ سیاسی که رژیم سومالی با آن دست و پنجه نرم می‌کند مسألهٔ سومالی‌های ساکن در کنیا، جیبوتی و اتیوپی می‌باشد. دولت سومالی مدعی است مناطق سومالی‌نشین در کنیا، جیبوتی، و اتیوپی باید ضمیمهٔ خاك این کشور شوند اما کشورهای همسایه و سازمان کشورهای آفریقایی شدیداً با این ادعامخالفت می‌ورزند. به دنبال خروج فرانسه از جیبوتی و وقوع انقلاب در اتیوپی سومالی‌های ساکن اریتره، باله، و اُگادن دست به فعالیت‌های نظامی زدند و درصدد ضمیمه کردن این سه منطقه به خاك سومالی برآمدند. این عمل منجر به بروز جنگ مستقیمی بین دو کشور سومالی و اتیوپی گردید. در این جنگ رژیم شوروی به جانبداری از اتیوپی پرداخت و مانع از دستیابی سومالی به هدف خود گردید.

اتیوپی

اتیوپی نیز همانند سودان کشوری است که بین مسلمانان و غیرمسلمانان تقسیم گردیده است. این کشور از قرن سیزدهم تا کنون شاهد درگیری گروه‌های مختلف مذهبی در درون خود بوده است. مسلمانان اتیوپی در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم از قدرت و نفوذ قابل توجهی در این منطقه برخوردار شدند و تهدیدی برای حکومت مسیحی آن به حساب آمدند. در سال ۱۸۳۱ فردی به نام تئودور در رأس حکومت مسیحی اتیوپی قرار گرفت که توانست به مقابله با مسلمانان بپردازد. وی در طول دوران حکومت خود تلاش‌های بسیاری را برای متحد کردن مجدد مسیحیان، فتح سه شهر بیت المقدس، مکه و مدینه، ریشه‌کن کردن اسلام در اتیوپی، و برقراری صلح و آرامش در این منطقه انجام داد. بعد از مرگ تئودور در سال ۱۸۶۷ منلیك دوم (۱۹۱۳ـ۱۸۶۷) پادشاه شوآ[1]، جانشین وی شد. منلیك نیز قدرت حکومت مسیحی اتیوپی را بیش از پیش افزایش داد و سپس دست به فعالیت‌های گسترده‌ای برای جذب اقلیت‌های مسلمان هرر، صیدامه[2]، آروسی[3]، باله، و اریتره زد. وی همچنین موفق شد از تسلط یافتن استعمارگران اروپایی بر اتیوپی ممانعت به عمل آورد. البته در سال ۱۸۸۵ منطقهٔ ماسوا، واقع در ساحل دریای سرخ به اشغال نیروهای ایتالیایی درآمد اما در سال ۱۸۹۶ پیمانی بین دولت ایتالیا و منلیك منعقد شد که براساس آن استقلال رژیم مسیحی اتیوپی حفظ گردید.

بعد از مرگ منلیك در سال ۱۹۱۳ حکومت مرکزی اتیوپی رو به ضعف نهاد و تا حد زیادی تمرکز قدرت خود را از دست داد. ۲۷ سال بعد یعنی در سال ۱۹۳۰ فردی به نام «هایله سلاسی»[4] بر تخت سلطنت نشست و تلاش هایی را برای تمرکز بخشیدن مجدد به قدرت حکومت مرکزی آغاز کرد. وی با تشکیل گروه‌ها و انجمن هایی از افراد

---

1. Showa
2. Sidamo
3. Arussi
4. Haile Selassie

تحصیل کرده سعی کرد از قدرت و نفوذ اشراف اتیوپی بکاهد. این تلاش‌ها با فتح اتیوپی توسط نیروهای ایتالیایی در سال ۱۹۳۵ موقتاً متوقف شدند اما در سال ۱۹۴۱ هایله سلاسی مجدداً زمام امور را تحت کنترل خود درآورد (با حمایت‌های بریتانیا) و تلاش هایش را از سر گرفت. وی رقبای محلی خود را شکست داد، قدرت کلیسا را محدود کرد، کشیش‌ها و روحانیون را تحت اطاعت خود درآورد، و همچنین اشراف را از ارتش بیرون راند و وظیفهٔ جمع آوری مالیات‌ها را از آن‌ها سلب نمود.[۱]

همانند بسیاری از دیگر کشورهای جهان سوم در اتیوپی نیز تمرکزگرایی دولت منجر به بروز تحولات اجتماعی شد. سلاسی طبقهٔ جدیدی از مأموران حکومتی را در رأس کار آورد که از خانواده‌های اشرافی نشأت می‌گرفتند. در دههٔ ۱۹۵۰ نیز این افراد کنار گذاشته شدند و نسل جدیدی از افسران نظامی، فارغ التحصیلان مدارس متوسطه و دانشگاه‌ها، رهبران اتحادیه‌های کارگری، و دیگران جایگزین آن‌ها گردیدند. رژیم سلاسی نهایتاً در سال ۱۹۷۴ به دنبال شورش سربازان و اعتراضات مردمی سرنگون گردید و رژیم جدیدی جایگزین آن شد که تحت ادارهٔ کمیته‌ای با نام «کمیتهٔ هماهنگ کنندهٔ ارتش» (درگ)[۲] قرار داشت. این کمیته امپراتور را از سلطنت خلع کرد و اساس حکومت امپراتوری را در اتیوپی برچید. در عین حال پس از مدتی رژیم کمیته نیز از هم پاشید و جنگ و آشوب سراسر کشور را فرا گرفت.

با سقوط رژیم کمیته و آغاز فعالیت مجدد اقوام مختلف برای دستیابی به قدرت اقلیت‌های مسلمان نیز به تلاش برای رهایی از سلطهٔ مسیحیان دست زدند. آن‌ها از قرن نوزدهم به بعد از مشاغل و مناصب مهم حکومتی محروم شده بودند لذا پس از سقوط رژیم کمیته فرصت را مغتنم شمردند و به فعالیت‌های جدایی طلبانه دست زدند. در ایالت باله گاله‌ها و سومالی‌ها دست به شورش زدند. در اگادن نیز سلطان آفارها که تحت حمایت عربستان سعودی قرار داشت سر به شورش گذاشت. «جبههٔ آزادیبخش سومالی غربی» نیز

---

۱. لازم به ذکر است که اگرچه در نتیجهٔ این اقدامات نفوذ حکومت مرکزی افزایش یافت اما خانواده‌های مهم محلی همچنان قدرتمند و خارج از کنترل دولت باقی ماندند.

2. Derg

به مبارزه برای کسب استقلال روی آورد و تلاش‌های بسیاری را در این زمینه انجام داد. اما مسیحیان نهایتاً توانستند عمدهٔ این مخالفت‌ها را سرکوب کنند و مانع از رسیدن مسلمانان به هدف خود شوند.

در حال حاضر اریتره مهمترین مرکز فعالیت‌های جدایی طلبانهٔ مسلمانان در اتیوپی می‌باشد. مرزهای این منطقه (اریتره) برای نخستین بار توسط ایتالیایی‌ها و مسلمانان ساکن در آن که عمدتاً تیگره هستند تعریف شد (در دههٔ ۱۹۴۰). اریتره در سال ۱۹۵۲، ضمن حفظ خودمختاری منطقه‌ای خود اتحادیه‌ای را با اتیوپی تشکیل داد. اما پس از مدتی سلاسی منطقهٔ مذکور را کاملاً ضمیمهٔ اتیوپی کرد و استعمال دو زبان عربی و تیگره را که به عنوان زبان‌های رسمی این منطقه بودند ممنوع اعلان کرد. در نتیجهٔ این اقدامات جبههٔ آزادیبخش اریتره پا به عرصهٔ وجود گذاشت و به فعالیت علیه رژیم اتیوپی پرداخت. جبههٔ مذکور توسط رژیم اتیوپی سرکوب شد و در سال ۱۹۶۲ اریتره به طور رسمی ضمیمه خاك اتیوپی گردید. پس از این سال رهبران تبعیدی جبهه که در قاهره به سر می‌بردند فعالیت‌های خود را از سر گرفتند و جبههٔ آزادیبخش اریتره را مجدداً سازماندهی کردند. جنبشی که بدین ترتیب پدید آمد فاقد هرگونه پایگاه اجتماعی و ایدوئولوژیك بود و گروه‌های اسلامی مختلف و متفاوتی را در درون خود جای داده بود. از این رو در سال ۱۹۷۰ گروه‌هایی که دارای ایدوئولوژی رادیکالی بودند از این جنبش جدا شدند و جبههٔ آزادیبخش خلق اریتره را پدید آوردند. جبههٔ آزادیبخش خلق اریتره خواهان مبارزهٔ مسلحانهٔ مردم اریتره علیه رژیم اتیوپی، انجام تحولات بنیادین در جامعهٔ اریتره، و تشکیل یك رژیم ملی دموکراتیك در این منطقه بود. در سال ۱۹۷۷ جبههٔ آزادیبخش اریتره و جبههٔ آزادیبخش خلق به یکدیگر نزدیك شدند و کسب استقلال از اتیوپی را به عنوان هدف مشترك خود معرفی کردند. اما یك سال پس از این واقعه رژیم حاکم بر اتیوپی توانست جبههٔ آزادیبخش اریتره را متلاشی کند، مناطق مختلف اریتره را تحت کنترل خود درآورد، و جبههٔ آزادیبخش خلق اریتره را نیز به حاشیه براند. تا حال حاضر که این کتاب نوشته می‌شود جنگ و درگیری‌ها بین مسیحیان حاکم و مسلمانان همچنان ادامه دارد.

آفریقای شرقی سواحلی

تا قرن نوزدهم سواحل شرقی آفریقا به کانون تمدن اسلامی سواحلی تبدیل شده بودند. در این زمان مسلمانان سواحلی در شهرهای ساحلی و جزایر دور از ساحل سکونت داشتند و در مناطق داخلی عمدتاً مسلمانان بانتو زبان زندگی می کردند. منطقهٔ زنگبار مرکز اصلی تمدن سواحلی و پایتخت تنها دولت اسلامی شرق آفریقا به حساب می آمد. این منطقه دارای پیچیده ترین نظام اداری و آموزشی اسلامی در شرق آفریقا بود. قضات و مفتی‌هایی که در این منطقه فعالیت می کردند اصالتاً متعلق به مناطق جنوبی عربستان بودند.

دولت‌های اروپایی در پایان قرن نوزدهم توانستند سلطهٔ استعماری خود را بر بخش‌های مختلف شرق آفریقا (مثل زنگبار، تانگانیکا، کنیا و اوگاندا) برقرار کنند و تاریخ سیاسی این منطقه را در مسیر جدیدی قرار دهند. همچون غرب آفریقا در این منطقه نیز سلطهٔ استعمار منتهی به ظهور دولت‌های ملی سکولاری شد که مسلمانان در آن‌ها اقلیت بودند. به علاوه همچون غرب آفریقا در آفریقای شرقی نیز سلطهٔ استعمار نتوانست مانع از گسترش اسلام به ویژه در مناطق داخلی شود و حتی حضور استعمار باعث تشدید این روند گردید. تجارت یکی از عوامل مهم گسترش اسلام در شرق آفریقا بود. تجار غیر مسلمان ساکن مناطق داخلی در اثر ارتباط با مسلمانان سواحلی به تدریج مسلمان می شدند و به هنگام بازگشت به مناطق داخلی تلاش‌های بسیاری را در جهت ترویج دین جدید خود انجام می‌دادند. استعمارگران اروپایی یکی از عوامل مهم دیگر گسترش اسلام در آفریقای شرقی بودند. اروپاییان اساساً با اشاعهٔ اسلام در این منطقه مخالف نبودند و حتی مشاغل اداری، نظامی، انتظامی، و آموزشی حکومت‌های استعماری خود را به مسلمانان واگذار می‌نمودند. در جریان جنگ جهانی اول دولت آلمان که با امپراتوری عثمانی متحد شده بود روابط دوستانه‌ای با مسلمانان شرق آفریقا داشت و به عنوان حافظ منافع آن‌ها در این منطقه عمل می کرد. علاوه بر این عوامل، وجود بی‌ثباتی سیاسی در منطقه، احساس نیاز مردم برای داشتن یك هویت عمومی مشترك، اعتقاد آن‌ها به لزوم ظهور یك نظم اجتماعی و سیاسی جدید، و همچنین استعمال زبان سواحلی به عنوان زبان میانه در کنیا، تانگانیکا،

اوگاندا، رودزیای شمالی[1]، ماداگاسکار، کنگوی شرقی، و سایر مناطق از جمله دیگر علل و عوامل گسترش اسلام در آفریقای شرقی بودند.

گسترش اسلام در آفریقای شرقی با گسترش فرقه‌های صوفیگری در این منطقه همراه بود. فرقهٔ شاذلیه تحت رهبری «محمد معروف» (۱۹۰۵-۱۸۵۳) مراکز تبلیغی متعددی را در مناطق ساحلی تأسیس نمود و در جهت اصلاح آئین‌های اسلامی به فعالیت برخاست. اویسیه (یکی از زیر ـ فرقه‌های قادریه) نیز که توسط شیخ عمر اویس باروی[2] (۱۹۰۹-۱۸۴۷) بنیان نهاده شده بود اقدام به انجام فعالیت‌های تبلیغی گسترده‌ای از تانگانیکا و کنیا تا شرق کنگو نمود. تلاش‌های اویسی‌ها بیشتر در جهت مسلمان کردن بت‌پرستان و سازماندهی مسلمانان در طریقت صوفیگری خود متمرکز بود. آن‌ها همچنین چندین شورش ضدآلمانی را در جنوب تانگانیکا رهبری نمودند. شیخ اویس به دلیل مجادلات متعدد خود با انجمن صالحیه در خصوص شرعی بودن یا نبودن زیارت قبور صوفیان و توانایی این افراد در واسطه گری بین انسان و خدا چهرهٔ شناخته شده و معروفی در شرق آفریقا بود. وی برخلاف اصلاح طلبان، موضع میانه و محافظه کارانه‌ای راجع به دو مسألهٔ فوق داشت و نهایتاً به همین دلیل ترور شد (۱۹۰۹). در هر حال طریقت های صوفیگری تنها پایگاه تشکیلاتی اقلیت‌های مسلمان شرق آفریقا در دوران استعمار بودند.

وضعیت مسلمانان در این دوران از مستعمره‌ای به مستعمرهٔ دیگر متفاوت بود. زنگبار تحت تسلط مسلمانان عرب قرار داشت. عرب‌ها مالکیت بیشتر زمین‌های قابل کشت زنگبار را در دست داشتند، کلیهٔ مشاغل اداری را به خود اختصاص داده بودند، و کنترل حکومت و دستگاه سیاسی این منطقه را از آن خود کرده بودند. هندی‌ها و پاکستانی‌های ساکن در زنگبار نیز در تجارت و فعالیت‌های بازرگانی دست غالب را داشتند. اما اکثریت جمعیت زنگبار بومیانی بودند که عمدتاً مشاغل صنعتگری، ماهیگیری، و

---

1. Northern Rhodesia
2. Barawi

کارگری را برعهده داشتند. آن‌ها علی‌رغم این که به گروه‌های قبیله‌ای متعددی تقسیم می‌شدند، همه خود را «شیرازی» می‌نامیدند. دستهٔ دیگر از ساکنان زنگبار «آفریقایی»‌هایی بودند که از مناطق داخلی شرق آفریقا به این منطقه مهاجرت کرده بودند؛ آن‌ها دارای نوعی وحدت سیاسی در بین خود بودند اما به دلیل کنترل شدید عرب‌ها نمی‌توانستند حکومت را در دست بگیرند. عرب‌های زنگبار جامعهٔ اشرافی بسته و کاملاً محصوری را در این منطقه تشکیل می‌دادند.

بریتانیایی‌ها هنگامی که زنگبار را تصرف کردند تصمیم گرفتند از نخبگان عرب حاکم به عنوان واسطهٔ سلطهٔ خود بر این منطقه استفاده کنند. در عین حال آن‌ها توازن قوا در این منطقه را برهم زدند و تحولاتی را در ساختار جامعهٔ زنگبار پدید آوردند. بریتانیایی‌ها قدرت سلطان را کاهش دادند و با لغو برده داری عملاً نخبگان عرب را از مهمترین منبع درآمد خود محروم کردند.

به تدریج نارضایتی‌ها از سلطهٔ بریتانیا بالا گرفت و لذا در دههٔ ۱۹۳۰ گروه‌های سیاسی متعددی توسط اقوام مختلف ساکن در زنگبار شکل گرفتند. سپس با آغاز جنگ جهانی دوم جنبش استقلال طلبی زنگبار پا به عرصهٔ وجود گذاشت و بعد از اتمام این جنگ نیز به دلیل بازگشت سربازان از جبهه و رسیدن اخبار وقایع مصر و فلسطین بیداری سیاسی مردم زنگبار بیش از پیش افزایش یافت. اصلاحات سیاسی بریتانیا و اعتصاب کارگران بنادر در سال ۱۹۴۸ نیز نقش مهمی در بسیج مردم علیه استعمار ایفا نمودند. پس از آن اقلیت عرب این منطقه برپایهٔ زبان، فرهنگ، دین، و اصول اخلاقی مشترك خود با یکدیگر متحد گردیدند و تلاشی هماهنگ را برای اخراج بریتانیا و تشکیل يك كشور اسلامی - عربی در زنگبار آغاز نمودند. آن‌ها در سال ۱۹۵۶ «حزب ملی زنگبار» را پدید آوردند. «آفریقاییان» و شیرازی‌ها نیز در سال ۱۹۵۷ با یکدیگر متحد شدند و «اتحادیهٔ آفریقایی‌ها - شیرازی‌ها» را بنیاد نهادند. این اتحادیه نمایندهٔ کشاورزان بومی زنگبار (شیرازی‌ها) و کارگران «آفریقایی» مهاجر به این منطقه (آفریقایی‌ها) بود.

عرب‌ها با تشکیل حزب ملی تلاش‌های بسیاری را برای جلب حمایت «آفریقاییان» و تشکیل يك دولت فراملی در زنگبار انجام دادند. در انتخابات سال ۱۹۵۷

حزب ملی شکست خورد و اتحادیهٔ آفریقایی‌ها ـ شیرازی‌ها با کسب ۶۰ درصد مجموع آراء به پیروزی دست یافت. حزب ملی معتقد بود زنگبار هرچه سریعتر می‌بایست به استقلال دست یابد اما اتحادیهٔ آفریقایی‌ها ـ شیرازی‌ها براین باور بود تا زمانی که خصومت‌های قومی در زنگبار از میان نرفته است سلطهٔ استعمار باید ادامه پیدا کند. در انتخابات ۱۹۶۱ و ۱۹۶۳ پیروزی از آن اعراب بود. دولتی که در سال ۱۹۶۳ توسط حزب ملی تشکیل شد برخلاف حکومت‌های پیشین اعراب در این منطقه از قدرت چندانی برخوردار نبود. یکی از علل این امر آن بود که در رأس دولت مذکور به جای نخبگان کهنه‌کار نظامی و زمیندار نسل جوانی از سیاستمداران و کارمندان تحصیل کرده قرار داشت. این دولت خط مشی سرکوب را در قبال مخالفان خود اتخاذ کرد و لذا راهی بجز خشونت را برای آن‌ها باقی نگذاشت.

بعد از مستقل شدن زنگبار در دسامبر ۱۹۶۳ انقلابیون «آفریقایی» حملات گسترده‌ای را علیه این رژیم آغاز کردند. آن‌ها نهایتاً در سال ۱۹۶۴ با انجام کودتایی توانستند به حکومت اعراب پایان دهند و رژیم جدیدی را پدید بیاورند. این رژیم اندکی پس از تشکیل، زمین‌ها و صنایع بزرگ را ملی اعلان کرد، با کشورهای بلوك شرق روابط سیاسی برقرار نمود، زمین‌های مصادره شدهٔ اعراب را بین روستائیان توزیع کرد، اعراب را شدیداً تحت فشار قرار داد، و با الحاق زنگبار به منطقهٔ تانگانیکا باعث پدید آمدن کشور جدیدی به نام تانزانیا گردید.

تانگانیکا در سال ۱۸۸۵ رسماً تحت الحمایهٔ آلمان درآمد. به دنبال برقراری سلطهٔ آلمان براین منطقه شورش‌ها و مقاومت‌های متعددی از سوی مردم آغاز گردیدند. تجار برده که از سیاست‌های مالیاتی آلمانی‌ها متضرر شده بودند شورش «بوشیری»[1] را پدید آوردند. شورش یائوهای[2] ساکن در فلات مکنده[3] نیز تا سال ۱۸۸۹ و شورش آنیانیمبه‌های[4]

---

1. Bushiri
2. Yao
3. Makonde
4. Unyanyembe

تبورا[1] تا سال ۱۸۹۳ ادامه داشتند. پادشاهی هه هه[2] نیز تا سال ۱۸۹۸ برای کنترل یافتن بر مسیرهای تجاری با نیروهای آلمان در جنگ بود. آلمان‌ها پس از شکست این پادشاهی سعی کردند یك نظام اداری و مالیاتی منظم را در تانگانیکا پیاده کنند. آن‌ها حکومتی را در این منطقه پدید آوردند که از یك فرمانداری مرکزی و ۲۲ ناحیهٔ ایالتی تشکیل می‌شد. هریك از نواحی ایالتی دارای تشکیلات قضایی و انتظامی خاص خود بود. آلمان‌ها نسبت به توسعهٔ اقتصادی تانگانیکا علاقهٔ خاصی داشتند و لذا اقدام به ایجاد کشتزارهای متعدد قهوه، کنف، کائوچو، و کتان در این منطقه نمودند. آن‌ها کشاورزان تانگانیکایی را به کشت محصولات پرخریدار ملزم کردند تا بتوانند بیش از پیش از آن‌ها مالیات بگیرند. در برخی نواحی نیز آلمانی‌های مهاجر بسیاری اسکان یافتند و به استفادهٔ اجباری از نیروی کار بومیان پرداختند.

بعد از شکست آلمان در جنگ جهانی اول، دولت بریتانیا از سوی جامعهٔ ملل به‌عنوان قیّم اکثر مناطق تانگانیکا شناخته شد (۱۹۱۹)، رواندا و بوروندی تحت قیمومت بلژیك قرار گرفتند، و کیونگا[3] ضمیمه خاك موزامبیك گردید. همچون آلمان‌ها بریتانیایی‌ها نیز به محض قدم گذاشتن بر خاك تانگانیکا با مقاومت‌ها و مخالفت‌های مردمی رو به‌رو شدند. در اثر سیاست‌های کشاورزی و آموزشی آن‌ها در این منطقه سازمان‌های رفاهی متعددی توسط کارمندان، کشاورزان ثروتمند، و جوانان تحصیل کرده پدید آمدند که به رقابت با رهبران سنتی جامعه پرداختند. این سازمان‌ها در جریان دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به سازمان‌های سیاسی ناسیونالیستی تغییر ماهیت دادند. انجمن آفریقایی تانگانیکا که در دههٔ ۱۹۲۰ تشکیل شده بود و نسبت به سیاست‌های کشاورزی و اقتصادی بریتانیا علاقه نشان می‌داد در سال ۱۹۵۴ به اتحادیهٔ ملی آفریقایی تانگانیکا تبدیل شد و پس از مدتی براساس الگوی تشکیلاتی حزب خلق غنا از نو سازماندهی شد. اتحادیهٔ ملی توانست رهبری جنبش استقلال طلبی تانگانیکا را در دست بگیرد و توده‌های مردم را در جهت

1. Tabora
2. Hehe
3. Kiyunga

کسب استقلال به فعالیت وادارد. تانگانیکا نهایتاً در سال ۱۹۶۱ به استقلال دست پیدا کرد.

کشور تانزانیا در دوران حکومت جولیوس نیرر[1] یکی از موفق ترین کشورهای آفریقایی در زمینه اجرای اصول غربی بوده است. نیرر تلاش‌های بسیاری را برای اجرای اصول مهمی مثل برابری، دموکراسی، تمرکززدایی و سوسیالیسم در تانزانیا انجام داده است. البته بسیاری از رهبران حزب اتحادیهٔ ملی خواستار متمرکز شدن قدرت دولت و کنترل شدید توده‌ها می‌باشند اما نیرر شخصاً چنین اعتقادی ندارد. او در بیانیهٔ اروشه[2] که در سال ۱۹۶۷ ارائه شد مجدداً بر مشی دموکراتیك خود تأکید کرد و سپس فعالیت‌های گسترده تری را برای تمرکززدایی سیاسی و اقتصادی، درهم شکستن قدرت نخبگان بوروکراتیك، کاستن از میزان دیون خارجی، و افزایش استقلال کشور آغاز نمود. وی همچنین در دههٔ ۱۹۷۰ برنامه‌های جدیدی را برای توسعهٔ روستاها به اجرا درآورد که البته تاکنون تنایج مثبت چندانی به دنبال نداشته‌اند.

مسلمانان تانگانیکا برخلاف مسلمانان زنگبار فاقد اتحاد و سازماندهی یکپارچه بودند و در قالب گروه‌های مذهبی متعددی در این منطقه پراکنده گردیده بودند. اما به دنبال برقراری سلطهٔ بریتانیا بر تانگانیکا صوفیگری در این منطقه شدیداً گسترش یافت و انجمن‌های صوفیگری تدریجاً به جنبش ملی تانگانیکا پیوستند. رهبران صوفی تانگانیکا در سال ۱۹۳۴ انجمن اسلامی تانگانیکا را پدید آوردند و از طریق این انجمن به حمایت از اتحادیهٔ ملی آفریقایی تانگانیکا پرداختند. به طور کلی مسلمانان و تشکل‌های صوفیگری تانگانیکا اکثراً حامی اتحادیهٔ ملی آفریقایی و اهداف و آرمان‌های آن بودند.

شیخ رمیه[3] یکی از صوفیان مشهور طرفدار اتحادیهٔ ملی آفریقایی بوده است. وی در ابتدا یك برده بود اما پس از آزادی، به تجارت و سپس کشاورزی روی آورد و نهایتاً به تحصیل در زمینهٔ علوم اسلامی پرداخت. شیخ رمیه رابطهٔ نزدیکی با بریتانیایی‌ها داشت و به‌عنوان مأمور محلی بریتانیا در محل سکونت خود فعالیت می‌کرد. وی برپایهٔ نظرات

1. Julius Nyerere
2. Arusha, آروشه
3. Shakh Ramiya

سیاسی، اقتصادی، و مذهبی خود شاخهٔ جدیدی را در فرقهٔ قادریه پدید آورد که به ویژه مورد توجه «آفریقایی‌ها» قرار گرفت. بعد از مرگ رمیه در سال ۱۹۳۸ پسرش به نام شیخ محمد جانشین وی شد. شیخ محمد مدعی بود پیامبر نژاد عربی نداشته است بلکه مردی از تمام نژادها بوده است. شیخ محمد طرفدارانش را به حمایت از حزب سیاسی ملی دعوت می‌کرد و خود نیز در این زمینه فعالیت می‌نمود. وی بعد از تشکیل کشور تانزانیا از سوی نیرر به عنوان «حاکم» یکی از مناطق این کشور منصوب شد. در حال حاضر برخی از مناصب درون وزارت دادگستری و دادگاه‌های محلی در اختیار مسلمانان قرار دارد. همچنین زبان سواحلی به عنوان زبان رسمی کشور شناخته شده است.

کنیا نیز یکی از مستعمرات اروپاییان در آفریقای شرقی بود. این منطقه در سال ۱۸۸۸ تحت کنترل کمپانی آفریقای شرقی بریتانیا درآمد، در سال ۱۹۰۴ به عنوان منطقهٔ تحت الحمایهٔ این کمپانی معرفی شد، و در سال ۱۹۱۸ جزء یکی از مستعمرات دولت سلطنتی بریتانیا قرار گرفت. در بین سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۹ سفیدپوستان زیادی به کنیا مهاجرت نمودند. آن‌ها که عمدتاً بریتانیایی، نیوزیلندی، استرالیایی، و کانادایی بودند در مناطق کوهستانی کنیا سکنی گزیدند و به کشاورزی در این مناطق پرداختند. دولت بریتانیا در طی سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۵۲ سیاست حمایت از سفیدپوستان را در کنیا دنبال می‌کرد. در جریان این دوره بهترین زمین‌ها و منابع معدنی در اختیار سفیدپوستان قرار داده شدند و خدمات بهداشتی، آموزشی، و اقتصادی بسیاری به آن‌ها ارائه گردیدند. علی‌رغم این تبعیض‌ها، از متن مدارس دینی و آموزشگاه‌های نظامی بریتانیا آفریقاییان مبارزی در کنیا سربرآوردند که به مقابله با سیاست‌های دولت بریتانیا پرداختند و انجمن هایی مثل انجمن آفریقای شرقی و اتحادیهٔ آفریقایی کنیا (۱۹۴۴) را بنیان نهادند. آن‌ها خواهان افزایش فرصت‌های شغلی و آموزشی و آزادی مالکیت زمین برای آفریقایی‌ها بودند. مائومائو[1] یکی از مبارزان معروف کنیایی بود که در سال ۱۹۵۲ جنگی چریکی را علیه سفیدپوستان آغاز کرد. در نتیجهٔ تلاش‌های وی و دیگر مبارزان کنیایی دولت بریتانیا مجبور شد

1. Mau Mau

سیاست‌های تبعیض آمیز خود را کنار بگذارد و نهایتاً استقلال کنیا را به رسمیت بشناسد (۱۹۶۳).

تعداد مسلمانان در کنیا نسبتاً کمتر از تانزانیا می‌باشد. مسلمانان این منطقه نیز همچون مسلمانان تانزانیا به گروه‌های قومی و نژادی متعددی تقسیم می‌شوند. مسلمانانی که در مناطق ساحلی کنیا سکونت دارند دارای نژاد «سواحلی» می‌باشند. در مناطق داخلی نیز مسلمانان کیکویو[1]، ماسایی[2]، و مارونی[3] سکونت دارند که بعد از جنگ جهانی اول و در نتیجهٔ تماس با مسلمانان مناطق ساحلی به اسلام گرویدند. در حال حاضر انجمن‌های اسلامی متعددی در کنیا مشغول فعالیت هستند که «جامعهٔ رفاه مسلمانان کنیا» از آن جمله می‌باشد. با این حال مسلمانان کنیا هرگز به عنوان یك گروه سازمان یافته و واحد در صحنهٔ سیاست فعالیت ندارند.

در اوگاندا نیز سلطهٔ استعمار باعث پدید آمدن یك کشور مستقل (در این منطقه) گردید. بریتانیایی‌ها در سال ۱۹۸۳ توانستند منطقهٔ بوگاندا[4] و در سال ۱۹۰۰ دیگر مناطق اوگاندا را تحت کنترل خود در آورند. آن‌ها تا سال ۱۹۱۴ کلیهٔ مقاومت‌های محلی را سرکوب کردند و رهبران محلی را تحت اطاعت خود در آوردند. بریتانیایی‌ها در دوران تسلط خود بر اوگاندا از گسترش مسیحیت در این منطقه به عنوان سدی در برابر گسترش اسلام حمایت نمودند و شدیداً بین مسلمانان و مسیحیان تبعیض قائل شدند. در عین حال آن‌ها برخلاف آن چه که در کنیا انجام دادند از مهاجرت سفیدپوستان به اوگاندا حمایت ننمودند و سعی کردند جامعهٔ بومی این منطقه دست نخورده باقی بماند.

اندکی پس از برقراری سلطهٔ بریتانیا بر اوگاندا مخالفت‌های ضد استعماری مردم این منطقه آغاز شد. انجمن بوگاندائی‌های جوان یکی از نخستین تشکل‌های مبارز این منطقه بود که با هدف افزایش مشارکت آفریقایی‌ها در حکومت پدید آمد. انجمن کشاورزان

1. Kikuyu
2. Masai
3. Maru
4. Buganda

آفریقایی اوگاندا نیز یکی دیگر از نخستین انجمن‌های مبارز اوگاندا بود که در جهت حمایت از منافع کشاورزان آفریقایی اوگاندا فعالیت می کرد. با این حال به دلیل سلطهٔ غیر مستقیم دولت بریتانیا بر اوگاندا و پرهیز بریتانیایی‌ها از مصادرهٔ گستردهٔ زمین‌های زراعی این منطقه جنبش ملی گرایی در بین آفریقاییان اوگاندا به کندی و آهستگی شکل گرفت. تنها در سال ۱۹۵۲ بود که تشکلی به نام کنگرهٔ ملی اوگاندا پدید آمد و خواستار استقلال شد. کاباکا، حاکم بوگاندا، و نخبگان پروتستان مهمترین اعضای تشکیل دهندهٔ این کنگره بودند. هشت سال بعد از تشکیل این کنگره یعنی در سال ۱۹۶۰ دیگر رهبران و گروه‌های جمعیتی اوگاندا کنگرهٔ خلق اوگاندا را پدید آوردند و به فعالیت‌های استقلال طلبانه پرداختند. در انتخابات سال ۱۹۶۲ کنگرهٔ ملی اوگاندا به پیروزی رسید و توانست قدرت را در دست بگیرد اما در سال‌های بعد کنگرهٔ خلق اوگاندا تدریجاً کنترل دستگاه اداری کشور را در دست گرفت، اتحادیه‌های تجاری را از بین برد، و ارتش منظمی را پدید آورد. در سال ۱۹۶۶ میلتون اوبوتو[1] با کمک این ارتش دست به کودتا زد و توانست رژیم جدیدی را روی کار آورد. رژیم اوبوتو ظاهراً رژیمی غیرنظامی بود اما در عمل کلیهٔ امور اوگاندا توسط نظامیان و فرماندهان ارتش اداره می‌شد. این رژیم نیز با کودتای ژنرال ایدی امین[2] در سال ۱۹۷۱ واژگون گردید. قدرت امین بر پایهٔ حمایت جنگجویان نوبیایی قرار داشت که در دههٔ ۱۸۸۰ از سودان به اوگاندا مهاجرت کرده بودند. آن‌ها خود را به عنوان یك گروه قبیله‌ای تلقی می کردند و نوعی احساس خشم و نفرت نسبت به دیگر ساکنان اوگاندا داشتند.

با وجود این که سیاست‌های اجرایی بریتانیا در اوگاندا بر ضد اسلام بود اما این دین همچنان در جامعهٔ اوگاندا گسترش پیدا کرد به طوری که در سال ۱۹۳۰ جمعیت مسلمانان این منطقه بالغ بر ۱۲۲۰۰۰ نفر می‌شد. رفت و آمد تجار عرب، سربازان سودانی، و تماس با سواحلی‌ها از جمله عوامل گسترش اسلام در اوگاندا بودند. تا سال ۱۹۲۱، مبوگو[3] (حاکم پیشین بوگاندا) رهبر اصلی جامعهٔ مسلمانان در اوگاندا بود. او در دوران فعالیت خود

1. Milton Obote
2. Idi Amin
3. Mbogo

به موفقیت چندانی در تأمین منافع مسلمانان دست نیافت. بعد از مرگ وی در سال ۱۹۲۱ مسلمانان اوگاندا بر سر رهبری جامعهٔ خود و این مسأله که آیا خواندن نمازهای ظهر و جمعه واجب است یا نه دچار اختلاف شدند و لذا به دو فرقهٔ کیبولی[1] و بوتامبله[2] تقسیم گردیدند. این دو فرقه همچنین در خصوص میزان اختیارات مأموران ثبت ازدواج و معلمان با یکدیگر اختلاف داشتند. وجود این اختلاف‌ها و کشمکش‌ها مانع اصلاح نظام آموزشی اسلامی و به طور کلی پیشرفت مسلمانان اوگاندا گردید. البته تلاش‌های بسیاری برای رفع این اختلاف‌ها انجام شد. برای مثال در سال ۱۹۴۴ انجمنی با نام «انجمن آموزش مسلمانان اوگاندا» بنیان نهاده شد تا به فعالیت در زمینهٔ ریشه کنی فرقه گرایی بین مسلمانان و یکسان کردن برنامه‌های آموزشی آن‌ها بپردازد. به دنبال گسترش جنبش استقلال طلبی اوگاندا در دههٔ ۱۹۵۰ مسلمانان این منطقه از نقش بیشتری در حکومت برخوردار شدند اما تا سال ۱۹۶۵ آن‌ها هنوز دارای نفوذ سیاسی ناچیزی در این منطقه بودند.

مسلمانان اوگاندا در دوران رژیم ایدی امین که خود یك مسلمان بود از حمایت دستگاه حاکمه برخوردار بودند. در این دوران ایدی امین با هدف سازماندهی و متشکل کردن هرچه بیشتر مسلمانان اقدام به تأسیس دو نهاد با نام انجمن دانشجویان مسلمان اوگاندا و شورای عالی مسلمانان اوگاندا نمود. با این حال وی به موفقیت چندانی نائل نشد و مسلمانان این منطقه همچنان غیر متحد و خارج از کنترل دولت باقی ماندند. بعد از شکست ایدی امین مسلمانان بسیاری از اوگاندا فرار کردند و مساجد و مدارس بسیاری در این منطقه تخریب گردیدند.

دیگر مناطق استعمار زدهٔ آفریقای شرقی همچون رواندا، بوروندی، مالاوی، و کنگو نیز در دههٔ ۱۹۶۰ به استقلال رسیدند و به کشورهای مستقلی تبدیل شدند. در همهٔ این کشورها جمعیت‌های کوچکی از مسلمانان سکونت دارند که در اثر فعالیت تجار عرب و سواحلی، مبلغان آفریقایی، و بازرگانان پاکستانی (بعد از جنگ جهانی دوم) شکل گرفته‌اند. به طور کلی جمعیت‌های مسلمان در کشورهای مذکور فقیر، بی‌سواد، و فاقد

1. Kibuli
2. Butambla

نفوذ و قدرت سیاسی می‌باشند.

گروه کوچکی از مسلمانان آفریقای شرقی دارای ریشهٔ هندی هستند و پیرو یکی از مذاهب اسماعیلیه، بهراویه، شیعهٔ اثنی عشری، و یا احمدیه می‌باشند. مسلمانان هندی برای اولین بار در دوران حکومت سیّد سعید بر زنگبار (۵۶-۱۸۰۴) قدم به آفریقای شرقی گذاردند. سیّدسعید مسلمانان هندی را به عنوان مأموران اخذ عوارض گمرکی و مشاوران مالی به خدمت خود درآورد و آن‌ها را به فعالیت در زمینهٔ تجارت تشویق و ترغیب نمود. بریتانیا نیز به همین ترتیب از مهاجرت هندی‌ها به آفریقای شرقی حمایت کرد و به تشویق آن‌ها برای فعالیت در زمینهٔ امور تجاری پرداخت. هندی‌های اسماعیلی عمدتاً به مناطق داخلی زنگبار مهاجرت می‌نمودند. در طی سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۶۰ جامعهٔ شدیداً مدرنی از اسماعیلی‌ها در زنگبار شکل گرفت که تا حال حاضر نیز توانسته است به حیات خود ادامه دهد. زنان تحصیل کرده در این جامعه فاقد حجاب هستند، امکانات آموزشی و بهداشتی گسترده‌ای در این جامعه وجود دارد، و کارخانه‌های مدرنی با سرمایه گذاری مشترك مردم در جامعهٔ مذکور پدید آمده‌اند. در این جامعه کلنیك‌ها، کلوپ‌های ورزشی، کتابخانه‌ها، سالن‌های گردهمایی، بیمارستان‌ها، مدارس، و امکانات بسیار دیگری وجود دارد. حاکم این جامعه «آقاخان» نام دارد که از طریق سلسله مراتبی از شوراها امور جامعه را اداره می‌کند. اسماً حاکمیت مطلق از آن آقاخان می‌باشد و هر انتصابی باید توسط وی تأیید شود اما در واقع امر این ثروتمندان و نخبگان مالی جامعه هستند که بر همه چیز کنترل دارند. بر اساس قانون اساسی اسماعیلی‌ها که در سال ۱۹۵۴ تدوین و در سال ۱۹۶۴ اصلاح گردیده است پدیدهٔ چند همسری ممنوع می‌باشد، حداقل سن ازدواج برای زنان ۱۶ و برای مردان ۱۸ سال تعیین شده است، و زنان و مردان از حقوق برابر در زمینهٔ طلاق برخوردار هستند. قوانین مربوط به حضانت و فرزند خواندگی نیز در این قانون براساس قوانین رایج در آفریقای شرقی تدوین گردیده‌اند.

شیعیان بهره یکی دیگر از اقلیت‌های قومی در آفریقای شرقی می‌باشند. آن‌ها در مشاغل ساعت سازی، ریخته گری، و تجارت مشغول فعالیت می‌باشند. جامعهٔ بهره‌ها براساس نظامی سلسله مراتبی سازماندهی شده است. در رأس این نظام «رئیس اعظم» قرار

دارد. وی که در مومباسا مستقر می‌باشد بر کار «عامل‌ها»ی محلی نظارت دارد و عامل‌ها نیز فعالیت‌های «ملاها» را تحت کنترل خود دارند. ملاها وظیفهٔ تدریس در مدارس و اجرای دستورات و آئین‌های اسلامی را برعهده دارند. ادارهٔ اموال و دارائی‌های جامعه مثل مساجد، همایش‌خانه‌ها، مدارس، کلوپ‌ها، کلنیك‌ها، و املاك زراعی توسط یك شورای اجرایی که اعضای آن به وسیلهٔ «انجمن جماعت بهره‌های دعودی»[1] انتخاب گردیده‌اند انجام می‌شود. شیعیان اثنی‌عشری نیز جامعهٔ کوچك و سازمان یافته‌ای را در آفریقای شرقی تشکیل می‌دهند. از نظر تشکیلاتی این جامعه به چندین «جماعت محلی» تقسیم می‌شود که هر جماعت دارای یك شورای اجرایی، یك هیئت امنا، و چند کمیتهٔ اجرایی می‌باشد. همچنین جامعهٔ مذکور دارای یك شورای عالی می‌باشد که بر کلیهٔ جماعت‌های محلی موجود در سراسر آفریقای شرقی نظارت و سرپرستی دارد. فرقهٔ احمدیه نیز که در اواخر قرن نوزدهم در شمال هند پا به عرصهٔ وجود گذاشت یکی دیگر از فرقه‌های اسلامی رایج در آفریقای شرقی می‌باشد. احمدی‌ها نسبت به انجام فعالیت‌های تبلیغی علاقهٔ شدیدی دارند. آن‌ها اولین کسانی هستند که قرآن را به زبان سواحلی ترجمه نمودند. به‌طور کلی جمعیت‌های آسیایی تبار موجود در آفریقای شرقی جوامعی شدیداً مدرن، متحد و یکپارچه، و فرقه گرا می‌باشند. آنان به هیچ وجه در جامعهٔ بومی این منطقه ادغام نشده‌اند.

خلاصه قابل ذکر است که جوامع مسلمان آفریقای شرقی شدیداً متنوع و متفاوت می‌باشند و از نظر قومی و مذهبی دارای تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر هستند. در سراسر آفریقای شرقی ـ بجز سودان و سومالی ـ جوامع مسلمان دارای قدرت سیاسی ناچیزی می‌باشند و به هیچ وجه کنترل دولت را در دست ندارند. به علاوه هیچ یك از رژیم‌های این منطقه خود را «اسلامی» نمی‌دانند. در تانزانیا مسلمانان تحت کنترل شدید دولت قرار دارند. در اوگاندا نیز تلاش اخیر مسلمانان برای تصاحب قدرت با شکست مواجه شده است. بجز مسلمانان آسیایی تبار و سواحلی دیگر مسلمانان ساکن در آفریقای شرقی با فقر و محرومیت دست و پنجه نرم می‌کنند.

---

1. Da'udi Bohra Jamat Corporation

اسلام جهانی و اسلام آفریقایی

دین اسلام در جریان قرن نوزدهم به تدریج در آفریقا گسترش یافت و به یکی از ادیان مهم این قاره تبدیل شد. تجار، مبلغان، و جنگجویان مسلمان در این زمینه نقش مهمی داشتند. منطقهٔ سودان در قرن نوزدهم با ظهور چندین رژیم اسلامی و گسترش بیش از پیش اسلام در درون خود مواجه گردید. سپس اسلام از این منطقه به مناطق جنگلی گینه و سواحل غرب آفریقا گسترش پیدا کرد. در قرن نوزدهم همچنین مردمان بسیاری در نیجریه و سنگال مسلمان شدند. در شرق آفریقا نیز گاله‌ها، سومالی‌ها و دیگران به اسلام گرویدند.

برقراری سلطهٔ استعمار بر آفریقا نتوانست روند گسترش اسلام در این قاره را متوقف کند. درواقع، سلطهٔ استعماری با فراهم آوردن امنیت سیاسی و توسعهٔ تجارت و شهرنشینی منجر به گسترش هرچه بیشتر اسلام در آفریقا گردید. در حال حاضر بخش قابل توجهی از جمعیت کشورهایی مثل موریتانی، سنگال، گینه، مالی، نیجر، و سومالی را مسلمانان تشکیل می‌دهند. مسلمانان در نیجریه، سودان و احتمالاً تانزانیا دارای اکثریت می‌باشند و در کشورهایی مثل ساحل عاج، غنا، و سیرالئون اقلیت‌های قابل توجهی را تشکیل می‌دهند.

گسترش سریع اسلام در آفریقا تأثیرات مهمی بر روی اعتقادات، سازماندهی اجتماعی، و روابط مسلمانان با رژیم‌های سیاسی در این منطقه داشته است. در حالی که هدف اصلی بسیاری از جنبش‌های اسلامی قرن نوزدهم در آفریقا تشکیل دولت‌های اسلامی بود سلطهٔ استعمار منجر به پدید آمدن رژیم‌های غیراسلامی و سکولار در این قاره گردید. تقریباً همهٔ رژیم‌های مستقل آفریقا ایدوئولوژی ملی گرایی سکولار را برگزیده‌اند. تنها در کشورهایی که مردم آن اکثراً عرب هستند، هویت ملی برپایهٔ مفاهیم اسلامی تعریف شده است. در نیجریه هویت اسلامی با نظام سیاسی ملی آمیخته شده است و تشکیلات فرقه‌ای مسلمانان با گروه‌های دیگر برای کسب قدرت سیاسی و اجتماعی رقابت می‌کنند. در نتیجهٔ تحولات قرن بیستم دین اسلام تا اندازه‌ای اهمیت خود را نزد مسلمانان آفریقا از دست داده است.

جمعیت‌های اسلامی در آفریقا از نظر [illegible] سازماندهی بسیار متنوع و متفاوت با یکدیگر می‌باشند. مبنای تشکیلاتی این جمعیت‌ها را [illegible] علما و مکاتب فقهی و در دیگر

مناطق انجمن‌های صوفیگری تشکیل می‌دهند. انجمن‌های صوفیگری در موریتانی، سنگال، گینه، مالی، نیجریه، سومالی، تانزانیا، و دیگر قسمت‌های آفریقای زیر صحرا به‌عنوان مبنای اتحاد اقوام و قبایل مختلف عمل می‌کند. انجمن‌های مذکور همچنین اعضای خود را برای انجام آئین‌های عبادی دسته‌جمعی، فعالیت‌های اقتصادی، و فعالیت‌های سیاسی سازماندهی می‌نمایند.

گذشته از انجمن‌های صوفیگری خانواده‌های صوفیان بزرگ و صوفیان منفرد نیز دارای نقش اجتماعی مهمی در آفریقا می‌باشند. در سومالی خانواده‌های صوفیگری به‌عنوان حلقهٔ رابط بین گروه‌های قبیله‌ای عمل می‌کنند. در آفریقای غربی گینه‌ای و ساحلی خانواده‌های تحصیل کرده‌ای که در زمینهٔ تبلیغ اسلام فعال می‌باشند پایه و اساس جمعیت‌های مسلمان این مناطق را تشکیل می‌دهند و امور آموزشی این مناطق را در اختیار و انحصار خود قرار داده‌اند. در سودان و تانزانیا نیز صوفیان منفرد و درویش‌ها تشکیل دهندهٔ اساس و بنیان جمعیت‌های مسلمان می‌باشند.

در شهرها و شهرك‌های آفریقا مجموعهٔ کثیری از انجمن‌ها، نهادها، و کلوپ‌های اسلامی دیده می‌شوند. این تشکل‌ها همه مبنای خانوادگی، قبیله‌ای، و قومی دارند. دیولاهای ساکن در آفریقای غربی اسلام را به عنوان بخشی از هویت خانوادگی، شغلی، و زبانی خود تلقی می‌کنند. هوساهای ساکن در نیجریهٔ جنوبی بین قومیت خود و اسلام هیچ تفاوتی قائل نیستند و اسلام را به عنوان یکی از مبانی تعریف کنندهٔ هویت قومی خود به حساب می‌آورند. عرب‌های ساکن موریتانی، سومالی، و سودان نیز اسلام را به عنوان جزئی از هویت قومی و زبانی خود تلقی می‌کنند.

البته همهٔ تشکل‌های شهری عملاً قومی نمی‌باشند. عمدهٔ این تشکل‌ها انجمن‌های کوچکی هستند که تحت رهبری یك معلم یا مبلغ قرار دارند و بیشتر در زمینهٔ آموزش و تبلیغ فعالیت دارند. گروه‌های مدرنیستی شایع ترین نوع تشکل‌های شهری در آفریقا می‌باشند. این گروه‌ها در جهت انجام اصلاحات در اسلام و گسترش آموزش علوم مدرن فعالیت می‌کنند. آن‌ها معتقدند باید ضمن توجه به اسلام و علوم اسلامی زمینهٔ تحصیل و فراگیری علوم جدید نیز برای علاقه‌مندان فراهم شود.

به هر حال مسلمانان آفریقایی برپایهٔ گروه‌ها و تشکل‌هایی مثل گروه‌های قبیله‌ای، گروه‌های خویشاوندی، خانواده‌های صوفیگری، انجمن‌های صوفیگری، انجمن‌های آموزشی، و گروه‌های مدرنیستی سازمان یافته‌اند. این تشکیلات به مسلمانان امکان می‌دهند که در میان اکثریت غیرمسلمان هویت قومی و مذهبی خود را حفظ کنند و در قالب یك گروه واحد و قدرتمند برای پیشبرد اهداف سیاسی مورد نظر خود فعالیت کنند.

در خصوص رابطهٔ بین مسلمانان و رژیم‌های سیاسی نیز لازم به ذکر است که این رابطه تا دههٔ ۱۹۷۰ عمدتاً مسالمت آمیز و صلح جویانه بود. اما در این دهه و سال‌های بعد گروه‌های اسلامی بسیاری خواستار گسترش آموزش علوم اسلامی و اجرای فقه اسلامی در کشورهای خود شدند و به فعالیت‌های گسترده‌ای برای نیل به این خواسته‌ها دست زدند. در گینه مسلمانان اقدام به برگزاری جشنواره‌های اسلامی و تشکیل گروه‌های مسلحانهٔ مبارز نموده‌اند. در نیجریه و سنگال کشمکش شدیدی بین نخبگان حاکم و رهبران مسلمان پدید آمده است. در اتیوپی و چاد نیز اقلیت‌های مسلمان با هدف کسب استقلال و یا در دست گرفتن کنترل دولت به مبارزات مسلحانه روی آورده‌اند. البته صرف نظر از این استثنائات به‌طور کلی می‌توان گفت حدود یك قرن است که مسلمانان آفریقا سلطهٔ رژیم‌های غیراسلامی را برخود پذیرفته‌اند و بدان گردن نهاده‌اند.

جهت گیری مذهبی مسلمانان آفریقا، همچون سازماندهی اجتماعی آن‌ها از تنوع و گوناگونی بسیاری برخوردار می‌باشد. اسلام عرفی (اسلام مردم عادی) در آفریقا آمیزه‌ای از تعالیم اسلامی و اعتقادات روح باورانهٔ سنتی می‌باشد.[۱] اسلام عرفی آفریقا در عین این که خدا را موجودی کامل و مطلق می‌داند اما در کنار آن به حقایقی مثل غیب، سحر، جادو، و افسونگری ـ که در ادیان سنتی آفریقا شناخته شده هستند ـ نیز اعتقاد دارد. جالب توجه است که اسلام عرفی آفریقا برخلاف اسلام‌های عرفی رایج در دیگر نقاط جهان نسبت به تکریم و تقدیس مردان مقدس و زیارت اماکن مقدسه نظر مثبت چندانی ندارد.

---

۱. در واقع اسلام به جای تغییر کامل هویت دینی مردم آفریقا تنها عقاید و اعتقادات سنتی آن‌ها را اسلامیزه و عقلانی کرده است.

اسلام شریعت محور یکی دیگر از اشکال رایج اسلام در آفریقا می‌باشد. به طور کلی شریعت از جایگاه و نقش مهمی در حل و فصل دعاوی کیفری، تقسیم ارث، انجام ازدواج و طلاق و مرگ در بین مسلمانان آفریقا برخوردار می‌باشد. اسلام شریعت محور به دلیل ترجیح دادن منافع فردی بر منافع گروهی شدیداً مورد توجه تازه مسلمانانی قرار دارد که در پی رها کردن خود از کنترل خانواده‌هایشان می‌باشند.

اسلام اصلاح طلب نیز از دیگر اشکال رایج اسلام در آفریقا می‌باشد. در حالی که اسلام عرفی و اسلام شریعت محور آئین‌ها و اعتقادات سنتی مردم را به طور کامل رد نمی کنند اسلام اصلاح طلب در صدد از میان بردن کامل سنت‌ها و جایگزین کردن اسلام راستین به جای آن‌ها می‌باشد. این شکل از اسلام تنها برپایهٔ تعالیم قرآن و سنت پیامبر قرار دارد و هر گونه پرستش روح و اعتقاد به سحر و طلسم را رد می کند. به علاوه اصلاح طلبان مسلمان نسبت به مدرنیسم نظر مثبتی دارند و براین باورند در دنیای کنونی، تمدن اسلامی می‌بایست با تمدن مدرن غربی آمیخته و ممزوج شود.

در کنار این سه شکل رایج از اسلام، فرقه‌های اسلامی بسیار کوچکی نیز وجود دارند که هر يك از آن‌ها به یکی از اقلیت‌های قومی و قبیله‌ای اختصاص دارند. دو فرقهٔ اسماعیلیه و بهراویه از جمله مهمترین فرقه‌های اسلامی قوم محور در آفریقا می‌باشند.

خلاصه در حالی که اسلام اصالتاً دینی جهانی است و برپایهٔ يك نص وحیانی قرار دارد در آفریقای زیر صحرا اسلام‌های بسیار متنوع و متفاوتی وجود دارند. همچنین در حالی که اسلام راستین در فراسوی علایق دیگر قرار دارد اسلام‌های آفریقایی به عنوان بخشی از هویت‌های قومی و نژادی مردمان این منطقه محسوب می‌شوند. اسلام‌های رایج در آفریقای زیرصحرا در عرض علایق قومی، نژادی، و زبانی این منطقه قرار دارند.

نتیجه‌گیری: اسلام سکولاریزه شده و تجدید حیات اسلامی

حدود هزار و چهارصد سال است که جوامع خاورمیانه‌ای و اسلامی برپایهٔ نهادهای خانوادگی، قبیله‌ای، مذهبی، و سیاسی پدید آمده در هزارهٔ سوم قبل از میلاد (در شهرهای کهن بین‌النهرین) قرار دارند. این نهادها در پیش از ظهور اسلام پایه و اساس جوامع خاورمیانه‌ای را تشکیل می‌دادند و پس از ظهور اسلام نیز به عنوان قالبی برای تشکیل جوامع خاورمیانه‌ای اسلامی مورد استفاده قرار گرفتند. هزار و چهارصدسال پیش فردی به نام محمّد(ص) در مکه ظهور کرد و با آوردن دین جدیدی روح تازه‌ای را در جوامع خاورمیانه‌ای دمید. دین اسلام به سرعت در بین جوامع قبیله‌ای شبه جزیره گسترش یافت و پس از فتح خاورمیانه توسط اعراب به جزء جدایی ناپذیر نهادهای سیاسی (مثل دستگاه خلافت و نظامهای پادشاهی)، جوامع مذهبی اسلامی (مثل مکاتب فقهی اهل تسنن، انجمن‌های صوفیگری، و فرقه‌های شیعی) و فرهنگ توده‌ها تبدیل شد. به دنبال نهادینه شدن این دین تمدن جدیدی به نام تمدن اسلامی پا به عرصهٔ وجود گذاشت.

دین اسلام - چه اسلام علما، چه اسلام متکلمان، و چه اسلام عرفا - پایه و اساس مذهبی این تمدن جدید را تشکیل می‌دهد. این دین ارائه کنندهٔ مفاهیم جدیدی دربارهٔ جهان، قوانین اخلاقی، اصول حقوقی، آئین‌های عبادی و رویکردهای عرفانی می‌باشد. اسلام خود به چندین شاخه و فرقهٔ مختلف تقسیم می‌شود. صوفی‌های سنی مذهب از

زندگی معنوی و اخلاقی در جهان حمایت می نمایند. شیعیان امام‌های خود را چراغ هدایت و ریسمان نجات می‌بینند. مسلمانان عادی مردان مقدس را واسطهٔ خیر می‌دانند و با تکریم و تقدیس آن‌ها سعی می کنند از رحمت خدا برخوردار شوند. فلاسفهٔ اشراق نیز در نظر دارند تا با تکیه بر مفاهیم عقلانی و معنوی از واقعیات دنیوی فرار کنند.

اسلام به وسیلهٔ قبایل فاتح، بازرگانان، و صوفیان خانه به دوش به خارج از خاورمیانه انتقال یافت. بدین ترتیب تدریجاً جوامع اسلامی کوچك و بزرگی در آسیای مرکزی، هند، آسیای جنوب شرقی، ترکیه، بالکان، آفریقای شمالی، آفریقای غربی، و دیگر مناطق تشکیل گردیدند. این جوامع آمیزه‌ای از تمدن‌های قبل از اسلام با ابعاد جهانی تمدن اسلامی بودند. تا قرن هفدهم کلیهٔ جوامع اسلامی در سراسر آسیا، آفریقا، و اروپای شرقی کاملاً نهادینه گردیدند. اسلام وجه مشترك این جوامع را تشکیل می داد.

البته جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم فقط و فقط بر پایهٔ اسلام قرار نداشتند. هریك از این جوامع دارای هویت فرهنگی، نظام اقتصادی، نهادهای اجتماعی، و نهادهای سیاسی بودند که با مفاهیم غیراسلامی تعریف می‌شدند. در اقتصادهای این جوامع بجز مفاهیم برابری خواهانهٔ اسلامی مثل نیکوکاری، عدالت و مخالفت با رباخواری هیچ اثر دیگری از اسلام دیده نمی‌شد. نهادهای نظامی و بوروکراتیك، نظام‌های اخذ مالیات، و مبانی فرهنگی جوامع مذکور همواره دارای ابعادی غیراسلامی بودند. نهادهای اجتماعی و هویت‌های قومی نیز اغلب ماهیتی غیراسلامی داشتند. فرهنگ‌های رایج در این جوامع نیز آمیزه‌ای از مفاهیم و سمبول‌های اسلامی و مفاهیم و نمادهای غیراسلامی بودند. با این حال اسلام همواره یکی از ابعاد مهم جوامع مذکور را تشکیل می‌داد.

ویژگی‌های نهادها و فرهنگ‌های جوامع اسلامی در دورهٔ پیشامدرنیسم

یکی از مشخصه‌های اصلی جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم ساختار خاص دولت و تشکیلات مذهبی آن‌ها می‌باشد. اغلب مسلمانان معتقدند دین و حکومت به هم مرتبط هستند و اسلام علاوه بر مسائل فردی دربارهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی نیز دستوراتی دارد. مبنای استدلالی این اعتقاد زندگی پیامبر و خلفای نخستین می‌باشد. پیامبر و خلفای

نخستین در آن واحد حاکم امور دنیوی و مذهبی مردم بودند. آن‌ها هم رهبری مردم در جنگ‌ها را بر عهده داشتند و هم هدایتگر آنان به سمت رعایت اصول اخلاقی بودند. اعتقاد مذکور منجر به ظهور جنبش‌های اصلاح طلبانه، خلافت خواهانه، و احیا طلبانهٔ متعددی در سراسر دورهٔ پیشامدرنیسم گردید. این جنبش‌ها که اغلب توسط جوامع قبیله‌ای انجام گرفتند باعث پدید آمدن امپراتوری‌های جدیدی مثل فاطمیان، مرادیان و مهادیان در شمال آفریقا، صفویان در ایران، و غیره گردیدند. در قرون هجدهم و نوزدهم نیز جنبش‌های اصلاح طلبانهٔ دیگری از این نوع پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که جنبش سوکوتو در نیجریه و جنبش مهدیون در سودان از آن جمله بودند. در دوران معاصر نیز جنبش‌هایی از این نوع دیده می‌شوند.

البته در اکثر جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم دین از سیاست جدا بود (در دوران معاصر نیز این چنین است). نهادهای حکومتی و مذهبی در این جوامع هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشتند. تا قرن هشتم خلافت کاملاً به یك رژیم سیاسی غیردینی تبدیل شده بود. مردمان مسلمان تا این زمان در قالب تشکل‌هایی که بر پایهٔ مفاهیم مذهبی و تحت رهبری نخبگان دینی قرار داشتند سازماندهی گردیده بودند. مکاتب فقهی، جنبش‌های اصلاح‌طلب، خانواده‌های صوفیگری، انجمن‌های صوفیگری[۱]، گروه‌های مرقدنشین، فرقه‌های شیعی، و انجمن‌های قومی از جملهٔ این تشکل‌ها بودند. گروه‌های مذکور که فارغ از کنترل رژیم‌های حاکم بودند نسبت به حفظ همبستگی مسلمانان، گسترش آموزش، ترویج شریعت، رعایت اصول اخلاقی، و حفظ نمادهای اجتماعی اسلام توجه خاصی داشتند. به هر حال وجود افتراق بین نهادهای حکومتی و انجمن‌های مذهبی یکی از مشخصه‌های بارز اواخر خلافت عباسیان و امپراتوری‌های سلجوقیان، ممالیك، صفویان، مغولان کبیر و دیگر رژیم‌های اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم بوده است.

علی‌رغم وجود شکاف فاحش بین نهادهای حکومتی و انجمن‌های مذهبی جدایی و

۱. طریقت‌های صوفیگری.

افتراق محسوسی بین فرهنگ‌های حکومتی و فرهنگ‌های مذهبی وجود نداشت. حکومت‌های اسلامی این دوره با وجود این که به عنوان حکومت‌هایی دنیوی تلقی می‌شدند دارای صبغهٔ مذهبی بودند و فعالیت‌هایی را در جهت حمایت از مذهب انجام می‌دادند. این حکومت‌ها به عنوان واسطهٔ بین خدا و مردم محسوب می‌شدند و لذا در نزد مردم از تقدس و احترام خاصی برخوردار بودند.

نهادهای مذهبی اسلامی در دورهٔ پیشامدرنیسم علاوه بر انجام فعالیت‌های مذهبی در سیاست نیز دخالت می‌کردند. رهبران مذهبی این دوره با وجود این که تمایلی به فعالیت‌های سیاسی نداشتند اما از سوی دیگر نمی‌توانستند نسبت به نظم سیاسی موجود بی‌تفاوت باشند. آن‌ها معتقد بودند برای پیاده شدن کامل اسلام در سطح جامعه نیاز به وجود حکومتی اسلامی می‌باشد.

در برخی از جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم مثل امپراتوری‌های صفویان و عثمانیان نهادهای قضایی، آموزشی، و اجتماعی اسلامی مستقیماً تحت کنترل یا سازماندهی حکومت قرار داشتند. امپراتوری‌های صفویان و عثمانیان از حمایت‌های شدید علما برخوردار بودند. نهادهای مذهبی اسلامی در این امپراتوری‌ها جزء جدایی‌ناپذیر حکومت محسوب می‌شدند (البته نخبگان مذهبی در ایران نهایتاً توانستند خود را از کنترل حکومت خارج کنند و به استقلال عمل دست یابند). در جوامع اسلامی دیگر مثل امپراتوری مغولان کبیر و پادشاهی ماتارام نهادهای مذهبی اسلامی تا حد زیادی فارغ از کنترل حکومت بودند و اغلب از سیاست‌های دولت و فرهنگ حکومتی انتقاد می‌کردند.

در دورهٔ پیشامدرنیسم دو تعریف مختلف از جامعهٔ اسلامی وجود داشت. یکی «جامعهٔ اسلامی خلافتی» بود که در آن سیاست و مذهب دو عنصر غیرقابل تفکیک از یکدیگر تلقی می‌شدند. دیگری «جامعهٔ اسلامی سلطنتی» بود که در رأس آن فردی به نام سلطان قرار داشت و نهادهای مذهبی اسلامی در آن حالت نیمه مستقل داشتند. در جوامع اسلامی سلطنتی نهادهای حکومتی و مذهبی از یکدیگر جدا بودند. روابط بین رژیم‌های حکومتی و مردمان مسلمان در این جوامع متغیر بود. مردمان مسلمان گاهی مطیع سلاطین

حاکم بودند و گاهی نیز از اطاعت این افراد سرباز می‌زدند. آن‌ها گاهی حکومت‌های سلطنتی را از نظر مذهبی مشروع تلقی می کردند و گاهی این حکومت‌ها را نامشروع می‌خواندند. در اغلب موارد، مردمان مسلمان دورهٔ پیشامدرنیسم نسبت به رژیم‌های سیاسی بی اعتنا بودند. آن‌ها غالباً سعی می کردند از دخالت در امور سیاسی خودداری نمایند و تنها به امور مذهبی بپردازند. البته آن‌ها با وجود پذیرش وضع موجود همواره آرزوی بازگشت به روزهای نخستین خلافت اسلامی و برقراری عدالت در جامعه را داشتند. خلاصه این که در دورهٔ پیشامدرنیسم تعریف واحد و مشخصی از حکومت و جامعهٔ اسلامی وجود نداشت و روابط بین حکومت و مردم متغیر بود.

به دنبال ظهور دورهٔ مدرنیسم و بروز تحولات مهمی در قرن نوزدهم تدریجاً تعاریف پیشامدرنیستی درخصوص حکومت و جامعهٔ اسلامی از میان رفتند و نخبگان سیاسی و مذهبی مسلمان تحت تأثیر تسلط سیاسی و اقتصادی اروپاییان بر جهان، تعاریف جدیدی را در خصوص حکومت و جامعهٔ اسلامی ارائه کردند. نخبگان سیاسی مسلمان ابتدا ایدوئولوژی مدرنیسم اسلامی را اتخاذ کردند و پس از مدتی به ملی گرایی سکولار یا سوسیالیسم روی آوردند. البته تعاریف سکولاری یا غربی در خصوص جامعه و حکومت با تعاریف سنتی مسلمانان تفاوت فاحشی نداشتند. در واقع نخبگان سیاسی مسلمان فاصلهٔ چندانی از تعاریف سنی خود دربارهٔ حکومت نگرفتند. آن‌ها علی‌رغم اتخاذ ایدوئولوژی‌ها و الگوهای سیاسی غربی فرهنگ سیاسی سنتی خود را حفظ نمودند.

علاوه بر نخبگان سیاسی نخبگان مذهبی نیز در برابر فروپاشی حکومت‌های اسلامی و برقراری سلطهٔ اروپاییان بر جهان اسلام واکنش‌هایی را از خود نشان دادند. اتخاذ مدرنیسم اسلامی مهمترین واکنش نخبگان مذهبی بود. این ایدوئولوژی به دلایل مختلف در مناطق متعددی از جهان اسلام مورد توجه واقع شد. به طور کلی جوامع قبیله‌ای و روستایی اصلاح طلبی را ابزار مناسبی برای پیشبرد اهداف خود دیدند و از آن در جهت افزایش استقلال خود از حکومت‌ها به نحو احسن بهره بردند.

جنبشهای اصلاح طلب در خصوص فعالیتهای سیاسی موضع واحدی نداشتند. برخی از این جنبش‌ها نسبت به انجام فعالیتهای سیاسی تمایلی نداشتند و بیشتر در زمینهٔ

امور مذهبی و آموزشی فعالیت می‌نمودند؛ طبقات متوسط تاجر پیشه و جنبش‌هایی مثل دئوباند، تنظیم، تبلیغ، و محمّدیه دارای چنین گرایشی بودند. اما گروهی دیگر از جنبش‌های اصلاح طلب در جهت تشکیل یك جامعهٔ کامل اسلامی و یك حکومت کاملاً اسلامی تلاش می‌کردند. آن‌ها انجام اصلاحات مذهبی را مقدمه‌ای برای نیل به این هدف معرفی می‌نمودند؛ گروه‌های قبیله‌ای و جنبش‌های ضداستعماری مثل سنوسیه و جهادهای آفریقای غربی چنین جهت گیری داشتند.

ملت‌ها، ملی گرایی، و اسلام

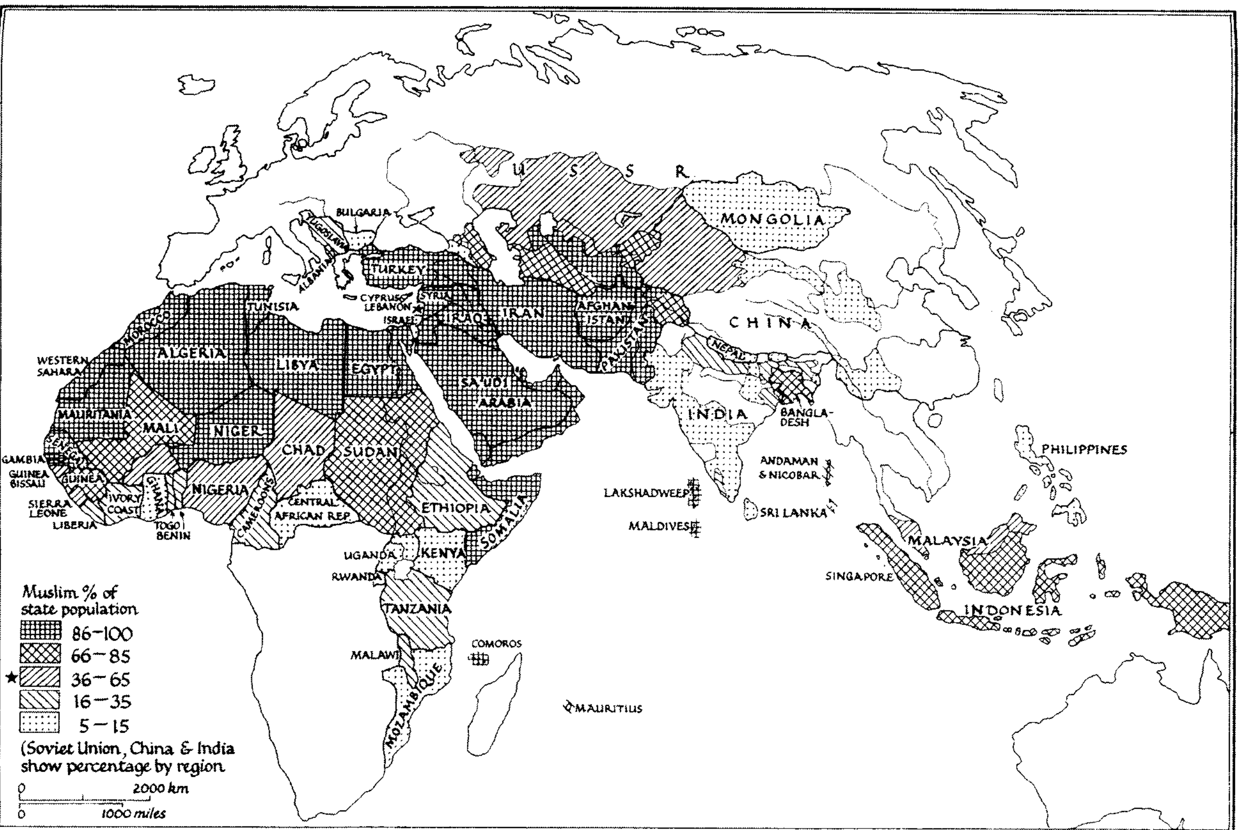
جوامع مدرن اسلامی حاصل مبارزات ضداستعماری مسلمانان و کشمکش‌های موجود بین نخبگان مسلمان می‌باشند. این مبارزات و کشمکش‌ها در اکثر کشورهای اسلامی منجر به پدید آمدن جوامعی سه پاره شده‌اند: یك رژیم سکولار، تعدادی تشکل مذهبی غیرسیاسی، و چند جنبش مخالف که در پی ایجاد یك حکومت و جامعه اسلامی یکپارچه می‌باشند.

در حال حاضر تثبیت حکومت‌های ملی مهمترین و پرطرفدارترین گرایش در مناطق اسلامی می‌باشد. برخی از این حکومت‌ها بعد از جنگ جهانی اول و اکثر آن‌ها بعد از جنگ جهانی دوم پدید آمدند. برخی از آن‌ها فرزند رژیم‌های قدرتمندی مثل امپراتوری عثمانیان، پادشاهی ایران، و سلطانشین‌های تونس، مراکش، و مصر می‌باشند؛ برخی حاصل تشکیل هویت‌های سرزمینی جدید در سوریه، عراق، اردن، اندونزی، مالزی، نیجریه و سنگال هستند (استعمارگران در این مناطق مقاومت‌های فئودال‌ها، قبایل، و روحانیون محلی را سرکوب کردند و هویت‌های سرزمینی تازه‌ای را پدید آوردند). در چین و شوروی جوامع مسلمان جذب امپراتوری‌های غیراسلامی این مناطق شدند. در حال حاضر دولت‌های مدرن سوریه، عراق، مصر، اردن، الجزایر، پاکستان، اندونزی، نیجریه، سودان، لیبی، و بسیاری از دولت‌های کوچك آفریقایی تحت کنترل نخبگان نظامی قرار دارند. تقریباً در همهٔ این موارد حکومت مرکزی سعی می‌کند توسعهٔ اقتصادی کشور را در جهتی سوق دهد که باعث افزایش قدرت نخبگان حاکم شود. اکنون در عراق، سوریه و

الجزایر شاهد نظام سرمایه‌داری دولتی و در مصر و مالزی شاهد نظام سوسیالیسم دولتی می‌باشیم. حکومت‌های الجزایر، لیبی، عراق، عربستان سعودی، اندونزی، مالزی، نیجریه، و دولت‌های حوزهٔ خلیج فارس در حال حاضر از حمایت درآمدهای سرشار نفتی برخوردار می‌باشند.

در حال حاضر نخبگان حاکم در اکثر کشورهای اسلامی به سکولاریسم و آرمان‌های سکولاریستی تمایل دارند. بجز دولت‌های عربستان سعودی، مراکش، ایران، و پاکستان دیگر دولت‌های اسلامی تا حد زیادی از اسلام و آرمان‌های اسلامی دور شده‌اند. اسلام دیگر از نقش محسوسی در تعیین هویت و مشروعیت بخشی به این دولت‌ها برخوردار نمی‌باشد. برخی از دولت‌های اسلامی سعی کرده‌اند تا مسلمانان و فعالیت‌های آن‌ها را شدیداً تحت کنترل خود در آورند. در مصر، اندونزی، تانزانیا، و اتحادیهٔ شوروی بسیاری از نخبگان مسلمان دارای مشاغل اداری می‌باشند؛ نخبگان حاکم از این افراد به عنوان ابزارهایی برای حفظ کنترل خود بر مسلمانان استفاده می‌کنند. در شرایط کنونی تقریباً در همهٔ کشورهای اسلامی فعالیت‌های آموزشی و قضایی از دست علما خارج گردیده‌اند و در اختیار دولت یا بخش خصوصی قرار گرفته‌اند. صوفیگری نیز که روزی به عنوان محور اتحاد مردمان قبیله‌ای برای نیل به اهداف سیاسی عمل می‌کرد یا از بین رفته است و یا به انجام فعالیت‌های صرفاً مذهبی روی آورده است. در اثر متمرکز شدن قدرت دولت‌ها نیز کلیهٔ جوامع قبیله‌ای در ترکیه، ایران، آسیای مرکزی، مصر، سوریه، الجزایر، و دیگر مناطق اسلامی از بین رفته‌اند و یا غیرفعال گردیده‌اند.

به دنبال متحول شدن روابط دولت و جامعه، برای نخستین بار مشروعیت رژیم‌های اسلامی برپایهٔ مفاهیم ملی گرایانه، سوسیالیستی و لیبرالی قرار گرفت. این امر توسط رهبران جنبش‌های استقلال‌طلب انجام پذیرفت. آنها که سلطهٔ استعماری را تجربه کرده بودند و با دشمنی سرسختانهٔ نخبگان فئودال و مذهبی مواجه بودند درصدد برآمدند جوامع مدرنی را پدید بیاورند که برخلاف جوامع سنتی برپایهٔ مفاهیم ملی گرایانه و قومی قرار داشته باشند (جوامع سنتی برپایهٔ مفاهیم مذهبی و سلطنتی قرار داشتند). کاهش نفوذ روحانیون و علما در جامعه یکی دیگر از محرک‌هایی بود که نخبگان سیاسی را به اتخاذ و ترویج



نقشهٔ ۳۷. پراکندگی مسلمانان در جهان امروز

ایدوئولوژی ملی گرایانه واداشت. آن‌ها سعی کردند تا با قرار دادن امور حکومتی بر پایهٔ اصول سکولاری و ترویج مفاهیم فرهنگی سکولاریسم جوامع خود را بیش از پیش از نفوذ روحانیون و علما برهانند. لازم به ذکر است که می‌توان نشانه‌هایی از ملی گرایی، سوسیالیسم، و لیبرالیسم را در جوامع اسلامی دورهٔ پیشامدرنیسم مشاهده کرد. مشروعیت رژیم‌های مسلمان در دوران پیشامدرنیسم همه برپایهٔ ترکیبی از مفاهیم اسلامی و غیراسلامی، و مذهبی و غیرمذهبی قرار داشت.

هویت توده‌های مسلمان نیز در دوران مدرن برپایهٔ مفاهیم ملی گرایانه قرار گرفت. در هر یك از جوامع اسلامی دوران پیشامدرنیسم هویت‌های سیاسی و اجتماعی متعددی وجود داشتند. هر فردی در درون این جوامع در آن واحد به نخبگان حاکم وفادار بود؛ دارای پیوندهای خانوادگی، قبیله‌ای یا روستایی بود؛ و همچنین از هویتی اسلامی برخوردار بود. تعصبات قومی و زبانی در جوامع مذکور نمود چندانی نداشت. اما در دوران مدرن مسائل قومی و زبانی از جایگاه خاصی در بین مردم برخوردار هستند. هویت‌های ملی ترکی، عربی، ایرانی، ماله‌ای، ازبکی، تاجیکی، قزاقی، بنگالی، پشتونی و غیره عمدتاً برپایهٔ ترکیبی از نمادها و مفاهیم قومی، خانوادگی و زبانی قرار دارند.

عوامل ودلایل متعددی در ظهور و گسترش ملی گرایی در جوامع اسلامی دخیل بوده‌اند. این پدیده ابتدا در بین نخبگان تحصیل کرده در غرب رواج پیدا کرد و سپس مورد توجه توده‌هایی قرار گرفت که ساختارهای مذهبی و قبیله‌ای آن‌ها در هم ریخته شده بود. بسیاری از هویت‌های ملی در جوامع اسلامی به دنبال مبارزات استقلال طلبانه پدید آمده‌اند. برای مثال ملی گرایی عربی در مخالفت با امپراتوری عثمانی و سپس سلطهٔ بریتانیا و فرانسه پا به عرصهٔ وجود گذاشت. دولت‌های ملی مسلمان نیز از نقش مهمی در گسترش ملی گرایی و ظهور هویت‌های ملی برخوردار بوده‌اند. هویت‌های تونسی، مصری، الجزایری، بنگالی، اندونزیایی، ازبکی، قزاقی، و تاجیکی همه در اثر سیاست‌ها و اقدامات دولتی پدید آمده‌اند.

با این حال همهٔ هویت‌های ملی موجود در جهان اسلام دارای شالوده‌ای از اسلام و اصول اسلامی می‌باشند. اسلام پایه و اساس ملیت‌های ترکی، عربی، ماله‌ای و دیگر

ملیت‌های مسلمان را تشکیل می‌دهد. به طور کلی از نیمهٔ دوم قرن بیستم به بعد توجه مسلمانان به هویت اسلامی خود بیشتر شده است. برای مثال بعد از جنگ ۱۹۶۷ مسلمانان مصری بیش از پیش در جهت تقویت بعد اسلامی هویت خود فعالیت کردند. نخبگان ماله نیز در سال‌های اخیر سعی کرده‌اند تا اسلام را در جامعهٔ خود احیا کنند و حضور آن را در سطح جامعه تقویت کنند.

اصلاح طلبی اسلامی نیز با تأکید بر وفاداری نسبت به اصول اسلامی نقش مهمی در ظهور جنبش‌های سیاسی ملی به ویژه در شمال آفریقا داشته است. ایدوئولوژی مذکور با کاستن از توجه مسلمانان نسبت به پیوندهای فرقه‌ای خود و ترویج اصول واحد اسلامی در بین آنها اساس ظهور نهضت‌های همگانی ملی در مناطق مختلف جهان اسلام را پدید آورده است.

فرآیند سکولاریزه شدن دولت‌های اسلامی تأثیر دوگانه‌ای در جهان اسلام داشته است. این فرآیند از یك سو باعث گرایش تشکل‌های مذهبی اسلامی به سمت فعالیت‌های صرفاً مذهبی شده است و از سوی دیگر (به ویژه در آفریقای غربی، مصر، اندونزی، و مالزی) منجر به پدید آمدن انجمن‌های مذهبی ـ مدرن جدیدی شده است که در جهت گسترش آئین‌های عبادی جمعی، فعالیت‌های خیریه‌ای، و فعالیت‌های آموزشی در جوامع خود تلاش می کنند. این انجمن‌های مدرن عمدتاً مستقل هستند و برخی از آن‌ها نیز با جنبش‌های بزرگتری مثل تیجانیه در آفریقای غربی، اخوان المسلمین در مصر، یا محمدیه در اندونزی مرتبط می‌باشند. انجمن‌های مذکور شدیداً مورد توجه دانشجویان، دانش‌آموزان، روشنفکران، تکنسین‌ها، متخصصان، و بازرگانان جوامع خود قرار دارند.

بسیاری از انجمن‌های مدرن اسلامی اصلاح طلب هستند و از نقش مهمی در سازگاری مردمان مسلمان با دولت‌ها و اقتصادهای ملی برخوردار می‌باشند. آن‌ها بر لزوم اطاعت مردم از دولت‌های ملی و تلاش جهت بازسازی جهان براساس اصول اسلامی تأکید می کنند. اصلاح طلبان مسلمان همچنین در جهت محو علایق قبیله‌ای، منطقه‌ای و فرقه‌ای مردم و برقراری پیوندهای ملی بین اقشار و گروههای مختلف فعالیت می نمایند. آن‌ها خواهان برقراری مساوات و گسترش آموزش در سطح جهان می‌باشند. جنبش‌های

اصلاح طلب اسلامی در عصر مدرن به طور کلی حاصل سکولاریزه شدن جوامع اسلامی و ظهور نظام‌های اجتماعی بسیار پیچیده در این جوامع می‌باشند.

اصلاح طلبی اسلامی اگرچه بیشتر جهت گیری دنیوی و مادی دارد اما نمی‌توان آن را شبیه پروتستانیسم دانست. بنیان نظری پروتستانیسم رادیکال ـ انسان‌ها ذاتاً شرور هستند ـ به هیچ وجه مورد قبول جنبش‌های اصلاح طلب اسلامی نمی‌باشد. در جوامع اسلامی این نظر که انسان‌ها ذاتاً شرور هستند جایگاه چندانی ندارد. به علاوه جنبش‌های اصلاح طلب در این جوامع لزوماً از گسترش عقلانیت در سطح جامعه حمایت نمی‌کنند و دارای اهداف سیاسی و اقتصادی صرف نمی‌باشند.

در جوامع شدیداً سکولاریزهٔ اسلامی تمایلات شدیدی برای فردی کردن اسلام و تضعیف بعد اجتماعی آن وجود دارد. در این جوامع روز به روز از نقش اسلام در زندگی اجتماعی مردم کاسته می‌شود و این دین بیش از پیش به حوزهٔ اخلاقیات و معنویات رانده می‌شود. در حال حاضر در جوامع سکولاری مثل اندونزی، ترکیه و اتحادیهٔ شوروی اسلام کاملاً بعد سیاسی خود را از دست داده است و تقریباً به طور کامل به دینی فردی تبدیل شده است. حتی در بعضی از جوامع اسلامی دین اسلام با از دست دادن ماهیت مذهبی خود به یکی از ابعاد هویت ملی در این جوامع تبدیل شده است. در جوامع مذکور مردم اسماً مسلمان هستند و هیچ توجهی به اجرای فرامین و دستورات اسلامی ندارند. خلاصه این که نابودی نهادهای سیاسی و جمعی اسلامی و فردی شدن دین اسلام یکی از نتایج حاصل از سکولاریزه شدن دولت‌های اسلامی بوده است.

در عین حال سکولاریزه شدن دولت‌های اسلامی همچنین منجر به پدید آمدن تمایلات و گرایشات تازه‌ای برای احیای بعد سیاسی اسلام شده است. در حال حاضر بسیاری از کشورهای اسلامی شاهد حضور جنبش‌های اصلاح طلبی در درون خود هستند که اسلام را برنامهٔ جامعی برای زندگی در دنیای مدرن و امروزی معرفی می‌کنند و خواستار تشکیل حکومت‌های واقعی اسلامی برای اجرای دستورات دین اسلام می‌باشند. اخوان المسلمین مصر، جماعت اسلامی پاکستان، و انجمن‌های اصلاح طلب نیجریه، مالزی، و اندونزی از این جمله می‌باشند. این جنبش‌ها (که با ملی گرایی، سرمایه‌داری، و سوسیالیسم

ابراز مخالفت می کنند) درصدد تشکیل جوامع اسلامی کاملی هستند که کلیهٔ دستورات فردی و اجتماعی اسلام در آن‌ها رعایت شود. از نظر جنبش‌های نو اسلامی اسلام یك برنامهٔ کامل و جامع برای زندگی است و هم صلاح فرد را در نظر گرفته است و هم صلاح اجتماع را. آن‌ها با هدف مناسب جلوه دادن اسلام برای ادارهٔ جوامع مدرن و امروزی تفاسیر جدیدی از آیات قرآنی درخصوص مسایل مهم فردی و اجتماعی ـ مثل حقوق زنان، آموزش، اقتصاد، نظام اجتماعی، و حکومت ـ ارائه داده‌اند. در واقع دلسردی از سکولاریسم و تمایل برای حفظ ارزش‌های بومی منجر به انجام تلاش‌هایی برای ارائه تعریفی پسامدرنیستی از جامعهٔ اسلامی شده است.

آرمان‌های خیالپردازانهٔ جنبش‌های نو اسلامی یادآور آرمان خلافت اسلامی می‌باشد اما این جنبش‌ها اساساً برپایهٔ انطباق و سازگاری مفاهیم اسلامی با شرایط مدرن و امروزی قرار دارند. جنبش‌های مذکور از ماهیت فقهی، کلامی، و عرفانی چندانی برخوردار نمی‌باشند. این جنبش‌ها با وجود این که ممکن است از گرایشات اصلاح طلبانهٔ پیشین نشأت گرفته باشند اما تحت رهبری افرادی غیرعالم و غیرصوفی مثل حسن البنا (اخوان المسلمین) قرار دارند. جنبش‌های نو اسلامی برخلاف جنبش‌های اسلامی پیشین برپایهٔ مکاتب فقهی یا انجمن‌های صوفیگری قرار ندارند بلکه این جنبش‌ها در قالب گروه‌های مطالعاتی، گروه‌های پیشاهنگی، گروه‌های زنان، کلوپ‌های کشتی، شرکت‌های اقتصادی، احزاب سیاسی، و واحدهای شبه نظامی سازماندهی شده‌اند.

جنبش‌های نو اسلامی همچنین در خصوص رابطهٔ اسلام و سیاست با جنبش‌های اسلامی پیشین دارای اختلاف نظر می‌باشند. در گذشته مذهب به عنوان یکی از پایه‌های مشروعیت نظام‌های حکومتی عمل می کرد و تصور بر این بود که رژیم‌های حاکم از منافع مذهبی مسلمانان حمایت می کنند و قوانین فقه اسلامی را رعایت می نمایند. با این حال رهبران مذهبی از سیاست دور بودند و هیچ تلاشی را جهت کسب قدرت انجام نمی دادند. اما در حال حاضر جنبش‌های نو اسلامی شدیداً معتقد به پیوستگی دین و سیاست هستند. آنها از اعتقادات و مفاهیم مذهبی در جهت پیشبرد اهداف سیاسی خود استفاده می کنند. البته ممکن است برقراری آمیزش بین دین و سیاست یکی از آرمان‌های اسلامی دورهٔ

پیشامدرنیسم نیز بوده باشد اما آن‌چه که مسلم است این آرمان در دوران معاصر تحقق عینی یافته است.

نکتهٔ جالب توجه آن است که جنبش‌های نو اسلامی دارای طرفداران متنوع و بسیاری می‌باشند. در نیجریه کشاورزان مسلمان کانو از این جنبش‌ها حمایت می‌کنند؛ هدف اولیهٔ کشاورزان از انجام این عمل تأمین منافع اقتصادیشان می‌باشد. در مالزی زمینداران کوچك برای مقاومت در برابر فشارهایی که برای غصب زمین‌هایشان انجام می‌گیرد به این جنبش‌ها پیوسته‌اند. در مصر این جنبش‌ها مورد توجه طبقات سنتی صنعتگر و بازرگانان و معلمان و کارمندان تحصیل کرده در مدارس اسلامی می‌باشند (این افراد در اثر رقابت شرکت‌های جدید و ظهور نخبگان تحصیل کرده در غرب تا حد زیادی موقعیت اجتماعی خود را از دست داده‌اند). به علاوه به طور کلی در همهٔ کشورهای اسلامی روشنفکران، دانشجوها، تکنسین‌ها، بوروکرات‌ها، و متخصصینی که از نظر اجتماعی متحرك هستند اما دارای وضعیت اقتصادی نامناسبی هستند حامی و طرفدار جنبش‌های نو اسلامی می‌باشند. در ترکیه دانشجویان رشته‌های فنی توجه و علاقه خاصی نسبت به احزاب و گروه‌های اسلامی دارند (این در حالی است که گروه‌های سوسیالیست بیشتر در دانشکده‌های هنر مورد توجه هستند). در مصر رادیکالیسم اسلامی شدیداً مورد توجه دانشجویان رشته‌های پزشکی، مهندسی، داروسازی، و دیگر رشته‌های فوق تخصصی می‌باشد. در ایران نیز دانشجویان از نقش مهمی در جریانات سیاسی قبل از انقلاب برخوردار بوده‌اند. به طور کلی نارضایتی از وضعیت موجود و قطع ارتباط با پیشینهٔ سنتی خود از جمله عوامل اقبال گروه‌های روشنفکر و تحصیل کرده به اسلام و جنبش‌های اسلامی بوده‌اند. این گروه‌ها همانند کشاورزان و بازاریان با هدف به نمایش گذاشتن خشم خود از وضعیت موجود، مقابله با قدرت‌های داخلی و خارجی، و تحقق آرمان‌هایشان به اسلام و جنبش‌های اسلامی متوسل شده‌اند.

خلاصه این که در دوران معاصر تلاش‌های بسیاری برای ایجاد پیوند بین دین و سیاست از سوی مسلمانان انجام می‌گیرد. در این دوره مردمان کارگر و طبقات متوسط

شهری عمده‌ترین مخالفان رژیم‌های اسلامی حاکم می‌باشند. اسلام در این دوره به عنوان عَلَم مخالفت با رژیم‌های حاکم و سیاست‌های آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نقش زنان در جوامع اسلامی

مسألهٔ زنان یکی از مسائل مهم مطرح در جوامع اسلامی معاصر می‌باشد. در حال حاضر این جوامع شاهد تغییرات و تحولات مهمی در خصوص مفهوم زن و مرد، نقش خانواده، روابط زنان و مردان، و جایگاه اجتماعی زن می‌باشند. با این حال میزان اطلاعات ما در خصوص زنان مسلمان و کارکردهای اجتماعی آن‌ها بسیار اندك و ناچیز می‌باشد. وجود کشمکش‌ها و اختلاف نظرهای ایدوئولوژیك در این جوامع ارائهٔ تصویری روشن و شفاف از موقعیت اجتماعی زنان در جوامع مذکور را با مشکل مواجه می‌سازد. به علاوه برای یك محقق غربی بسیار مشکل است که در بررسی وضعیت زنان مسلمان ارزش‌های خود را دخیل ننماید و بی‌طرفانه تحقیق کند. در عین حال ما در این قسمت سعی کرده‌ایم برخی از نکات مهمی را که توسط شرق شناسان درخصوص وضعیت زنان مسلمان مطرح شده است بیان کنیم. لازم به ذکر است که مطالب مطرح شده در این قسمت مربوط به جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای می‌باشد و جوامع اسلامی دیگر، تفاوت‌های فاحشی از این منظر با جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای دارند.

در خصوص نظام‌های خانوادگی و نقش زنان در جوامع اسلامی پیشامدرنیستی اطلاعات چندانی موجود نمی‌باشد اما به طور کلی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود. در جوامع اسلامی (خاورمیانه‌ای) پیشامدرنیستی تمایز آشکاری بین نقش‌های زنان و مردان وجود داشت. در این جوامع حوزهٔ اجتماع محل فعالیت مردان بود و خانه و خانواده حوزهٔ فعالیتی زنان به حساب می‌آمد. اگرچه برخی از زنان در صنایع محلی، زمین‌های کشاورزی، و چراگاه‌ها کار می‌کردند اما طبقات متوسط همواره معتقد به لزوم دور نگه داشتن زنان از بازار، محیط کار خارج از منزل، وسیاست بودند. زنان حتی اجازهٔ هم صحبتی و معاشرت با فامیل‌های خود را نیز نداشتند. در جوامع پیشامدرنیستی همچنین مردان برتر از زنان تلقی می‌شدند و اعتقاد بر این بود، زنان باید در همه حال از مردان اطاعت و فرمانبرداری داشته

باشند. در خانواده‌های گسترده و ایلی زنان شدیداً تحت تسلط پدران، برادران، شوهران و فرزندان پسر خود قرار داشتند.

ساختارهای حقوقی و اجتماعی جوامع اسلامی در دورهٔ پیشامدرنیسم کاملاً در جهت حمایت از منافع مردان قرار داشتند. در این دوره اغلب ازدواج‌ها بر پایهٔ رأی و تصمیم رهبر خانواده انجام می‌گرفت و عروس اغلب بدون هیچ تشریفاتی به جمع خانوادهٔ داماد می‌پیوست و به یکی از اعضای این خانواده تبدیل می‌شد. به علاوه فقه اسلامی اختیارات وسیعی را در زمینهٔ طلاق به مردان واگذار کرده بود و حقوق بسیار کمی را در این خصوص برای زنان قایل بود. در صورت طلاق، بچه‌ها پس از سن معینی می‌بایست به شوهر و خانوادهٔ وی تحویل داده می‌شدند. البته در قوانین فقهی حقوق اقتصادی مهمی برای زنان در نظر گرفته شده بود اما در صحنهٔ عمل همین حقوق نیز زیرپا گذاشته می‌شدند. در خصوص ارث نیز اغلب، برخلاف فقه اسلامی عمل می‌شد؛ زنان غالباً از حقوق ارثی خود محروم می‌شدند.

مهمتر این که در متون فقهی ودینی اسلامی سلطه و حاکمیت مردان بر زنان مشروع و لازم تلقی می‌شد. این متون معتقد بودند مردان به دلیل برخورداری از جسم قوی‌تر و هوش بیشتر باید بر زنان که موجوداتی احساساتی می‌باشند حاکمیت و تسلط داشته باشند (البته مردان باید از سر لطف و مهربانی با زنان رفتار کنند و آن‌ها را از زیر چتر حمایت خود قرار دهند). با توجه به این نگرش تصور می‌شود زنان به عنوان موجوداتی شناخته می‌شدند که هدف اصلی از خلقت آن‌ها ارضاء جنسی مردان بوده است.

در عین حال نباید تصور کرد زنان در جوامع اسلامی پیشامدرنیستی وضعیتی همچون وضعیت حیوانات داشته‌اند، بلکه آنان از نقش‌های اقتصادی و اجتماعی مهمی در این جوامع برخوردار بوده‌اند. زنان مسلمان این دوره به طور جدی در زمینهٔ دامداری، کشاورزی، و صنایع خانگی فعالیت می‌کردند. برخی از آن‌ها نیز از طریق بازاریابی و رباخواری کسب درآمد می‌کردند. بعضی از زنان این دوره نیز دارای املاك و اموال وسیعی برای خود بودند. علاوه بر اقتصاد در امور اجتماعی نیز زنان نقش و نفوذ قابل ملاحظه‌ای داشتند. آنان حافظان پایگاه اجتماعی خانواده محسوب می‌شدند و از نقش مهمی در

ازدواج‌ها و تنظیم روابط خانواده با دیگر خانواده‌ها برخوردار بودند. در روابط شخصی زن و شوهر نیز حتی می‌توان گفت زنان دست برتر را داشتند. زنان این دوره با استفاده از دلبستگی و علاقهٔ شوهرانشان به خود، توسل به حیله‌گری و توطئه چینی، و برانگیختن پسران علیه پدرانشان به آسانی می‌توانستند شوهران خود را در جهت تحقق خواسته‌هایشان به حرکت در آورند. توجه شدید مردان به حفظ آبروی خود از دیگر اهرم‌هایی بود که زنان برای تحقق خواسته‌های خود از آن بهره می‌جستند.

بنابراین زنان در دورهٔ پیشامدرنیسم صرفاً ابزار رفع نیازهای جنسی نبودند بلکه آن‌ها تا اندازه‌ای در تأمین معاش خانواده و تنظیم روابط خانواده با خانواده‌های دیگر نقش داشتند. علی‌رغم این که مردان حاکم خانواده محسوب می‌شدند اما در واقع زنان تحت سلطه و تسلط عملی مردان قرار نداشتند. آنان خود را محکوم و تحت امر مردان نمی‌دیدند. چنانچه به نظر می‌رسد زنان این دوره خود را دارای نقشی مفید و ارزشمند در خانواده و صحنهٔ اجتماع تلقی می‌کردند.

حجاب یکی از مشخصه‌های مهم جوامع اسلامی پیشامدرنیستی می‌باشد. بسیاری از شرق شناسان این پدیده را نماد حاکمیت مردان بر زنان در این جوامع می‌دانند اما به نظر ما این چنین نیست. پوشیدن حجاب به هیچ وجه در جوامع اسلامی پیشامدرنیستی حالت فراگیر و همگانی نداشت. در این جوامع عمدتاً زنان طبقات متوسط و شهری حجاب داشتند و زنان کارگر، کشاورز و چادرنشین به هیچ وجه از پوشش استفاده نمی‌کردند. به علاوه حجاب در این جوامع به عنوان محافظ زنان در برابر مردان و حافظ سلامت جامعه‌شناخته می‌شد. همچنین این پدیده (حجاب) ارزش بیشتری به زنان مسلمان می‌داد و باعث بوجود آمدن عطش و تمایل بیشتری در مردان نسبت به آن‌ها می‌شد.

در جریان دو قرن نوزدهم و بیستم تحولات مهمی در زمینهٔ وضعیت زنان مسلمان پدید آمد. در جریان این سال‌ها روشنفکران غربزده تلاش‌هایی را جهت انجام اصلاحات سیاسی و اجتماعی در درون جوامع خود انجام دادند و از آزادی زنان و برابری آن‌ها با مردان سخن به میان آوردند. آن‌ها معتقد بودند زنان نیز همچون مردان باید آموزش ببینند تا از رخوت و سستی رهایی یابند، وارد بازار کار شوند، و شوهران و مادران شایسته‌ای باشند.

روشنفکران غربزده بر این باور بودند که زنان تنها با تحصیل در مدارس مدرن و غربی می‌توانند وظایف مادری خود را در قبال فرزندانشان به نحو احسن انجام دهند. حتی بعضی از این افراد آزادی زنان را پیش شرط تشکیل دولت‌های مدرن ملی می‌دانستند و معتقد بودند جامعه‌ای که زنان آن آزاد نباشند جامعه‌ای آزاد نخواهد بود.

در خصوص حمایت روشنفکران از زنان چندین عامل را می‌توان برشمرد. نخست این که تلاش این افراد برای بهبود وضعیت زنان در راستای اهداف اصلیشان یعنی سکولاریزه کردن جوامع اسلامی، جدا کردن دین از سیاست در این جوامع و کاستن از نفوذ فقه اسلامی در این جوامع قرار داشت. به علاوه روشنفکران مسلمان از وضعیت زنان مسلمان به عنوان نشانه‌ای دال بر عقب ماندگی جوامع اسلامی یاد می‌کردند و با بلند کردن علم حمایت از زنان بر ضرورت انجام تحولاتی بنیادین در ساختار اجتماعی جوامع خود تأکید می‌نمودند. همچنین آن‌ها با حمایت از حقوق زنان در نظر داشتند تا چهره‌ای آزادیخواه و مدرن را از خود به نمایش بگذارند.

جامعهٔ عثمانی در قرن نوزدهم اولین موج فمینیستی را در درون خود تجربه کرد. در این زمان روشنفکران عثمانی خواستار برچیده شدن چند همسری در خانوادهٔ سلطنتی، غیرقانونی اعلان شدن «صیغه» (ازدواج موقت)، و اعطای آزادی بیشتر به زنان در زمینهٔ ازدواج و صحنهٔ اجتماع گردیدند. ترک‌های ملی گرا در سال‌های پایانی این قرن تلاش‌های بسیاری را برای گسترش آموزش در بین زنان انجام دادند و در نتیجه توانستند سطح سواد در بین زنان را تا حد زیادی افزایش دهند. به علاوه در جریان جنگ جهانی اول به دلیل کاهش تعداد مردان زنان بسیاری در کارخانجات، بانك‌ها، دفاتر پستی، شهرداری‌ها، و بیمارستان‌ها مشغول به کار شدند. در ایران نیز اولین مدرسهٔ عمومی دخترانه، تحت فشار فمینیست‌ها در سال ۱۹۱۸ دایر گردید. نخستین زنان تحصیل کردهٔ ایرانی از طبقات بالای متوسط بودند.

در سال‌های پس از جنگ جهانی اول دولت‌های مستقلی که در نتیجهٔ این جنگ پدید آمده بودند تلاش‌های گسترده‌ای را برای بهبود وضعیت زنان در جوامع خود انجام دادند. نخبگان حاکم در این دولت‌ها با هدف تثبیت قدرت خود، تضعیف قبایل، افزایش نیروی کار، و ایجاد هویت‌های جدید ملی با جدیت تمام در جهت اصلاح امور زنان خود گام برداشتند.

آن‌ها اعطای آزادی به زنان را وسیله‌ای برای درهم شکستن سازمان قبایل و پیشبرد اهداف خود در توسعهٔ اقتصادی کشور می‌دیدند (در حال حاضر نیز چنین اعتقادی در بین زمامداران کشورهای اسلامی رایج می‌باشد). دولت ترکیه در سال ۱۹۲۱ دانشگاه استانبول را به دانشگاهی مختلط تبدیل کرد و در سال ۱۹۲۶ با پذیرش قانون مدنی سوئیس زنان ترک را از حقوقی همچون حقوق زنان غربی مثل حق طلاق و حق برخورداری از سهم برابر با مردان در ارث بهره‌مند نمود. در سال ۱۹۳۰ نیز زنان این کشور از حق رأی در انتخابات شهرداری‌ها و در سال ۱۹۳۴ از حق رأی در انتخابات ملی برخوردار گردیدند.

در ایران نیز رضاشاه تلاش‌هایی را برای مدرنیزه کردن وضعیت زنان انجام داد. وی زنان را از آموزش‌های مدرن برخوردار نمود، حجاب را غیرقانونی اعلان کرد، و سن ازدواج را افزایش داد. او همچنین موانع قانونی متعددی را بر سر راه ازدواج کودکان و ازدواج موقت قرار داد. در عین حال این قوانین و مقررات عمدتاً بر روی صفحهٔ کاغذ باقی ماندند و بعد از کناره‌گیری رضا شاه از سلطنت (۱۹۴۱) کلیهٔ دستاوردهای بدست آمده در طول دو دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ از بین رفتند. البته مجدداً در جریان دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ وضعیت زنان بهبود پیدا کرد و تلاش‌های بسیاری از سوی دولت برای اعطای حقوق جدید به آن‌ها انجام شد. دولت محمدرضا شاه پدیدهٔ چند همسری را از میان برداشت، انجام طلاق‌های یکجانبه از سوی مردان را مشکلتر نمود، و حضور زنان در بازار کار را بیش از پیش افزایش داد. در سال ۱۹۷۷ حدود یك چهارم پرسنل ادارات و مدارس متوسطه و بیش از نصف پرسنل مدارس ابتدایی را زنان تشکیل می‌دادند.

در دیگر کشورهای خاورمیانه‌ای نیز زنان به درجات مختلفی وارد بازار کار شده‌اند. در کشورهای عربی مثل مصر، عراق، لبنان، و تونس این قشر در بخش صنعت مشغول فعالیت می‌باشند. دولت عراق برای تشویق زنان به اشتغال اقدام به ایجاد مراکز مراقبت از کودکان و واگذاری خانه‌های یارانه‌ای به زنان شاغل نموده است. در برخی از کشورهای اسلامی زنان دارای فعالیت‌های سیاسی مهمی بوده‌اند؛ یکی از پایه‌های انقلاب‌های ایران، الجزایر، یمن، و همچنین جنبش فلسطین را زنان تشکیل می‌دادند.

تاکنون از نظر حقوقی بهبود چندانی در وضعیت زنان مسلمان انجام نگرفته است.

فقه اسلامی هنوز در رأس نظام حقوقی بسیاری از کشورهای اسلامی، به ویژه کشورهای عربی می‌باشد. نخبگان عرب به هیچ وجه سعی نکرده‌اند جوامع خود را از یوغ اسارت فقه اسلامی برهانند. در عین حال آن‌ها با توجه به شرایط معاصر و امروزی تفاسیر و قرائت‌های جدیدی را از فقه اسلامی ارائه داده‌اند.

در اکثر کشورهای خاورمیانه‌ای حداقل سنی مشخصی برای ازدواج تعیین شده است تا بدینوسیله از ازدواج کودکان و دخالت‌های بی‌حد والدین در امر ازدواج جلوگیری شود. در کشورهایی مثل تونس موافقت طرفین شرط لازم صحت ازدواج می‌باشد (در مراکش هنوز سرپرست دختر می‌تواند به جای وی تصمیم بگیرد). چند همسری نیز در کشورهای خاورمیانه‌ای محدود شده است، در مراکش و لبنان چند همسری مستقیماً محدود نشده است بلکه زن می‌تواند در عقد ازدواج با گنجاندن ماده‌ای شوهر خود را از ازدواج با زن یا زنان دیگر منع کند. کشورهای خاورمیانه‌ای در قوانین طلاق خود نیز تغییراتی را انجام داده‌اند تا از اختیارات مردان در این زمینه بکاهند. در بسیاری از این کشورها مردان بدون حکم دادگاه نمی‌توانند زنان خود را طلاق دهند.

تنها تحول مهم در قوانین ارثی کشورهای خاورمیانه‌ای آن است که نوه‌های یتیم از حق ارث نسبت به اموال پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌های خود برخوردار شده‌اند. در مصر پدربزرگ‌ها با اشاره در وصیت نامه‌های خود می‌توانند نوه‌هایشان را از ارث بهره‌مند کنند؛ در پاکستان نیز قانون صریحاً اشاره می‌کند که سهمی از اموال پدر بزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها باید به نوه‌های یتیمشان برسد. به علاوه در بسیاری از کشورهای خاور میانه‌ای دادگاه‌های قضایی می‌توانند در صورت صلاحدید حضانت کودکان را از دست پدران فاقد صلاحیت خارج کنند و در اختیار افراد شایسته قرار دهند؛ این قانون برخلاف فقه اسلامی می‌باشد که سرپرستی کودك را پس از سن معینی حق پدر می‌داند.

خلاصه این که دولت‌های خاورمیانه‌ای مجموعه قوانین جدیدی را بر روابط خانوادگی شهروندان خود حاکم کرده‌اند و امکان آموزش و اشتغال را برای زنان فراهم نموده‌اند. همچنین این دولت‌ها با اعطای حق رأی به زنان، برداشتن لزوم حفظ حجاب، و راه دادن زنان به صحنه‌های اجتماعی و اقتصادی از میزان نابرابری‌های موجود بین زنان و

مردان کاسته‌اند. به علاوه دولت‌های مدرن خاورمیانه‌ای با اجرای برنامه‌های آموزشی، بهداشتی، و اجتماعی متعدد توانسته‌اند بسیاری از نقش‌های سنتی خانواده‌ها را به خود اختصاص دهند. خدماتی که این دولت‌ها به شهروندان زن خود ارائه می کنند روزگاری توسط اعضای مرد خانواده ارائه می‌شدند.

علاوه بر دولت‌های مدرن، توسعهٔ اقتصادی و شهرنشینی نیز نقش مهمی در از بین رفتن خانواده‌های سنتی، ظهور خانواده‌های هسته‌ای[1]، و نتیجتاً ورود زنان به بازار کار داشته‌اند. در حال حاضر زنان مسلمان بسیاری در مدارس، بیمارستان‌ها، و کارخانه‌های موجود در کشورهای خود مشغول کار و فعالیت می‌باشند. آن‌ها برخلاف سنت حاکم بر جوامع پیشامدرنی دارای روابط دوستانه اما غیرجنسی با همکاران مرد خود می‌باشند و بیش از پیش از زندگی خویشاوندی خود دور شده‌اند. به هر ترتیب در حال حاضر زنان مسلمان خاورمیانه‌ای از حقوق مهمی مثل حق استقلال شخصی، حق تصمیم گیری در ازدواج و حق اشتغال در خارج از خانه برخوردار شده‌اند.

البته در کشورهای مختلف خاورمیانه‌ای میزان و سطح تحولات مثبت انجام شده در خصوص وضعیت زنان متفاوت می‌باشد. در ترکیه زنان براساس قانون با مردان برابر هستند و از حق تحصیل در سطوح عالیه و تخصصی برخوردار می‌باشند. هم اکنون درصد قابل توجهی از پزشکان، حقوقدانان، و متخصصان در این کشور را زنان طبقات بالا و متوسط تشکیل می‌دهند. زنان طبقات پایین نیز در این کشور عمدتاً به کشاورزی اشتغال دارند و به دلیل مسافرت شوهرانشان به اروپا (برای کار) سرپرستی خانواده‌های خود را نیز عهده‌دار می‌باشند. البته هنوز ایده برتری مردان نسبت به زنان جایگاه مستحکمی در جامعهٔ ترکیه دارد.

در کشورهای عربی نیز تحصیل و آموزش برای مردان و زنان اجباری شده است. در عین حال درصد بیسوادی در بین زنان این کشورها بیش از مردان می‌باشد. بسیاری از مردم در این کشورها بر این باورند که تحصیل علم توسط دختران مانع از انجام کامل وظایف

1. nuclear households

آن‌ها در قبال خانواده و فرزندانشان می‌شود، آن‌ها را افرادی غیر اخلاقی و لاقید بار می‌آورد، و امکان تشکیل زندگی خوب و سعادتمندی توسط آن‌ها را از میان می‌برد. مدارس مختلط نیز با مخالفت شدید اقشار مختلف جوامع عربی مواجه هستند. با این حال در کشورهایی مثل سودان، عراق، و مصر کسر بزرگی از زنان دارای تحصیلات عالیه می‌باشند. در زمینهٔ اشتغال زنان نیز پیشرفت‌های قابل توجهی در کشورهای عربی پدید آمده است.

زنان شاغل در کشورهای عربی عمدتاً در بخش‌های کشاورزی و صنایع خانگی فعالیت دارند. برخی از آن‌ها نیز دارای مشاغل تخصصی علمی و فنی مثل معلمی و پرستاری می‌باشند. به طور کلی زنان جوامع عربی به دلیل طرز تفکرهای سنتی حاکم بر خانواده‌ها و جوامعشان و عدم برخورداری از امکانات آموزشی مناسب حضور چندانی در صحنهٔ کار و فعالیت خارج از خانه ندارند.

ساختارهای خانوادگی نیز در شرق عربی تا حدودی دچار تغییر و تحول شده‌اند. خانواده‌های گسترده در کشورهای عربی، بسیاری از کارویژه‌های خود را از دست داده‌اند. در این کشورها والدین، بر خلاف گذشته، حاکم مطلق بر سرنوشت فرزندان خود نیستند و به ویژه تصمیم گیری در خصوص ازدواج را به خود آن‌ها واگذار می‌کنند. با این حال هنوز تمایل شدیدی به ازدواج‌های فامیلی و محلی در جوامع عربی وجود دارد. حتی در خانواده‌هایی که کاملاً هسته‌ای شده‌اند نیز این تمایل شدید می‌باشد. چند همسری نیز در کشورهای عربی تا حد زیادی کاهش یافته است اما هنوز در مناطق روستایی و در میان طبقات ثروتمند به چشم می‌خورد.

به طور کلی موانع و حصارهای بسیاری در برابر تغییر وضعیت زنان در جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای وجود دارد. کمبود امکانات آموزشی، بیسوادی، وابستگی اقتصادی، فقدان فرصت‌های شغلی، جدایی اجتماعی، و مخالفت مردان با فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی زنان از جملهٔ این موانع می‌باشند. ارزش‌های فرهنگی و عرف حاکم بر جوامع اسلامی خاورمیانه‌ای نیز از جمله مهمترین موانع تغییر وضعیت زنان در این جوامع می‌باشند. در اکثر جوامع خاورمیانه‌ای هنوز مردان برتر از زنان تلقی می‌شوند و قدرت تولیدمثل و ویژگی‌های مادری به عنوان دو ارزش برای زنان شمرده می‌شوند. به علاوه در

فرهنگ‌های خاورمیانه‌ای فساد جنسی به عنوان یکی از عوامل ویرانگر بنیان جامعه تلقی می‌شود و لذا با هرگونه تصمیمی که باعث گسترش این پدیده شود مخالفت می‌گردد.

در جوامع کنونی خاورمیانه‌ای گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های متفاوتی در خصوص کار ویژه‌های زنان وجود دارد. هیچ یك از این گرایش‌ها نتوانسته‌اند نظر اکثریت مردم را به خود جلب کنند. از این رو هرگونه تحول در وضعیت زنان می‌تواند به بروز درگیری، آشوب، و ناآرامی در این جوامع منجر شود. در حال حاضر جوامع خاورمیانه‌ای با مشکلات اجتماعی عدیده‌ای مواجه هستند که وجود خصومت و تضاد بین مادر شوهر و عروس و وجود تعارض خفیف بین مرد و زن از آن جمله می‌باشد. در بسیاری از کشورهای اسلامی مردان سعی می‌کنند ناکامی‌های اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی خود را با اعمال سلطهٔ بیشتر بر زنان جبران کنند؛ این در حالی است که زنان نیز برای احقاق حقوق خود به پا خاسته‌اند.

در این وضعیت نابسامان مسألهٔ تعالیم اسلام نیز به یکی از مسائل اختلاف برانگیز در بین مسلمانان تبدیل شده است. مفسّران سنت گرا، مفسّران مدرنیست، و فمینیست‌ها سه گروه عمده‌ای می‌باشند که بر سر تفسیر آیات قرآنی با یکدیگر اختلاف دارند. سنتگرایان معتقدند آیات قرآنی همه دستوری و لذا لازم‌الاجرا هستند. این افراد بر این باورند قرآن از زنان خواسته است در خانه بمانند و در صحنهٔ اجتماع ظاهر نشوند؛ زنان باید کاملاً از مردان اطاعت و حرف شنوی داشته باشند. جنبش‌های نو اسلامی مهمترین حامیان این ایده می‌باشند. در مقابل، مدرنیست‌ها معتقدند احکامی از قرآن که در خصوص وضعیت زنان می‌باشند احکامی اخلاقی و پیشنهادی هستند و لذا ویژگی لازم‌الاجرا بودن را ندارند. آن‌ها به علاوه با نظر به این مطلب که قرآن در زمان و مکان خاصی نازل شده است بر این باورند آیات قرآنی باید با توجه به اوضاع و شرایط روز تفسیر و تبیین شوند؛ مدرنیست‌ها در شرایط فعلی قرآن را با حضور زنان در اجتماع موافق معرفی می‌کنند.

فمینیست‌ها خود دارای نقطه نظرات متفاوتی با یکدیگر می‌باشند اما تقریباً همهٔ آن‌ها معتقدند جدایی زنان از مردان و لزوم اطاعت جنس مؤنث از مذکر زائیدهٔ ساختار طبقاتی و سنت‌های پدر سالارانهٔ حاکم بر جوامع اسلامی می‌باشد. آن‌ها اسلام را به عنوان

یکی از عوامل تقویت کنندهٔ مرد سالاری در جوامع خود می‌دانند. این افراد عقیده دارند قرآن، فقه اسلامی، و علما باعث قرار گرفتن بیش از پیش زنان در زیر یوغ مردان شده‌اند. اسلام با هدف جلوگیری از گسترش فساد در سطح جامعه و ممانعت از عطف توجه مردان به زنان ـ که باعث کاهش توجه مردان به خدا می‌شود ـ شدیداً خواستار اطاعت و پیروی زنان از مردان می‌باشد. اسلام کمال مطلوب انسان را در اطاعت محض از خدا می‌داند و لذا با هر گونه فعالیت انسان در زمینهٔ سیاست، هنر و یا عشق بازی که مانع نیل به این کمال مطلوب شود مخالفت می‌ورزد. از این نقطه نظر اسلام ذاتاً با تساوی حقوق زن و مرد و وجود روابط عاشقانه بین آن‌ها مخالف می‌باشد.

البته فمینیست‌های دیگری نیز هستند که اسلام را اصالتاً حامی و مدافع حقوق زنان می‌دانند. آن‌ها معتقدند اسلام به دنبال ظهور خود در شبه جزیره شأن و موقعیت اجتماعی زنان این منطقه را بالا برد. آن‌ها صرفاً شرایط تاریخی را عامل بروز عدم تعادل در روابط زنان و مردان مسلمان می‌دانند و مدعی هستند، اسلام دستورات و احکام بسیاری را در حمایت از حقوق زنان صادر کرده است. به نظر این افراد اسلام نه تنها باعث تسلط بیشتر مردان بر زنان نگردیده است بلکه نقش مهمی در احقاق حقوق زنان و کاهش محرومیت‌های آن‌ها داشته است.

به هر حال مسألهٔ زنان یکی از مسائل مهم مورد توجه در جوامع کنونی خاورمیانه‌ای می‌باشد و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه وجود دارد. لازم به ذکر است که این مسأله صرفاً یك مسألهٔ مذهبی و دینی نیست بلکه دارای بعد سیاسی نیز می‌باشد.

الگوهای کنونی موجود در روابط بین دولت و اسلام: جوامع اسلامی سکولاریزه شده

در دوران معاصر روابط بین دولت‌های اسلامی، تشکل‌های مذهبی غیرسیاسی، و جنبش‌های سیاسی از کشوری به کشور دیگر متفاوت می‌باشد. این تفاوت‌ها ناشی از وجود تفاوت در ساختار دولت و نهادهای مذهبی و بروز کشمکش بین نخبگان سیاسی، نخبگان مذهبی، و روشنفکران (در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم) می‌باشد. در این قسمت ما روابط بین دولت، نهادهای مذهبی غیرسیاسی، و جنبش‌های اسلامی را در چند کشور

اسلامی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهیم.

متداولترین نوع جوامع مدرن اسلامی جوامعی هستند که دارای رژیمهای شدیداً سکولار و نهادهای مذهبی غیرسیاسی و جنبش‌های نو اسلامی نسبتاً ضعیف می‌باشند. ترکیه بهترین مصداق از این نوع می‌باشد. در این کشور اساساً اسلام از صحنهٔ زندگی اجتماعی خارج شده است و یك نظام سیاسی تکثرگرا بر مردم حاکم گردیده است. در عین حال بنیان و اساس کشور کنونی ترکیه را نهادهایی تشکیل می‌دهند که از امپراتوری عثمانیان به ارث رسیده‌اند. عثمانیان تا قرن هجدهم توانستند یك رژیم سیاسی متمرکز و یك دستگاه بوروکراسی مذهبی یکپارچه و متشکل را برای خود پدید بیاورند. آن‌ها با بهره‌گیری از دستگاه اداری، تشکیلات مذهبی، و اصناف خود چنان تمرکزی را در سطح امپراتوری برقرار کردند که به هیچ‌وجه در بین جوامع اسلامی پیشامدرنی سابقه نداشت. اما چنانچه ملاحظه کردیم نخبگان عثمانی در اثر فشارهای داخلی و خارجی به تدریج اقداماتی را جهت مدرنیزه کردن حکومت خود انجام دادند. آن‌ها ارتش خود را به سلاح‌های مدرن مجهز کردند، نظام اداری خود را عقلانی نمودند، و تحولات اجتماعی و فرهنگی گسترده‌ای را در جهت تحکیم پایه‌های قدرت خود پدید آوردند. در اثر این اصلاحات روشنفکران جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که نهایتاً قدرت را قبضه نمودند. آنان که شامل فارغ‌التحصیلان مدارس نظامی، پزشکی، مهندسی، و دیپلماتیك می‌شدند خواهان انجام اصلاحات بنیادین و اساسی بودند. پس از جنگ جهانی اول گروهی از این افراد تحت رهبری مصطفی کمال جمهوری ترکیه را پدید آوردند.

نخبگان مذهبی عثمانی در برابر تصمیم نخبگان حکومتی به ایجاد یك دولت ملی سکولار در آناتولی هیچ واکنش مؤثر و مفیدی را از خود بروز ندادند. آن‌ها در واقع کارمندان دولت محسوب می‌شدند و لذا خود را مطیع اوامر تشکیلات حاکم می‌دیدند. طبقهٔ تجار عثمانی نیز آن‌قدر رشد نیافته بود که بتواند به عنوان رقیبی در برابر جمهوریخواهان سکولار عمل کند. بدین ترتیب جمهوری ترکیه تنها و تنها بر پایهٔ تشکیلات سکولاری غربی بنیان نهاده شد.

نخبگان این رژیم[1] همچون عثمانیان تمرکز قدرت شدیدی را در کشور برقرار کردند و تلاش نمودند تا مردم را بیش از پیش تحت کنترل دولت قرار دهند. آن‌ها همچنین جامعه و فرهنگ ترکیه را در جهتی سوق دادند که منجر به کاهش شدید نفوذ سازمان‌های مذهبی و اسلامی گردید. در جریان دو دهۀ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ رژیم حاکم بر ترکیه اساس یك اقتصاد صنعتی مدرن را در این کشور بنیان نهاد و سعی کرد توده‌های مردم را جذب چارچوب فرهنگی مورد نظر خود کند. این رژیم تلاش نمود تا ارتباط مردم عادی با اسلام را قطع کند و شیوۀ زندگی غربی را در بین آن‌ها رواج دهد.

با این حال رژیم جمهوری علی‌رغم تلاش‌های بسیار نتوانسته است تغییر و تحولات بنیادینی را در فرهنگ ملی پدید بیاورد. در حال حاضر جامعۀ ترکیه به یك تودۀ شهری مدرن و یك تودۀ روستایی کشاورز پیشه که علایق اسلامی خود را حفظ کرده است تقسیم می‌شود. مردم این کشور همچنان خود را مسلمان می‌دانند و در مساجد و اماکن مذهبی حضور می‌یابند.

به علاوه در طی دو دهۀ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جنبشها و احزاب اسلامگرا از قدرت قابل توجهی در این کشور برخوردار شدند. آن‌ها تلاش‌های بسیاری را برای اسلامی کردن دولت و جامعۀ ترکیه انجام دادند. جنبش نوری سعید، تشکل‌های صوفیگری نقشبندیه، و حزب نجات ملی از این جمله می‌باشند. در عین حال به طور کلی می توان گفت در اثر بروز تحولات اجتماعی و سیاسی اسلام از صحنۀ سیاست در این کشور بیش از پیش دور گردیده است. این دین در جامعۀ سکولار ترکیه به دینی فردی تبدیل شده است و نقش خود در هدایت زندگی اجتماعی مردم را از دست داده است.

تونس نیز همچون ترکیه میراثدار امپراتوری عثمانیان بوده است و تمایلات مشابهی را برای سکولاریزه کردن هویت ملی از خود نشان داده است. این کشور در جریان قرن نوزدهم همانند ترکیه دارای یك حکومت مرکزی قوی و یك بوروکراسی مذهبی بود که

---

۱. رژیم جمهوری ترکیه هنگامی پا به عرصۀ وجود گذاشت که عثمانیان تشکیلات سیاسی متمرکزی را در سطح کشور پدید آورده بودند و با انجام اصلاحات باعث پدیدآمدن طبقات جدیدی مثل افسران نظامی تحصیل کرده، مدیران، مهندسان و متخصصان فنی گردیده بودند.

تحت کنترل شدید دولت قرار داشت. ورشکستگی اقتصادی تونس و افزایش دیون خارجی آن امکان برقراری تحت‌الحمایگی فرانسه بر این کشور را در سال ۱۸۸۱ فراهم نمود. به دنبال تسلط فرانسویان بر تونس اعتبار مقامات حاکم و علما که با دولت فرانسه همکاری می‌کردند بیش از پیش در نزد مردم کاهش یافت. لذا بوروکرات‌ها و روشنفکران تحصیل کرده با جلب حمایت مردم به مبارزه جهت کسب استقلال پرداختند. اما آن‌ها نیز به دلیل ناکامی در نیل به استقلال اعتبار خود را در بین مردم از دست دادند. سپس در دهۀ ۱۹۳۰ نسل جوانتری که نمایندۀ روشنفکران نوخاستۀ منطقۀ «ساحل» بود کنترل حزب دستور را در دست گرفت. این گروه در مخالفت با نخبگان پیشین ملی گرایی را جایگزین اصلاح طلبی اسلامی نمود. نهایتاً در سال ۱۹۵۶ حزب دستور به رهبری بورقیبه به قدرت رسید و جهت گیری ملی گرایانۀ خود را ادامه داد. با این وجود تونس نیز همانند کشورهای خاورمیانه‌ای اسلام را به عنوان جزئی از هویت ملی خود حفظ کرده است. تداوم حضور اسلام در هویت ملی تونس نقش مهمی در ظهور جنبش‌های اسلامگرا در دهۀ ۱۹۷۰ داشت. خلاصه این که کشور تونس نیز همچون ترکیه از بدو تأسیس دارای حکومت متمرکزی بوده است که همواره در جهت مدرنیزاسیون کشور گام برداشته است. همچنین در اثر حضور چندین سالۀ استعمار در این کشور نخبگان حاکم بر این کشور دارای هویتی غیردینی و سکولاری می‌باشند. در عین حال اسلام هنوز در ذات و خود انگارۀ اشخاص و توده‌ها باقی مانده است و می‌تواند به عنوان محرّکی برای واکنش علیه رژیم حاکم عمل کند.

سنگال برخلاف ترکیه فاقد یك رژیم شدیداً سکولار و غیراسلامی می‌باشد. این کشور در دوران پیشامدرنیسم به پادشاهی‌های غیراسلامی متعددی تقسیم می‌شد که جمعیتهای مسلمان قلمروهای بسته و جدایی را در درون هریك از آن‌ها تشکیل می‌دادند. مسلمانان این منطقه در اواخر قرن هجدهم و در سراسر قرن نوزدهم تلاش‌های بسیاری را برای بدست گرفتن کنترل منطقۀ سنگامبیا، تشکیل حکومت‌های اسلامی، و مسلمان کردن بقیۀ مردم انجام دادند. در این محدودۀ زمانی جهادهای اسلامی متعددی مثل جهادهای فوتا تورو، جهاد حاج عمر، جهاد مابا و غیره در سنگال پا به عرصۀ وجود

گذاشتند. این جهادها با فتح سنگال توسط فرانسه در اواخر قرن نوزدهم از میان رفتند و به فراموشی سپرده شدند.

دولت فرانسه به دنبال تسلط یافتن بر سنگال ساختار سیاسی کاملاً جدیدی را در این منطقه بنیان نهاد ـ یك دولت سرزمینی که مسلمانان در آن در قالب انجمن‌های صوفیگری سازماندهی شده بودند. صوفیان سنگالی از طریق این انجمن‌ها فعالیت‌های اجتماعی مردم را رهبری می کردند، زندگی معنوی مردم را هدایت می کردند، و فعالیت‌های اقتصادی مردم را سازمان می‌دادند. انجمن‌های مذکور روابط نزدیکی با اشغالگران فرانسوی داشتند و آن‌ها را در جهت حفظ تسلطشان بر سنگال یاری می کردند. کشور سنگال هنگامی که در سال ۱۹۶۰ به استقلال دست یافت تحت ادارهٔ نخبگان سیاسی تحصیل کرده در غرب قرار گرفت. این گروه همواره سیاست همکاری با اشراف مذهبی را مد نظر خود قرار داده است. به طور کلی ساختار جامعهٔ مدرن سنگال بر دو پایهٔ دولت و نخبگان مذهبی قرار دارد. در این جامعه تودهٔ مردم هویت اسلامی خود را حفظ کرده‌اند. اخیراً نیز تلاش‌هایی برای اسلامی کردن حکومت در این منطقه مشاهده شده است.

جوامع اسلامی آسیای جنوب شرقی نیز دارای رژیم‌های ملی سکولار هستند اما این رژیم‌ها برخلاف دیگر رژیم‌های سکولار با فعالیت و رقابت جنبش‌های اسلامی مواجه هستند. این امر از ساختار خاص جوامع اندونزیایی نشأت می گیرد. در حالی که دولت‌های سکولاری که از بطن امپراتوری عثمانیان پدید آمدند میراثدار تشکیلات متمرکز این امپراتوری بودند و بر نخبگان مذهبی تسلط داشتند در آسیای جنوب شرقی دولت‌های سکولاری که پدید آمدند همه ضعیف و غیرمتمرکز بودند. پایهٔ اصلی مشروعیت این دولت‌ها را فرهنگ غیراسلامی رایج در منطقه تشکیل می‌داد و با تکیه بر همین فرهنگ بود که دولت ملی اندونزی در جهت سکولاریزه کردن جامعهٔ خود گام برداشت.

امپراتوری هلند عامل اصلی تبدیل جامعه و دولت پیشامدرنیستی اندونزی به یك جامعه و دولت مدرن بود. این امپراتوری بنیانهای جغرافیایی و اداری دولت مدرن اندونزی را پدید آورد. همچنین در اثر تلاش‌های هلندی‌ها، پریایی‌های اندونزی علوم جدیده را فرا گرفتند و جذب ایدوئولوژی‌های سکولاریسم و ملی گرایی گردیدند. حزب کمونیست

اندونزی نیز در واکنش به گسترش ملی گرایی در بین اشراف سعی کرد تا روشنفکران و کارگران را در قالب تشکیلات منظمی سازمان دهد و از آن‌ها در جهت تشکیل کشور مستقل، سکولار، و سوسیالیستی اندونزی استفاده کند.

به دنبال بروز تحولات اقتصادی در دوران استعمار هلند همچنین گروه‌های زمیندار و بازرگان جدیدی ظاهر شدند که منافع فرهنگی و سیاسی خود را در اصلاح طلبی و مدرنیزاسیون اسلام می‌دیدند. اینان به دو دسته تقسیم می‌شدند. جنبش‌هایی مثل محمدیه تنها از انجام اصلاحات مذهبی و آموزشی حمایت می‌کردند و جنبش‌هایی مثل حزب «سرکت اسلام» شدیداً در صحنهٔ سیاست فعالیت می‌کردند و از انجام اصلاحات سیاسی سخن می‌راندند. در واکنش به ظهور جنبش‌های اصلاح طلبانه، علمای روستایی نیز احزاب سیاسی خاص خود را تشکیل دادند تا از فرهنگ اسلامی دفاع کنند. بدین ترتیب جامعهٔ اندونزی در زمان کسب استقلال به چندین پاره و قسمت مختلف که از نظر ایدوئولوژیك با هم اختلاف داشتند تقسیم می‌شد.

پس از پایان یافتن سلطهٔ هلند بر اندونزی و مستقل شدن این کشور کشمکش سختی بین جنبش‌ها و گروه‌های مختلف برای تعریف «هویت ملی اندونزی» در گرفت. سیاستمداران ملی گرا و کمونیست که تحت حمایت ارتش قرار داشتند خواهان تعریف هویت ملی اندونزی بر پایهٔ اصول «پانکاسیلا» بودند. جنبش‌های اسلامی نیز خواهان اعلان اندونزی به عنوان یك کشور اسلامی بودند. این کشمکش تا سال ۱۹۶۵ ادامه داشت. در این سال نخبگان نظامی سکولار توانستند قدرت را در دست بگیرند و گروه‌های مخالف خود را از صحنهٔ قدرت خارج کنند.

رژیمی که توسط نخبگان مذکور بر سر کار آمده است رابطهٔ نزدیکی با نهضت العلماء برقرار نموده است. نهضت العلماء که متشکل از رهبران مذهبی اندونزی می‌باشد به سلطهٔ سکولارها بر کشور گردن نهاده است و در مقابل، سکولارها نیز از منافع این حزب در وزارت دین و روستاها حمایت می‌کنند. به طور کلی سازش علمای روستایی اندونزی با رژیم حاکم از این اعتقاد دیرینه نشأت می‌گیرد که اصول اسلامی تنها ناظر بر امور فردی و محلی می‌باشند و دین اسلام در خصوص امور سیاسی و حکومتی برنامه و دستورالعملی ندارد.

جنبش‌های اصلاح طلب اسلامی نیز در شرایط فعلی جهت گیری جدیدی را اتخاذ نموده‌اند. بسیاری از این جنبش‌ها فعالیت‌های سیاسی را کنار گذاشته‌اند و به تبلیغ، آموزش، و اصلاحات مذهبی روی آورده‌اند. آن‌ها حاکمیت نخبگان سکولار اندونزی را پذیرفته‌اند و اسلام را به عنوان یك جنبش صرفاً مذهبی معرفی کرده‌اند. هم اکنون در محافل دانش‌جویی و روشنفکری اندونزی اسلام بیشتر به عنوان یك نظام اعتقادی فردی تلقی می‌شود تا یك دستگاه اعتقادی اجتماعی.

ساختارهای اساسی جامعهٔ کنونی مصر نیز برجای مانده از حکومت عثمانیان در این منطقه می‌باشند. در این کشور اسلام بخشی از هویت سیاسی حاکم بر جامعه را تشکیل می‌دهد. در اوایل قرن نوزدهم جامعهٔ مصر با دو پدیدهٔ تمرکز قدرت در دست دولت و تا حدودی توسعهٔ اقتصادی مواجه شد. در اثر بروز این دو پدیده نخبگان زمیندار جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند و علما و صوفیان تحت کنترل دستگاه بوروکراسی قرار گرفتند. سپس در سال ۱۸۸۲ این کشور تحت کنترل مستقیم بریتانیا درآمد. در زمان سلطهٔ بریتانیا بر مصر روشنفکرانی در این منطقه پدید آمدند که شدیداً خواهان استقلال کشور خود بودند. آن‌ها در ابتدا ایدوئولوژی اصلاح طلبی و مدرنیسم اسلامی را اتخاذ کردند اما سپس به ملی گرایی سکولار روی آوردند. در نتیجهٔ تلاش‌های این گروه و دیگر نخبگان مصری در سال ۱۹۲۲ نظام مشروطه بر مصر حاکم گردید و این کشور تا حدودی به استقلال دست یافت. رژیم لیبرالی که بدین ترتیب تشکیل یافت بسیار ضعیف و ناتوان بود و لذا نتوانست کشور مصر را به طور کامل از زیر یوغ استعمار بریتانیا خارج کند. این رژیم همچنین نتوانست تحولات مثبت چندانی را در سطح کشور پدید آورد. نخبگان رژیم مذکور به دلیل نداشتن قدرت نظامی کافی و عدم برخورداری از اعتماد به نفس و شجاعت به هیچ وجه دست به سکولاریزاسیون گستردهٔ جامعهٔ خود نزدند. رژیم لیبرال مصر در جریان دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ با جنبش مخالف و قدرتمند اخوان‌المسلمین مواجه بود. این جنبش از تشکیل حکومت اسلامی در سطح مصر، اجرای فقه اسلامی در زندگی اجتماعی مردم، استقرار یك نظام اقتصادی متشکل از اصول اسلامی و اصول سوسیالیستی در این کشور و اتخاذ اسلام به عنوان یك ایدوئولوژی جایگزین برای لیبرالیسم و کمونیسم حمایت

می کرد. در نتیجهٔ مبارزات این جنبش و فشارهای مردمی نخبگان حاکم مجبور شدند مجدداً اسلام را به عنوان بخش و جزئی از هویت سیاسی کشور قرار دهند.

سلطنت ناکام و رژیم لیبرال مصر نهایتاً در سال ۱۹۵۲ توسط کودتای افسران آزاد واژگون گردید و رژیم جدیدی به جای آن پا به عرصهٔ وجود گذاشت. این رژیم در جریان دو دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تلاش‌های گسترده‌ای را برای کاهش نفوذ اسلام در سطح جامعه و گسترش سکولاریسم در بین مردم انجام داد. رژیم مذکور همچنین فعالیت‌های مذهبی را تحت کنترل خود در آورد، جنبش های مخالف مثل اخوان‌المسلمین را غیرقانونی اعلان کرد، و اجرای قوانین حقوقی اسلام را در انحصار دولت قرار داد. رژیم افسران آزاد همچنین سعی کرد از نفوذ علما برای جلب حمایت‌های مردمی نسبت به سیاست‌هایش استفاده کند و اسلام را با برنامه‌های ملی و سوسیالیستی خود سازگار جلوه دهد.

علی رغم تلاش‌های این رژیم در دههٔ ۱۹۷۰ علایق اسلامی به ویژه در بین متخصصان جوان و دانشجویان طبقات متوسط احیا گردید. در جریان این دهه که علما و تشکیلات اسلامی تحت کنترل دولت قرار داشتند مبلغان و معلمان مستقل باعث گسترش احساسات اسلامگرایانه در بین مردم شدند. شکست در جنگ ۱۹۶۷، ناتوانی در حل مسألهٔ فلسطین، و ناتوانی در توسعهٔ اقتصاد کشور از جمله عوامل مهم رویگردانی از سوسیالیسم و توجه مجدد مردم به اسلام بودند. در نتیجهٔ این موج جدید اسلامگرایی رژیم مصر مجبور شده است مکرراً بر وفاداری و احترام خود نسبت به اسلام و اصول اسلامی تأکید کند. به طور کلی ساختارهای اساسی جامعهٔ کنونی مصر شبیه ساختارهای اساسی جامعهٔ معاصر ترکیه می‌باشد، اما برخلاف ترکیه در مصر همواره بین نخبگان سکولار حاکم و مخالفان اسلامگرا کشمکش و مبارزه وجود داشته است؛ این امر از ضعف قدرت نخبگان سیاسی و عمیق نبودن شکاف‌های اجتماعی و اقتصادی در این کشور نشأت می گیرد.

کشور الجزایر نیز که زمانی یکی از ایالات امپراتوری عثمانیان بود از نظر نحوهٔ شکل گیری بیشتر به مصر شبیه می‌باشد تا ترکیه و تونس. عثمانیان در دوران حاکمیت خود بر الجزایر تنها بر بخش کوچکی از جمعیت این کشور کنترل داشتند. بیشتر جمعیت این منطقه در آن زمان تحت رهبری رؤسای قبایل و صوفیان قرار داشتند. فرانسویان در این

منطقه بیش از هر جای دیگر از خود تأثیر مخرّب و نامطلوب بر جای گذاشتند. آن‌ها با اشغال خاك الجزایر و مهاجرت گسترده به آن باعث نابودی جامعه و فرهنگ این منطقه و گسترش بیش از پیش فقر در بین مردم گردیدند. بعد از جنگ جهانی اول سه گروه نخبهٔ جدید در این کشور پا به عرصهٔ وجود گذاشتند که عبارت بودند از: روشنفکران تحصیل کرده در فرانسه، کارگران رادیکال، و معلمان اصلاح طلب اسلامگرا.

در حالی که نخبگان ملی در ترکیه، مصر، و تونس نسبتاً با یکدیگر بودند در الجزایر هیچ یك از سه گروه مذکور نتوانست رهبری سیاسی و ایدوئولوژیك کشور را در دست بگیرد و استقلال را برای مردم الجزایر به ارمغان بیاورد. در حقیقت استقلال کشور الجزایر حاصل مبارزات سربازان انقلابی این کشور بود. آن‌ها پس از کسب استقلال الجزایر رژیم نظامی و بوروکراتیك شدیداً متمرکزی را در این منطقه پدید آوردند. رژیم مذکور که ایدوئولوژی سوسیالیسم را برای بخش اقتصاد اتخاذ نموده است بیشتر به توسعهٔ صنایع پتروشیمی و صنایع وابسته به آن توجه دارد و توجه چندانی به توسعهٔ کشاورزی از خود نشان نمی‌دهد. این رژیم با نظر به این که اصلاح طلبی اسلامی یکی از ابعاد مهم هویت ملی الجزایر می‌باشد سعی می کند اسلام اصلاح طلب را با سوسیالیسم سازگار و منطبق جلوه دهد.

دولت‌های نو اسلامی

در حالی که بیشتر دولت‌های اسلامی هویتی ملی و غیر مذهبی را برای خود برگزیده‌اند برخی از آن‌ها نیز رسماً دارای نظام‌های اسلامی می‌باشند. ایران پس از انقلاب اسلامی، پاکستان و پادشاهی‌های محافظه کار عربستان سعودی و مراکش از این جمله می‌باشند. این دولت‌ها با وجود این که همه دارای پسوند «اسلامی» هستند اما از بسیاری جهات با یکدیگر تفاوت و تمایز دارند.

ایران و پاکستان تا حدودی با الگویی که از کشورهای ملی اسلامی ارائه کرده‌ایم متفاوت می‌باشند. این دو کشور بر آمده از امپراتوری‌های اسلامی پیشین بوده و همچون امپراتوری‌های مذکور شاهد وجود روابط مبهم و دوپهلو بین دولت و نهادهای مذهبی خود

می‌باشند.

کشور ایران در طول قرن‌های اخیر شاهد رویارویی مداوم بین دولت و نخبگان مذهبی بوده است. علمای این کشور برخلاف علمای عثمانی از کنترل دولت خارج بوده‌اند و حتی علیه منافع نخبگان حاکم موضع گیری می کرده‌اند. با افول دولت صفوی و روی کار آمدن قاجارها که ۱۵۰ سال بر ایران حکومت کردند قدرت تشکیلات مذهبی در ایران بیش از پیش افزایش یافت. در پایان قرن نوزدهم به دلیل نفوذ فزایندهٔ روس‌ها و بریتانیایی‌ها کشمکش بین علما و دولت تشدید گردید. در این زمان علمای عالی رتبه و دون رتبه به همراه روشنفکران به سازماندهی اعتراضات مردمی علیه حکومت و سیاست خارجی آن پرداختند. جنبش تنباکو (۹۲ ـ ۱۸۹۱) و انقلاب مشروطه که منجر به استقرار کوتاه مدت یك رژیم پارلمانی در ایران گردید اوج رویارویی دولت و علمای ایرانی در قرن نوزدهم می‌باشند.

در جریان قرن بیستم نیز رویارویی علما و دولت ادامه یافت اما از نفوذ گروه‌های قبیله‌ای و قومی تا حد زیادی کاسته شد. دولت مدرن ایران برای نخستین بار توسط فردی به نام رضاخان بنیان نهاده شد. رضاخان با به قدرت رسیدن در سال ۱۹۲۵ رژیمی را مبتنی بر مدرنیتهٔ سکولار و ملی گرایی ایرانی پدید آورد. او ارتش نیرومند و نظام اداری متمرکزی را بوجود آورد و سعی کرد نظام‌های اقتصادی، آموزشی، و حقوقی غربی را در کشور پیاده کند. به علاوه وی توانست قدرت قبایل و گروه‌های قبیله‌ای را کاهش دهد و از میزان نقش آن‌ها در تعیین سرنوشت کشور تا حد زیادی بکاهد. رضاشاه نهایتاً در سال ۱۹۴۱ مجبور به کنار گیری از قدرت شد و لذا پسرش محمدرضا شاه جانشین وی شد. حکومت محمدرضا شاه از لحاظ ساختاری مشروطه بود اما عملاً همهٔ امور این حکومت در ید قدرت شاه قرار داشت. محمدرضا در سال ۱۹۶۰ برنامه‌ای را با نام «انقلاب سفید» به معرض اجرا گذاشت و بدینوسیله سعی کرد دست به اصلاحات ارضی بزند، رژیم ملی غیرمذهبی و متمرکزی را پدید بیاورد، بخش اقتصادی و آموزشی کشور را مدرنیزه کند، و شیوهٔ زندگی غربی را در بین مردم رواج دهد.

رژیم پهلوی توانست قدرت علما را کاهش دهد. افزایش تعداد مدارس مدرن،

نظارت حکومت بر مدارس دینی، ارائهٔ قوانین جدید و برخی اقدامات دیگر علما را برای مدتی زیر نفوذ دولت در آوردند. در دههٔ ۱۹۵۰ علما و دولت با هم همکاری می کردند. نخبگان حاکم سعی می کردند نظر علما را به خود جلب کنند و تا حدودی منافع آن‌ها را تأمین نمایند. انجام اقداماتی مثل واگذاری مشاغل قضایی و زمین‌های زراعی به علما و ازدواج با خانواده‌های برجستهٔ آن‌ها در راستای همین سیاست بود. در مقابل، علما نیز پیمان بغداد را پذیرفتند و خط مشی دولت مبنی بر همکاری با شرکت‌های نفتی خارجی را تحمل کردند. اما انقلاب سفید این رابطهٔ مبتنی بر همکاری را قطع کرد. این برنامه علما را نسبت به افزایش قدرت دولت و از میان رفتن اسلام نگران کرد و لذا با واکنش شدید آن‌ها مواجه شد. در کنار علما جنبش اصلاح طلبانه‌ای نیز پا به عرصهٔ وجود گذاشت و خواستار رهبری نخبگان مذهبی برای نیل به جامعه‌ای بهتر شد. در این زمان آیت‌الله خمینی که در عراق بسر می‌برد به مهمترین منادی مخالفت علیه رژیم حاکم تبدیل شد.

پس از اندك مدتی موج بیداری مذهبی و سیاسی که در میان علما، روشنفکران، دانشجویان، و سیاستمداران پدید آمده بود به جنبشی توده‌ای علیه شاه تبدیل گردید. وخیم شدن اوضاع اقتصادی در دههٔ ۱۹۷۰، انباشته شدن زندان‌ها از مبارزان سیاسی و ایجاد جو رعب و وحشت در کشور نهایتاً منجر به شکل گیری ائتلافی از گروه‌های چریکی رادیکال، سیاستمداران لیبرال، و علما گردید. این ائتلاف توانست محمدرضاشاه را از تخت سلطنت پایین بکشد و به عمر نظام ۲۵۰۰ سالهٔ شاهنشاهی در ایران پایان دهد. بدین ترتیب کشمکش چند قرنهٔ موجود بین علما و نخبگان حاکم در ایران به ظهور حکومتی اسلامی در این منطقه منتهی شد.

بنابر این سیر تحولات تاریخی ایران با امپراتوری عثمانی کاملاً متفاوت و متمایز می‌باشد. در امپراتوری عثمانی نخبگان حاکم علما را تحت کنترل و نفوذ خود در آوردند، در جهت ایجاد جامعه‌ای سکولار در کشور گام برداشتند، و نهایتاً دولت مدرن ترکیه را پدید آوردند. آن‌ها پس از جنگ جهانی اول به هیچ وجه با مخالفت‌های جدّی قومی و قبیله‌ای مواجه نشدند. در مقابل دولت ضعیف ایران ـ که بخشی از ضعفش به خاطر قدرت زیاد قبایل بود ـ نتوانست از تثبیت قدرت علما و نهادینه شدن تشکیلات آن‌ها جلوگیری کند. در

قرن بیستم با نابودی قبایل که نقش نیروی سوم را در تحولات ایران بازی می کردند ارتباط بین دولت و تودهٔ مردم قطع گردید و جامعهٔ ایران عملاً دو قطبی شد: در یك طرف دولت قرار گرفت و در طرف دیگر تودهٔ مردم که تحت رهبری علما قرار داشتند. کوتاه سخن این که قدرتمندی دولت و عدم استقلال تشکیلات مذهبی در امپراتوری عثمانیان به نخبگان حاکم امکان داد تا در جهت نیل به توسعه و سکولاریسم گام بردارند، اما در ایران به دلیل ضعف دولت و استقلال تشکیلات مذهبی چنین امری امکان نداشت. لذا دولت ملی مدرنی که در این ایران پدید آمد دارای صبغه و ماهیت اسلامی بود. در حال حاضر نیز رژیمی انقلابی و اسلامی در ایران بر سر کار آمده است.

در حالی که رژیم کنونی حاکم بر ایران یك رژیم انقلابی و اسلامی می‌باشد پاکستان توسط یك رژیم محافظه کار نظامی اداره می‌شود. پاکستان مدرن نیز - همچون ایران مدرن - از تعامل و تبادل نهادهای دولتی، مذهبی، قبیله‌ای، و قومی خود شکل گرفته است. این نهادها میراث امپراتوری مغولان کبیر می‌باشند. مغولان کبیر بر جامعه‌ای حکومت می کردند که شدیداً متکثّر و خودمختار بود و از گروه‌های قومی، قبیله‌ای، و مذهبی متعدد تشکیل می‌شد. هنگامی که بریتانیا بر شبه قاره تسلط یافت و امپراتوری مغولان کبیر را سرنگون کرد دیگر نه حکومتی اسلامی در این منطقه باقی ماند که جامعه را به سمت پیشرفت رهنمون شود و نه تشکیلات مذهبی سازمان یافته‌ای که از ارزش‌ها و اصول اسلامی حمایت کند.

مسلمانان شبه قاره در برابر سلطهٔ بریتانیا واکنش‌های متفاوتی از خود بروز دادند. در این میان دیوانسالاران و سیاستمداران امپراتوری ساقط شدهٔ مغولان کبیر سلطهٔ بریتانیا را پذیرفتند وبدین ترتیب سعی کردند پایگاه اجتماعی خود را حفظ کنند. آن‌ها در جهت گسترش آموزش در شبه قاره گام برداشتند و از مدرنیزاسیون اسلام برای هماهنگ کردن این دین با تحولات جدید فنی، فرهنگی، و سیاسی سخن راندند. در چنین محیطی علیگر، حزب مسلم لیگ، و جنبش پاکستان پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. جنبش پاکستان حاصل دست زمینداران، صاحب منصبان، سیاستمداران، و روزنامه‌نگاران سکولاری بود که لزوماً متعهد به اسلام و اصول اسلامی نبودند اما به دلیل مواجهه با اکثریت هندو و وجود اختلافات

قومی، قبیله‌ای، و محلی بین مسلمانان شکلی از ملی گرایی اسلامی را ارائه دادند. آن‌ها برای تشکیل کشوری اسلامی در شبه قاره به حمایت مسلمانان سراسر این منطقه نیاز داشتند و لذا ناگزیر بودند چهره‌ای اسلامگرایانه از خود به نمایش بگذارند.

رهبران مذهبی نیز برنامهٔ خاص خود را داشتند. آن‌ها با تأکید بر لزوم پیروی از قرآن و سنت سعی کردند جامعهٔ اسلامی هند را احیا نمایند. جنبش‌های اصلاح طلبانه‌ای که توسط این افراد پدید آمدند از ایجاد یك هویت اسلامی مشترك در سراسر شبه قاره حمایت و پشتیبانی می کردند. البته رهبران مذهبی مسلمانان تنها از اصلاحات اجتماعی و اخلاقی سخن می‌راندند و فعالیت‌های آن‌ها به هیچ وجه صبغهٔ سیاسی نداشت. این در حالی بود که سیاستمداران حزب مسلم لیگ درصدد تشکیل یك دولت سکولار بر پایهٔ نمادهای سیاسی اسلامی بودند.

به هر حال کشوری که با نام پاکستان تشکیل یافته است دارای اختلافات قومی و منطقه‌ای عمیقی می‌باشد. این کشور در ابتدا از ایالات سند، بلوچستان، پنجاب غربی، بنگال، و ایالات مرزی شمال غربی متشکل می شد. اقوام عمده‌ای که در این کشور زندگی می کردند عبارت بودند از پنجابیها، بنگالی ها، پشتون‌ها، سندی‌ها و بلوچ ها. مشکل اصلی بنیانگذاران کشور پاکستان ایجاد هویتی ملی، منطبق با مرزهای سیاسی و تشکیل نظامی قابل قبول برای تودهٔ مردم بود. آن‌ها در این راه نتوانستند موفقیت چندانی کسب کنند. زیرا پس از مدتی علایق قومی بنگالی بر علایق ملی غلبه کرد و کشور بنگلادش از دل پاکستان بیرون آمد. مسألهٔ اسلام نیز یکی دیگر از مشکلات بنیانگذاران پاکستان بود. آن‌ها درصدد جدایی دین از سیاست و تشکیل حکومتی غیر دینی بودند اما تودهٔ مردم که تحت رهبری علما قرار داشتند خواهان انطباق قانون اساسی، نهادها، و فعالیت‌های حکومتی با فقه اسلامی بودند. این مشکل همچنان به عنوان یکی از مشکلات دولتمردان پاکستانی باقی مانده است.

تاریخ پاکستان با تاریخ دو کشور ایران و ترکیه در قرن بیستم متفاوت می‌باشد. برخلاف ترکیه دولت‌هایی که در کشور پاکستان تشکیل شده‌اند همه ضعیف و کم دوام بوده‌اند. نخبگان مذهبی این کشور نیز برخلاف نخبگان مذهبی ایران هیچگاه با یکدیگر متحد و یکصدا نبوده‌اند. به علاوه برخلاف ایران و ترکیه اقلیت‌های قومی پاکستان همواره

از نقش و قدرت بسیاری در شکل گیری سیر تاریخی این کشور برخوردار بوده‌اند. تاکنون هیچ هویت ملی منسجمی در پاکستان شکل نگرفته است. دولتمردان این کشور همچنان می کوشند تا با محوری کردن اسلام در جامعه بر عوامل تفرقه‌ساز ـ که میراث برجای مانده از شبه قاره‌اند ـ غلبه یابند.

دولت‌های محافظه کار سلطنتی مثل عربستان سعودی و مراکش نیز الگوی دیگری از تحولات تاریخی را به نمایش می گذارند. رژیم عربستان سعودی ریشه در یکی از جنبش‌های دینی اصلاح طلبانهٔ قرن هجدهم دارد. خاندان ابن سعود با استفاده از جنبش وهابیت توانستند ائتلافی از قبایل مختلف درون شبه جزیره را بوجود بیاورند و کنترل کامل این منطقه را در دست بگیرند. جنبش وهابیت از نظر اثرات سیاسی شبیه جنبش‌های صوفیگری در دیگر جوامع اسلامی می‌باشد. این جنبش منجر به ظهور رژیمی خانوادگی در عربستان سعودی شد. در قرن نوزدهم حکومت سعودی‌ها از هم پاشید اما در قرن بیستم آن‌ها توانستند مجدداً تسلط خود را بر عربستان برقرار کنند و پایه‌های حکومتی خود را بیش از پیش تقویت کنند. تصرف مکه و مدینه و عهده‌دار شدن مسؤولیت سرپرستی اماکن مقدس این دو شهر نقش مهمی در افزایش مشروعیت دینی و لذا تقویت پایه‌های حکومت آل سعود داشته است. درآمدهای سرشار نفتی نیز علاوه بر تقویت پایه‌های این رژیم به خاندان سعود امکان داده است تا فعالیت‌های تبلیغی و مذهبی گسترده‌ای را در سطح جهان انجام دهند. نکته‌ای که جالب توجه است آن است که در حال حاضر علی‌رغم تحولات فراوان اقتصادی کشور عربستان همچنان به عنوان ملك خصوصی خانوادهٔ حاکم تلقی می گردد.

مراکش نیز همچون عربستان سعودی به عنوان جامعه‌ای اسلامی شناخته می‌شود. هویت اسلامی این کشور همانند عربستان سعودی بر پایهٔ استمرار نظام سلطنتی قرار دارد. سلاطین مراکش از همان اوایل قرن پانزدهم به عنوان رهبران مذهبی جامعه شناخته می‌شدند. آن‌ها به دلیل این که از تبار پیامبر بودند و در عرفان نیز دستی داشتند شدیداً مورد تکریم و تقدیس مردم قرار می گرفتند. علی‌رغم وجود قبایل و ائتلاف‌های صوفیگری قدرتمند در مراکش حکومت مرکزی این منطقه تا قرن نوزدهم استمرار حیات یافت. اما در

این قرن به دلیل سلطهٔ اقتصادی اروپاییان حکومت مذکور به تدریج تضعیف گشت تا این که با اشغال مراکش توسط فرانسه واژگون گردید. فرانسویان به طور ظاهری سلطان را در رأس قدرت باقی گذاردند. آن‌ها همچنین اقداماتی را در جهت تقویت تشکیلات حکومتی و کاهش قدرت صوفیان در این منطقه انجام دادند.

رهبری مردم مراکش در جنگلهای استقلال طلبانه را فرزندان خانواده‌های بورژوا برعهده داشتند. این افراد با شعار اصلاح طلبی اسلامی سعی کردند هویت ملی واحدی را در مراکش پدید بیاورند. آن‌ها توانستند روشنفکران و کارگران شهری را علیه فرانسه تحریك کنند و سلطان را نیز با خود هم عقیده نمایند. سلطان که به دلیل دارا بودن ویژگی‌های عرفانی مورد احترام مردم بود نقش مهمی در استقلال مراکش داشت. وی پس از مستقل شدن مراکش از ارزش و احترام صدچندان در بین تودهٔ مردم برخوردار گردید. به همین دلیل سه مقولهٔ اسلام، ملیت، و سلطنت کاملاً مرتبط و منطبق بر یکدیگر تلقی و تعریف شدند. به طور کلی کشور مراکش برخلاف دیگر کشورهای اسلامی شمال آفریقا شاهد ظهور و قدرت یافتن روشنفکران سکولار در درون خود نبوده است. همچنین تحولات سیاسی و اقتصادی چندانی در این کشور انجام نگرفته است. لذا کشور مراکش همچون عربستان سعودی یك کشور سنتی اسلامی می‌باشد نه یك کشور ملی اسلامی.

اقلیت‌های سیاسی مسلمان

برخی از جوامع مسلمان به عنوان اقلیت‌های سیاسی در میان جوامع غیرمسلمان زندگی می کنند. این وضعیت در اتحاد شوروی، چین، هند، و بسیاری از نقاط آفریقا مشاهده می‌شود.

برخی از اقلیت‌های سیاسی مسلمان از چنان قدرت و موقعیتی برخوردار هستند که می‌توانند بر سر تعیین هویت سیاسی کشور خود و در دست گرفتن حکومت آن با اکثریت غیرمسلمان به مبارزه و کشمکش بپردازند. در حال حاضر سه کشور سودان، اتیوپی، و نیجریه شاهد رقابت شدید مسلمانان و غیرمسلمانان برای تصاحب حکومت می‌باشند. در کشور سودان سال‌ها است که بین مناطق مسلمان نشین شمالی و مناطق غیرمسلمان نشین

جنوبی جنگ و کشمکش وجود دارد. مسلمانان شمال سودان مجدّانه تلاش می کنند تا کنترل کامل این کشور را در دست بگیرند و هویت اسلامی خود را به مناطق جنوبی منتقل نمایند.

نیجریه نیز به در بخش مسلمان نشین شمالی و غیر مسلمان نشین جنوبی تقسیم می‌شود. در قرن نوزدهم امیرنشین‌های شمالی این کشور اسلام را پذیرفتند و هویتی اسلامی را برای خود پدید آوردند. برقراری سلطهٔ بریتانیا بر نیجریه نیز باعث تقویت بیشتر پایه‌های اسلام در این امارت‌ها گردید. تجاری شدن اقتصاد شمال و مرتبط شدن آن با بازارهای بین‌المللی نیز گسترش بیش از پیش اسلام در بین تجار، بازرگانان، کارگران، و دیگر ساکنان این منطقه را به دنبال داشت. به علاوه در طی دو دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در نتیجهٔ فعالیت‌های انجمن‌های صوفیگری نفوذ اسلام در منطقهٔ شمال گسترش بیشتری پیدا کرد و یکپارچگی میان گروه‌های قومی و شغلی این منطقه افزایش یافت. دولت بریتانیا مناطق مسلمان نشین و غیر مسلمان نشین نیجریه را به هم ملحق نمود و کشور واُحد نیجریه را بنیان نهاد. این کشور در سال ۱۹۶۰ به استقلال دست یافت و پس از آن به مدت دو دهه شاهد کشمکش‌های قومی و منطقه‌ای شدید در درون خود بود. نهایتاً در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ دولت نظامی نیرومندی قدرت را در دست گرفت و توانست با استفاده از درآمدهای نفتی ثبات و آرامش را بر نیجریه برقرار نماید.

در حال حاضر کشور نیجریه شاهد رقابت و تقابل دو ایدوئولوژی اسلام و ملی گرایی می‌باشد. ساکنان جنوبی این کشور عمدتاً دارای افکار ملی گرایانه هستند و شمالی‌ها بیشتر سعی می کنند خود را مسلمان بنامند تا شهروندان نیجریه‌ای. البته نخبگان شمالی نیز که به همراه نخبگان جنوبی کشور را اداره می کنند ایدوئولوژی ملی گرایی را اتخاذ کرده‌اند، اما تودهٔ مسلمانان برای اسلام اهمیت بیشتری قائل هستند و از آن به عنوان پرچمی برای مقاومت علیه سلطهٔ نظامیان، بی‌عدالتی اقتصادی، و اضمحلال فرهنگی خود استفاده می کنند. به طور کلی اسلام در حال حاضر بخشی از هویت سیاسی کلیهٔ طبقات مسلمان نیجریه را تشکیل می‌دهد. این دین هم به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به حکومت مورد استفاده قرار می گیرد و هم جهت مقابله و مقاومت علیه رژیم حاکم به کار

گرفته می‌شود.

در مناطق دیگری مثل هند، شوروی و چین مشکل اقلیت‌های مسلمان اینست که چگونه هویتشان را حفظ کنند. در هند حدود ۸۰ میلیون مسلمان زندگی می کنند که همواره با اکثریت هندوی این کشور در تضاد و تقابل بوده‌اند. آن‌ها با تأکید مداوم بر اجرای شریعت، حفظ حیات مدارس اسلامی، و انجام آداب و آئین‌های مذهبی اسلامی توانسته‌اند هویت جمعی ـ اسلامی خود را حفظ کنند. همچنین در حال حاضر احزاب اسلامی چندی در هند فعالیت دارند که در جهت تأمین منافع مسلمانان تلاش می کنند. به طور کلی علی‌رغم این که جامعهٔ هند شدیداً تکثر گرا می‌باشد اما مسلمانان این منطقه بیشتر به حفظ هویت جمعی خود و جدایی از مردمان هندو تمایل دارند.

در اتحاد شوروی و چین وضعیت اقلیت‌های مسلمان به گونه‌ای دیگر می‌باشد. در حالی که مسلمانان ساکن در دیگر نقاط جهان توانسته‌اند به استقلال سیاسی دست یابند مردمان آسیای مرکزی همچنان تحت سلطهٔ استعمارگران باقی مانده‌اند. مسلمانان این منطقه با گذشت زمان، به میزان بیشتری از هویت اسلامی خود دور می‌شوند و بیش از پیش جذب جامعهٔ غیر مسلمان می گردند.

در دوران تزارها مسلمانان تحت سلطهٔ روسیه اقداماتی را برای کسب استقلال و رهایی از سلطهٔ بیگانه انجام دادند اما به هیچ موفقیتی در این زمینه نائل نشدند. پس از روی کار آمدن شوروی نیز آنان نه تنها به استقلال دست نیافتند بلکه بیش از پیش تحت تسلط شوروی‌ها قرار گرفتند. در دوران حاکمیت رژیم شوروی بر آسیای مرکزی این منطقه با مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی مواجه شده است و شاهد ورود و گسترش ارزشهای جدیدی در درون خود بوده است. رژیم شوروی ساختارهای اجتماعی ـ سنتی آسیای مرکزی را درهم شکسته است، نخبگان سنتی این منطقه را از میان برداشته است، و فعالیت‌های آموزشی، قضایی و عبادی اسلامی در این منطقه را محدود نموده است. تشکیلات علما نیز کاملاً تحت کنترل حکومت قرار گرفته‌اند. انجمن‌های صوفیگری تنها انجمن‌های مذهبی مستقل در آسیای مرکزی شوروی می‌باشند. این انجمن‌ها به صورت سرّی فعالیت می کنند و دارای طرفداران محدودی در سطح جامعه

همچنین توانسته‌اند با تبلیغ و ترویج یك جهان‌بینی سکولار مآبانه در بین شهروندان مسلمان خود از میزان اعتقاد و التزام آن‌ها به اسلام و اصول اسلامی بکاهند. به علاوه نخبگان شوروی با هدف بوجود آوردن یك جامعهٔ چندملیتی در شوروی اقدام به تشکیل چندین هویت ملی سکولار در منطقهٔ آسیای مرکزی نموده‌اند.

اگرچه نفوذ و قدرت اسلام در آسیای مرکزی رو به ضعف نهاده است اما این دین هنوز از اهمیت و جایگاه بسیاری در نزد مردم این منطقه برخوردار می‌باشد. حتی مسلمانانی که خود را به عنوان شهروندان شوروی می‌شناسند، رژیم حاکم و ارزش‌های سوسیالیستی آن را پذیرفته‌اند، به زبان روسی تکلم می‌کنند، و در رفتار و کردار اروپایی شده‌اند فرهنگ قومی و خانوادگی سنتی خود را حفظ کرده‌اند. تعصبات قومی و زبانی یکی از عوامل مهم استمرار نفوذ اسلام در بین این گروه بوده است. در مناطق روستایی، در محله‌های مهاجرنشین شهرها، و در میان افراد مسن نیز دین اسلام توانسته است نفوذ کامل خود را حفظ کند. به هر حال رژیم حاکم بر شوروی همچون رژیم سکولار ترکیه سعی می‌کند اسلام را در دایرهٔ زندگی فردی محدود کند و از حضور آن در صحنهٔ سیاست، اقتصاد، و اجتماع جلوگیری نماید.

در جمهوری خلق چین جمعیت مسلمانان به دو گروه عمده تقسیم می‌شود. گروه اول مسلمانانی هستند که دارای هویت قومی و نژادی غیرچینی می‌باشند و به عنوان گروه‌های اقلیت قومی تحت سلطهٔ چینی‌ها زندگی می‌کنند. گروه دوم هوئی‌ها می‌باشند. هوئی‌ها از قرن‌ها پیش جذب جامعهٔ هان‌ها شده‌اند؛ به طوری که دیگر، هیچ تفاوتی از نظر جسمی و رفتاری بین آن‌ها و هان‌ها مشاهده نمی‌شود. در عین حال مردمان هوئی عادات غذایی، آئین‌های خانوادگی، و هویت مذهبی خاص خود را دارند و از این نظر با هان‌ها اختلاف دارند. به علاوه هوئی‌ها هویت قومی متفاوتی را برای خود قائل هستند و شاید برپایهٔ همین اعتقاد بود که در قرن نوزدهم شورش‌های بزرگی را علیه سلسلهٔ حاکم به راه انداختند. به طور کلی در حال حاضر مسلمانان چین همچون مسلمانان شوروی از نظر سیاسی و شغلی جذب جوامع غیرمسلمان حاکم برخود گردیده‌اند و تنها توانسته‌اند هویت مذهبی، خانوادگی، و فردی اسلامی خود را حفظ کنند.

جدول ۱۸. پراکندگی مسلمانان در جهان، قرن بیستم

مناطق	تعداد مسلمانان*	نسبت مسلمانان به کل جمعیت	زبان‌های مهمی که توسط مسلمانان تکلم می‌شود
کشورهای عربی شبه جزیره، هلال خصیب، مصر، سودان، مغرب (لیبی تا مراکش)	۱۶۵۰۰۰۰۰۰	اکثریت مسلمان؛ اقلیتی مسیحی در بسیاری از کشورها	عربی (بالهجه‌های مختلف)، در برخی نقاط بربری
فلات ایران ایران (و آذربایجان)، افغانستان، تاجیکستان	۵۸۰۰۰۰۰۰	تقریباً همه مسلمان؛ تعداد بسیار کمی مسیحی، یهودی و زرتشتی	فارسی، پشتون، بلوچی، کردی، ترکی
ترکیه و اروپای جنوب شرقی ترکیه (آناتولی)، بالکان، کریمه	۵۵۰۰۰۰۰۰	اکثریت مسلمان در ترکیه، در جاهای دیگر اکثریت مسیحی؛ اقلیت یهودی	ترکی، اسلاوی، آلبانیایی، تا حدودی یونانی
آسیای مرکزی حوزهٔ ولگا، سیبری، قزاقستان، ازبکستان، ترکمنستان، قرقیزستان، وغیره	۵۰۰۰۰۰۰۰	در حاشیه رود ولگا و در قزاقستان اکثریت مسلمان؛ جمهوری‌ها عمدتاً مسلمان نشین هستند	ترکی به اشکال و لهجه‌های مختلف
شبه قارهٔ هند پاکستان، بنگلادش، درهٔ رود سند، دشت گنگ، دکن، هند جنوبی، سیلان	۲۷۴۰۰۰۰۰۰	اکثریت در پاکستان و بنگلادش؛ اقلیت در دیگر مناطق؛ مسلمان حدود ۲۵ درصد جمعیت شبه قاره را تشکیل می‌دهند	اردو، پنجابی، کشمیری، بنگالی، گجراتی، سندی، تامیل، تولوگو، ملیالام
مالزی و اندونزی از برمه تا اندونزی و فیلیپین	۱۵۵۰۰۰۰۰۰	اکثریت در جزایر، اقلیت در مناطق هندوچین	مالایو (اندونزیایی)، سودانی، جاوه‌ای
چین تمامی ایالات به‌ویژه کانسو، یونّان، سین کیانگ	۱۵۰۰۰۰۰۰	اقلیتی در بین بودائیها ـ تائوئیستها	چینی، ترکی
آفریقای زیر صحرا سواحل شرقی آفریقا، سودان غربی و مرکزی، و به‌طور پراکنده در مناطق دیگر	۱۱۱۰۰۰۰۰۰	در بیشتر مناطق اکثریت قریب به اتفاق مسلمان هستند	سواحلی، هوسایی، سومالی، وغیره
مناطق دیگر جهان در آمریکا، دریاهای جنوبی، اروپای غربی	۱۵۰۰۰۰۰۰	اقلیت عمدتاً بسیار کم تعداد	زبان‌های مختلف

* Based on M.G.s. Nodgson, ''Venture of Islam'', chicago, 1974, and R.V. Weeks, ''A Warld Ethnographic survey'' Westport, conn., 1984.

ملاحظات پایانی

تحولاتی که در جریان قرون نوزدهم و بیستم در جهان اسلام به وقوع پیوسته‌اند باعث تغییر عمیق الگوی تاریخی جوامع اسلامی شده‌اند. در اثر این تحولات تشکل‌های محلی و نهادهای مذهبی که دو پایهٔ اصلی ساختار جوامع اسلامی را تشکیل می‌داده‌اند از بین رفته‌اند و پایهٔ سوم نیز که حکومت و تشکیلات حکومتی بوده است به کلی تغییر شکل داده است و به رژیم‌های سیاسی ملی و سکولار تبدیل شده است. هویت مردمان مسلمانان نیز در اثر بروز جنبش‌های ملی گرایانه و اصلاح طلبانه تغییر یافته است و با شرایط مدرن انطباق بیشتری پیدا کرده است. همچنین در طی این دو قرن نهادهای مذهبی نیز به انجام فعالیت‌های صرفاً مذهبی روی آورده‌اند و به این باور رسیده‌اند که نباید در صحنهٔ سیاست دخالت کنند. البته در دوران معاصر مخالفت‌های شدیدی از سوی مسلمانان علیه سکولاریسم شکل گرفته است و جنبش‌های سیاسی و مذهبی جدیدی برای دفاع از ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فردی اسلام در جوامع اسلامی پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند.

وجود تضاد و تقابل بین سکولاریسم و اسلام و بین مفاهیم اسلامی و مفاهیم سکولاری حاکی از استمرار حیات ابعاد کلی جوامع اسلامی می‌باشد. الگوهای کنونی روابط بین دولت و نهادهای مذهبی در ترکیه، جهان عرب، شمال آفریقا، پاکستان، اندونزی، مالزی، سنگال، و دیگر کشورهای اسلامی شکل تغییر یافته‌ای از الگوهای روابط بین دولت و نهادهای مذهبی در دوران پیشامدرنیسم می‌باشند. در حال حاضر نخبگان سیاسی مسلمان سعی می کنند فرهنگ اسلامی را با روند جهانی شدن هماهنگ و سازگار کنند اما اصلاح طلبان مسلمان از احیای تعالیم فردی و اجتماعی اسلامی سخن به میان می آورند. این اختلاف و تعارض یادآور کشمکش بین نخبگان مذهبی و نخبگان سکولار در قرن نوزدهم می‌باشد و از ساختارهای پیشامدرنیستی جوامع اسلامی نشأت می گیرد. در واقع سابقهٔ اولیهٔ این تضاد به قرن نهم باز می گردد. در آن زمان نیز بین نهادهای دولتی و مذهبی نخستین امپراتوری اسلامی تضاد و کشمکش شدیدی وجود داشت. تضاد بین دین و دولت در این امپراتوری نیز از وجود تضاد بین نهادهای مذهبی و حکومتی در جوامع خاورمیانه‌ای

و مدیترانه‌ای ماقبل اسلام نشأت می گرفت. حتی نخستین تمدن‌های بین‌النهرین یعنی تمدن‌هایی که حدود سه هزار سال پیش از میلاد مسیح در این منطقه زندگی می کردند نیز شاهد وجود شکاف بین دین و دولت در درون خود بودند.

در دوران معاصر علی رغم کاهش نفوذ اسلام در صحنهٔ اجتماع این دین هنوز در قلب و ذهن مردم مسلمان جای دارد و رکن مهمی از هویت فردی و همچنین هویت سیاسی آن‌ها را تشکیل می‌دهد. اسلام هنوز جایگاه مهمی نزد فرد فرد مسلمانان، به ویژه مسلمانان خاورمیانه‌ای دارد و از نقش مهمی در روند زندگی فردی آن‌ها برخوردار می‌باشد.

نکتهٔ دیگری که قابل اشاره است آن است که نهادهای مذهبی، خانوادگی، و حکومتی کنونی موجود در جوامع اسلامی عمدتاً شکل تغییر یافته‌ای از نهادهای مذهبی، خانوادگی، و حکومتی شرق نزدیك قدیم و دوران اسلامی می‌باشند. البته در این جا این سؤال پیش می آید که آیا تحولات اقتصادی و تکنولوژیك انجام گرفته در جریان دو قرن نوزدهم و بیستم به همراه جهانی شدن اقتصاد، منجر به از میان رفتن کامل نهادهای سنتی سیاسی و مذهبی در جوامع اسلامی و قرار گرفتن نهادهای مدرن به جای آن‌ها نخواهند شد. در حال حاضر چنین به نظر می‌رسد که ساختارهای سنتی حکومتی و مذهبی در کشور ترکیه کاملاً از میان رفته‌اند. در اتحاد شوروی نیز دگرگونی‌های فرهنگی و سیاسی مهمی در جوامع مسلمان این کشور پدید آمده است و اسلام در این جوامع به دینی فردی تبدیل شده است. حتی برخی از گروه‌های اسلامگرا و مسلمانان متعصب در جوامع اسلامی مختلف خواهان کنار گذاشتن نهادهای سنتی سیاسی و مذهبی و قرار دادن نهادهای مدرن به جای آن‌ها می‌باشند. با توجه به این مطالب آیا ساختارهای سنتی جوامع اسلامی به طور کامل از بین خواهند رفت و اساساً آیا جوامع اسلامی از صحنهٔ روزگار حذف خواهند شد یا نه؟

کتابنامه

کتابنامه

کتابنامه دربرگیرندهٔ مهمترین آثار منتشر شده در خصوص تاریخ جوامع اسلامی است و می‌تواند راهنمای مناسبی برای علاقه‌مندان به مطالعهٔ بیشتر در این زمینه باشد. منابعی که در این بخش درج گردیده‌اند عمدتاً به زبان انگلیسی و بعضاً به زبانهای فرانسوی، آلمانی، عبری و غیره است.

در این کتابنامه علائم اختصاری زیر مورد استفاده قرار گرفته‌اند:

AIÉO	*Annales de l'institut des études orientales*
BÉO	*Bulletin d'études orientales*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CMRS	*Cahiers du monde russe et soviétique*
IJAHS	*International Journal of African Historial Studies*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JAH	*Journal of African History*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
RÉI	*Revue des études islamiques*
ROMM	*Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*
RSO	*Revista degli studi orientali*
SI	*Studia Islamica*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morganländischen Gesellschaft*

بخش اول

مقدمه

On Islamic history as a whole see M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago, 1974. Hodgson is particularly sensitive to religious and literary issues and to the existential meaning of Islamic discourses. The *Encyclopaedia of Islam*, new edn, eds. H. A. R. Gibb *et al.*, Leiden, 1960, is an inexhaustible reference work on all topics related to this volume. The following atlases are useful reference works: R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, Amsterdam, 1957; F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500*, Oxford, 1982; J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, Seattle, Wash., 1984; C. F. Beckingham, *Atlas of the Arab World and the Middle East*, New York, 1960; D. E. Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, Leiden, 1972; J. E. Schwartzberg, *A Historical Atlas of South Asia*, Chicago, 1978; G. S. P. Freeman-Grenville, *A Modern Atlas of African History*, London, 1976; and J. D. Fage, *An Atlas of African History*, New York, 1978.

On early Islamic history and civilization see J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London, 1965; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, 2nd edn, London, 1969; F. Rahman, *Islam*, 2nd edn, Chicago, 1979; G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2nd edn, Chicago, 1956. In French there is L. Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Paris, 1967; R. Mantran, *L'Expansion musulmane, VII^e–IX^e siècles*, 2nd edn, Paris, 1979; C. Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Paris, 1977.

فصل اول

The most useful introduction to pre-Islamic Arabia is I. Shahid, "Pre-Islamic Arabia," *Cambridge History of Islam*, I, eds. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, and B. Lewis, Cambridge, 1970, pp. 3–29. The pre-Islamic kingdoms of Yemen may be studied in J. Ryckmans, *L'Institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951. On Arabian bedouin society see H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Rome, 1914, and *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beirut, 1928; A. Musil, *Arabia Deserta*, New York, 1927; F. Gabrieli, *L'antica società beduina*, Rome, 1959. On the bedouinization of Arabia: W. Caskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, Cologne, 1953, and "The Bedouinization of Arabia," *American Anthropologist*, Memoirs, LXXVI (1954), pp. 36–46.

Pre-Islamic Arabian poetry is the principal literary source of our knowledge of Arabian peoples: C. Lyall, tr. and ed., *Translations of Ancient Arabian Poetry*, London, 1885; *The Mufaḍḍalīyyat*, 2 vols., Oxford, 1918–21, and *The Poems of ʿAmr son of Qamiʾah*, Cambridge, 1919.

On pre-Islamic Arabian religion see B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932; G. Ryckmans, *Les Religions arabes préislamiques*, 2nd edn, Louvain, 1951; J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955; *Introduction à la sociologie de l'Islam: De l'animisme a l'universalisme*, Paris, 1958, which gives an important evolutionary theory, and *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1964; T. Fahd, *La Divination arabe*, Leiden, 1966, and *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, 1968; M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden, 1972.

Arabian family and social institutions are the subject of W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, New York, 1979; G. H. Stern, *Marriage in Early Islam*, London, 1939; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, pp. 261–302.

Mecca is the subject of H. Lammens, *Le Mecque à la veille de l'hégire*, Beirut, 1924, which develops the theory of the importance of Mecca as a trading center. On Meccan society and commerce: M. J. Kister, *Studies on Jabiliyya and Early Islam*, London, 1980.

فصل دوم

The most important source for the rise of Islam is the Quran itself. A vivid but not always literal translation is A. J. Arberry, tr., *The Koran Interpreted*, New York, 1955. More literal translations include J. M. Rodwell, tr., *The Koran*, London, 1939; E. H. Palmer, tr., *The Koran*, London, 1951. Introductions to the Quran include R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1953; A. Jeffries, *The Qur'an as Scripture*, New York, 1952; R. Blachère, *Introduction au Coran*, 2nd edn, Paris, 1959. R. Roberts, *The Social Laws of the Quran*, London, 1971 is a convenient compilation of all the texts dealing with social issues.

The earliest and authoritative Muslim biography of the Prophet is made up of the traditions collected in the second century after his death by Ibn Ishaq, and edited by Ibn Hisham, *Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, Lahore, 1955. The most important contemporary Western biography is W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953 and *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956. See also M. Rodinson, *Mohammed*, tr. A. Carter, London, 1971.

The relationship of the Quran to the Bible and of Muhammad to Jewish and Christian tradition is the subject of Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, tr. Jules Roche, Paris, 1955, summarized in English, *Mohammed: The Man and His Faith*, tr. T. Menzel, London, 1956; R. Bell, *The Origins of Islam in Its Christian Environment*, London, 1968; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, 1961; C. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933. The most important contributions to understanding the Quran in its Arabian context are T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal, 1966; and *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

فصل سوم و چهارم

On the Arab conquests and settlement see al-Baladhuri, *Futah al-Buldan*, Leiden, 1866; P. K. Hitti and E. C. Murgotten, tr., *The Origins of the Islamic State*, 2 vols., New York, 1916–24; Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981; E. Shoufany, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto, 1972. The classic history of the Umayyad period is J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, Calcutta, 1927. A good recent general history is M. A. Shaban, *Islamic History*, 1, Cambridge, 1971 with fresh but sometimes controversial interpretations. A useful recent collective work is G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, Ill., 1982. On the transition from ancient to Islamic times see M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1983. E. L. Peterson, *'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen, 1964 is of exceptional historiographical importance.

On the Umayyad Caliphs see G. Rotter, *Die Umayyaden und der zweite Burgerkreig, 680–692*, Wiesbaden, 1982; F. Gabrieli, "Il califfato di Hisham," *Mémoires de la Société royale d'archéologie d'Alexandrie*, VII, Alexandria, 1935. Fiscal administration is the subject of D. B. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass., 1950.

Art and architecture: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1969; J. Sauvaget, *La Mosquée omeyyade de Médine*, Paris, 1947; O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven, 1973; *City in the Desert: Qasr al-Hayr East*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1978. See also Grabar's dissertation, *Ceremonies and Art at the Umayyad Court*, Princeton, 1954, and his collected papers, *Studies in Medieval Islamic Art*, London, 1972.

On Umayyad urbanism see Salih al-ᶜAli, *Al-Tanẓīmāt al-ijtimāᶜiya wa'l-iqtiṣādīya fīl-Baṣra*, Baghdad, 1953; and I. M. Lapidus, "Arab Settlement and Economic Development of Iraq and Iran in the Age of the Umayyad and Early ᶜAbbasid Caliphs," *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A. L. Udovitch, Princeton, 1981, pp. 177–208, with further references.

The anti-Umayyad movements to 750: S. M. Jafri, *Origins and Early Developments of Shiᶜa Islam*, London, 1979; W. M. Watt, "Shiism under the Umayyads," *JRAS* (1960), pp. 158–72; W. M. Watt, "Kharijite Thought in the Umayyad Period," *Der Islam*, XXXVI (1961), pp. 215–31. The messianic movements of the late Umayyad era may be studied in G. Van Vloten, *Recherches sur la dominion arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades*, Amsterdam, 1894; B. Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History," *BSOAS*, XIII (1950), pp. 308–38. The ᶜAbbasid Revolution is the subject of M. Shaban, *The ᶜAbbasid Revolution*, Cambridge, 1970; F. Omar, *The ᶜAbbasid Caliphate*, Baghdad, 1969; C. Cahen, "Points de vue sur la révolution ᶜabbaside," *Revue historique*, CCXXX (1963), pp. 295–338.

The first century of the ᶜAbbasid empire is covered by H. Kennedy, *The Early ᶜAbbasid Caliphate*, London, 1981; and J. Lassner, *The Shaping of ᶜAbbasid Rule*, Princeton, 1980.

ᶜAbbasid urbanism is treated in I. M. Lapidus, "The Evolution of Muslim Urban Society," *Comparative Studies in Society and History*, XV (1973), pp. 21–50; J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Detroit, 1970. For ᶜAbbasid military institutions see P. Crone, *Slaves on Horses*, Cambridge, 1980; D. Pipes, *Slaves, Soldiers and Islam*, New Haven, 1981. ᶜAbbasid administration: the legal sources are translated by A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, 3 vols., Leiden, 1958–69; D. Sourdel, *Le Vizirat ᶜabbaside*, 2 vols., Damascus, 1959–60; S. D. Goitein, "The Origin of the Vizierate and Its True Character," *Islamic Culture*, XVI (1942), pp. 255–392; E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden, 1960 and his summary, "Judicial Organization," *Law in the Middle East*, eds. M. Khadduri and H. Liebesny, Washington, D.C., 1955, pp. 236–78. For provincial tax administration see F. Hussein, *Das Steuersystem in Ägypten, 639–868*, Frankfurt am Main, 1982; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953; C. Cahen, "L'Évolution de l'iqtaᶜ du IXᵉ au XIIIᵉ siècle," *Annales E.S.C.*, VIII (1953), pp. 25–52.

Provincial histories: for Iran see R. N. Frye, ed., *Cambridge History of Iran*, IV, Cambridge, 1975; W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1968; G. H. Sadiqi, *Les Mouvements religieux Iraniens au IIᵉ et au IIIᵉ siècle de l'hégire*, Paris,

1938; C. E. Bosworth, *Sistan under the Arabs: From the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids, Rome*, 1968, and the relevant articles in his collected *Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, London, 1977. For Egypt see G. Wiet, *L'Egypte arabe*, Paris, 1937; Z. M. Hassan, *Les Tulunides*, Paris, 1933.

فصل پنجم

The theory of the Caliphate is reviewed by T. Arnold, *The Caliphate*, London, 1965; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, I, Paris, 1954; L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, 1954; H. A. R. Gibb, "Constitutional Organization," *Law in the Middle East*, eds. M. Khadduri and H. Liebesny, Washington, D.C., 1955, pp. 3–28; D. Sourdel, "Questions de cérémonial ʿabbaside," *RÉI*, XXVII (1960), pp. 121–48.

Several recent overviews of the development of Arabic literature include R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV*^{e} *siècle de J.-C.*, 3 vols., Paris, 1952–66; A. F. L. Beeston *et al.*, eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983; H. A. R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction*, 2nd edn, Oxford, 1963; G. E. von Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, London, 1981. A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, 1974; M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*, Columbus, Ohio, 1978. For Arabic literary criticism see V. Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden, 1975; K. Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Warminster, 1979.

On Persian literature see G. Morrison, J. Baldick, and S. Kadkani, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden and Cologne, 1981. J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968 is the classic work in the field. See also G. Lazard, ed. and tr., *Les Premiers Poètes persans*, Tehran, 1964.

Adab or courtly literatures of the ʿAbbasid era are treated in F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970; G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1946; J. C. Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire*, Paris, 1968; V. Monteil, *Abu-Nuwās: Le vin, le vent, la vie*, Paris, 1979.

For Ibn al-Muqaffaʿ, see D. Sourdel, "La Biographie d'Ibn a -Muqaffaʿ d'après les sources anciennes," *Arabica*, I (1954), pp. 307–23. Ibn Qutayba (d. 889) is the subject of G. Lecomte, *Ibn Qutayba: L'Homme, son oeuvre, ses idées*, Damascus, 1965. A partial translation of Ibn Qutayba's major work is provided by J. Horovitz, "Ibn Quteiba's ʿUyun al-Akhbar," *Islamic Culture*, IV (1930), pp. 171–98, 331–62, 488–530; V (1931), pp. 1–27, 194–224. For Jahiz: C. Pellat, ed. and tr., *The Life and Works of Jahiz*, Berkeley, Calif., 1969; *Le Milieu Basrien et la formation de Jahiz*, Paris, 1953.

A brief overview of Islamic philosophy may be found in W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962; R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962. On Shiʿi philosophy see H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964. The transmission of Greek thought into Arabic is discussed in D. L. E. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1949; F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, New York, 1968.

For the major Arab philosophers: G. N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966; *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of "On First Philosophy,"*

tr. A. L. Ivry, Albany, N.Y., 1974; J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindi*, Leiden, 1971; al-Farabi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, tr. R. P. Jaussen, Cairo, 1949; *Fuṣūl al-Madanī*: *Aphorisms of the Statesman*, tr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961; *Philosophy of Plato and Aristotle*, tr. M. Mahdi, New York, 1962.

فصل ششم

Hadith and Law: al-Bukhari, *Al-Sahih: Les Traditions islamiques*, 4 vols., tr. O. Houdas, Paris, 1903–14. A convenient later collection of hadith is al-Khatib al-Tibrizi, *Mishkat al-Masabih*, 4 vols., tr. J. Robson, Lahore, 1960–65. Important studies on hadith include W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague, 1977; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, 1983. The classic studies in the field are I. Goldziher, *Muslim Studies*, 2 vols., tr. C. R. Barber and S. M. Stern, London, 1968–71; *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1973; *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. Hamori and R. Hamori, Princeton, 1980; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959. Good summary reviews of these findings are found in J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964. Two important texts in the development of Muslim legal theory are M. Khadduri, tr., *Islamic Jurisprudence: Shafiʿi's Risala*, Baltimore, 1961; Malik b. Anas, *Al-Muwattaʾ*, trs. A. A. Tarjumana and Y. Johnson, Norwich, 1982. Important collections of articles on Islamic law include N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago, 1969. For commercial law, see A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970. For law of war and peace: M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, Md., 1955; al-Shaybani, *The Islamic Law of Nations*, tr. M. Khadduri, Baltimore, Md., 1966.

On theology (*kalam*): L. Gardet and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, Paris, 1948; P. Morewedge, *Islamic Philosophical Theology*, Albany, N.Y., 1979; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967. For the origins and first century of Muslim theology see W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973; J. van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*, Berlin and New York, 1975; *Anfänge muslimischer Theologie*, Beirut, 1977; M. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London, 1965. On Muʿtazilism see J. van Ess, *Frühe Muʿtazilitische Haresiographie*, Beirut, 1971; A. Nader, *Le Système philosophique des Muʿtazila*, Beirut, 1956. For al-Ashʿari see M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Asʿari et de ses premiers grands disciples*, Beirut, 1965; *The Theology of al-Ashʿari*, tr. R. J. McCarthy, Beirut, 1953.

Important works on special problems in Muslim theology include T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965; L. Gardet, "Les Noms et les statuts: Le Problème de la foi et des oeuvres en Islam," *SI*, v (1956), pp. 61–123.

Sufism: M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 1, Chicago, 1974, pp. 359–409 gives a good general introduction. For a Muslim convert's point of view, see T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, tr. D. M. Matheson, Lahore, 1959. On early Sufism the pathbreaking work of L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2nd edn, Paris, 1954, *La Passion d'al-Husayn ibn Mansour al-Hallaj*, 2 vols.,

Paris, 1922, tr. H. Mason, *The Passion of al-Hallaj*, 4 vols., Princeton, 1982, and P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut, 1970 are indispensable. For other good general histories see A. Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N.C., 1975; G. C. Anawati and L. Gardet, *La Mystique musulmane*, Paris, 1961. On the relation of Sufism to other mysticisms see L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953; R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, 1969; *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957.

Translations and works dealing with the principal early Sufi masters include H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit; Hasan el-Basri," *Der Islam*, XXI (1933), pp. 1–83; J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muḥāsibi*, Bonn, 1961; M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life, Teaching and Writings of al-Muḥasibi*, London, 1935; *Rabiʿa the Mystic*, Cambridge, 1928; al-Kharraz, *The Book of Truthfulness [Kitāb al-sidq]*, tr. A. J. Arberry, London, 1937; A. H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1962; al-Niffari, *Kitāb al-mawāqif wa-l-mukhaṭabat*, ed. and tr. A. J. Arberry, London, 1935; M. I. el-Geyoushi, "Al-Tirmidhī's Theory of Saints and Sainthood," *Islamic Quarterly*, XV (1971), pp. 17–61.

For ʿAbbasid Period Shiʿism, see H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965. For Ismaʿilism see B. Lewis, *The Origins of Ismaʿilism*, Cambridge, 1940; T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden*, Bonn, 1972; W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, XXXVII (1961), pp. 43–135.

فصل هفتم

On the political and religious struggles of the reign of al-Maʾmun, see I. M. Lapidus, "The Separation of State and Religion," *IJMES*, VI (1975), pp. 363–85, where references may be found to earlier literature.

فصل هشتم

On the century of ʿAbbasid decline see H. Bowen, *The Life and Times of ʿAli ibn ʿIsa, the Good Vizier*, Cambridge, 1928; M. Forstner, *Das Kalifat des Abbasiden al-Mustaʿin*, Mainz, 1968; W. Hellige, *Die Regentschaft al-Muwaffaqs*, Berlin, 1936; A. Popović, *La Révolte des esclaves en Iraq*, Paris, 1976.

فصل نهم

For the history of Iran in the late ʿAbbasid, Saljuq, and Mongol eras see *Cambridge History of Iran*, IV, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, and V, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968. See also R. Frye, *Islamic Iran and Central Asia (7th–12th centuries)*, London, 1979; A. K. S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London, 1980; D. S. Richards, ed., *Islamic Civilization 950–1150*, Oxford, 1973.

For the Buwayhids see M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964; H. Busse, *Chalif und Grosskönig, die Buyiden im Iraq*, Beirut, 1969; R. Mottahedeh,

Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society, Princeton, 1980 deals with the concepts which underlay Buwayhid social and political practices. On the Ghaznavids see C. E. Bosworth, *The Ghaznavids*, Edinburgh, 1963. A regional history of the Caspian area is the V. Minorsky, *A History of Sharvan and Darband in the 10th–11th Century*, Cambridge, 1958.

On the Saljuq period see also C. Cahen, "The Turkish Invasion: The Selchukids," *A History of the Crusades*, I, ed. M. W. Baldwin, Philadelphia, 1958, pp. 135–76, and "The Historiography of the Seljuqid Period," *Historians of the Middle East*, eds. B. Lewis and P. Holt, London, 1962, pp. 59–78; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman: Sultanat et califat*, II, Paris, 1957; Nizam al-Mulk, *Siyasat-Nama: The Book of Government*, tr. H. Darke, London, 1960. On the Khwarazmshahs see H. Horst, *Die Staatsverwaltung der Grosselgüqen und Hōrazmšāhs, 1038–1231*, Wiesbaden, 1964.

Political and cultural geography is the subject of X. de Planhol, *Le Monde islamique: Essai de géographie religieuse*, Paris, 1957, and *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968; A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, Paris, 1967. On economy and technology see R. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, Cambridge, Mass., 1975; A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–1100*, Cambridge, 1983; M. Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman du VII^e au XII^e siècle*, Paris, 1978.

On the economic history of the Middle East from the origins of Islam to the thirteenth century see A. L. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton, 1981; E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East*, London, 1976; D. S. Richards, *Islam and the Trade of Asia*, Oxford, 1970.

The principal history of Mediterranean trade through the late Middle Ages is W. von Heyd, *Histoire du commerce du levant au moyen âge*, 2 vols., tr. F. Reynaud, Amsterdam, 1959. The study of Mediterranean trade in the early Middle Ages was for decades dominated by H. Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, New York, 1958. The controversy which followed is summed up in a pamphlet by A. F. Havighurst, *The Pirenne Thesis*, 3rd edn, Lexington, Mass., 1976. Important revisions include A. R. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean*, Princeton, 1951; E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650–1040)*, Berlin, 1966. For the period of the Crusades see E. H. Byrne, *Genoese Shipping in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Cambridge, Mass., 1930.

فصل دهم

For the social organization of the ʿulamaʾ see R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980; R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, 1972; J. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the ʿUlamaʾ in Medieval Damascus," *SI*, LII (1980), pp. 105–34. For the madrasa see G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-century Baghdad," *BSOAS*, XXIV (1961), pp. 1–56; A. L. Tibawi, "Origin and Character of al-Madrasah," *BSOAS*, XXV (1962), pp. 225–38 is a rebuttal of Makdisi's views. Also important are D. Sourdel, "Reflexions sur la diffusion de la madrasa en Orient du XI^e au XIII^e siècle," *RÉI*, XLIV (1976), pp. 165–84; G. Makdisi, "Ashʿari and the

Ashᶜarites in Islamic Religious History," *SI*, XVII (1962), pp. 37–80, XVIII (1962), pp. 19–39.

For religion and politics in the Saljuq era see H. Laoust, "La Pensée et l'action politiques d'Al-Mawardi, *RÉI*, XXXVI (1968), pp. 11–92; *La Politique de Gazālī*, Paris, 1970. On Hanbalism see G. Makdisi, *Ibn ᶜAqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle*, Damascus, 1963, and "Hanbalite Islam," *Studies on Islam*, ed. M. L. Swartz, New York, 1981, pp. 216–74.

On the social history of Sufism see J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971. On veneration of saints see I. Goldziher, "Veneration of Saints in Islam," *Muslim Studies*, II, London, 1971, pp. 253–341; J. Sourdel-Thomine, "Les Anciens Lieux de pèlerinage damascains," *BÉO*, XIV (1952–54), pp. 65–85.

On urbanism see I. M. Lapidus, "The Early Evolution of Muslim Urban Society," *Comparative Studies in Society and History*, XV (1973), pp. 21–50, "Muslim Cities and Islamic Societies," *Middle Eastern Cities*, ed. I. M. Lapidus, Berkeley, Calif., 1969, pp. 47–79, and *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1984. Collective works devoted to cities include A. Hourani and S. M. Stern, *The Islamic City*, Oxford, 1970; L. C. Brown, *From Madina to Metropolis*, Princeton, 1973.

S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 4 vols., Berkeley, Calif., 1967–78 portrays the Jewish communities of the Mediterranean but throws light on Muslim societies as well. On the Muslim merchant classes see S. D. Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie," *Journal of World History*, III (1956), pp. 583–604; M. Rodinson, "Le Marchand musulman," *Islam and the Trade of Asia*, ed. D. S. Richards, Oxford, 1970, pp. 21–36; *Islam and Capitalism*, tr. B. Pearce, Austin, Texas, 1978. For guilds and working classes see R. Brunschvig, "Métiers vils en Islam," *SI*, XVI (1962), pp. 41–60; S. D. Goitein, "Artisans en Méditerranée orientale au haut moyen âge," *Annales E.S.C.*, XIX (1964), pp. 847–68.

Futuwwa, ᶜayyarun, and urban young men's gangs: C. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge," *Arabica*, V (1958), pp. 225–50, VI (1959), pp. 25–56, 233–65; F. Taeschner, "Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, 1944, pp. 340–85.

Non-Muslim peoples under Muslim rule: A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958; A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London, 1970; S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, New York, 1964; N. A. Stillman, *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia, 1979; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 2 vols., London, 1968–69; P. Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, 1955; M. Morony, "Religious Communities in Late Sassanian and Early Muslim Iraq," *JESHO*, XVII (1974), pp. 113–35.

Conversion to Islam has been little studied. See N. Levtzion, ed., *Conversion to Islam*, New York, 1979; R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Mass., 1979; I. M. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam," *In Memoriam S. M. Stern (Israel Oriental Studies)*, II (1972), pp. 248–62.

فصل یازدهم

The best overviews of the literature are E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968. On juristic political theory see A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981; Y. Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beirut, 1968; al-Mawardi, *Les Statuts gouvernementaux*, tr. E. Fagnan, Algiers, 1915; Ibn Taymiya, *Ibn Taymiyah on Public and Private Law in Islam*, Beirut, 1968; H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya*, Cairo, 1939.

Translations of the works of al-Farabi on political theory include *Idées des habitants de la cité vertueuse*, tr. R. P. Jaussen, Y. Karam, and J. Chlala, Cairo, 1949; *Fuṣūl al-Madanī: Aphorisms of the Statesman*, ed. and tr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961; *Philosophy of Plato and Aristotle*, tr. M. Mahdi, New York, 1962. Averroes' principal political work is the *Commentary on Plato's Republic*, ed. and tr. E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1966.

Translations of Mirrors for Princes include al-Jahiz, *Le Livre de la couronne*, tr. C. Pellat, Paris, 1954; Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, tr. H. Darke, 2nd edn, London, 1978; al-Ghazzali, *Book of Counsel for Kings*, tr. F. Bagley, London, 1964; Kai Kaʾus b. Iskandar, *A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma*, tr. R. Levy, New York, 1951; see also G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteran arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932.

The *Muqaddima* or Prolegomena of Ibn Khaldun is translated by W. M. de Slane, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, 3 vols., Paris, 1934–38; F. Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah*, 3 vols., New York, 1958. Among recent scholarly works on Ibn Khaldun see M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957; W. J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley, 1967; Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire passé du Tiers-Monde*, Paris, 1966; M. M. Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967; P. von Sivers, *Khalifat, Königtum und Verfall: Die Politische Theorie Ibn Khaldūns*, Munich, 1968; A. al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, London, 1981, and *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London, 1982.

فصل دوازدهم

On ethics see M. Arkoun, "L'Éthique musulmane d'après Māwardī," *RÉI*, XXXI (1963), pp. 1–31; *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh (320/325–421 – 932/936–1030), philosophe et historien*, Paris, 1970; Ibn Miskawayh, *Traité d'éthique*, tr. M. Arkoun, Damascus, 1969; Muhammad Abul Qassem, *The Ethics of al-Ghazali*, Petaling Jaya, 1975.

The post-945 development of Sufism is represented by al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Ṣūfīs*, tr. A. J. Arberry, Cambridge, 1935; al-Sarraj, *The Kitab al-Lumaʿ fiʾl-Taṣawwuf of Abū Naṣr*, tr. R. A. Nicholson, London, 1963; al-Hujwīrī, *The Kashf al-Maḥjūb*, tr. R. A. Nicholson, London, 1911; S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwādja ʿAbdullāh Anṣārī mystique hanbalite*, Beirut, 1965.

For al-Ghazzali, see M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres d' al-Ghazali*, Beirut, 1959; H. Laoust, *La Politique de Gazzali*, Paris, 1970; H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem, 1975. The works of F. Jabré explore al-Ghazzali's conceptual

vocabulary: *La Notion de certitude selon Ghazali*, Paris, 1958; *La Notion de la maʿrifa chez Ghazali*, Beirut, 1958; *Essai sur la lexique de Ghazali*, Beirut, 1970.

Translations of al-Ghazzali include W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London, 1953, a translation of the autobiography, *Deliverance from Error: The Book of Knowledge*, tr. N. A. Faris, Lahore, 1962; *The Alchemy of Happiness*, tr. C. Field, London, 1980; *Al-Ghazali's Book of Fear and Hope*, tr. W. McKane, Leiden, 1965. G. H. Bousquet, *Ihyaʿ: ou Vivication des sciences de la foi, analyse et index*, Paris, 1955 – a résumé of al-Ghazzali's principal work; *Tahafut al-Falasifah* [Incoherence of the Philosophers], tr. S. A. Kamali, Lahore, 1958. On Suhrawardi al-Maqtul (d. 1191) see S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964; H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Tehran, 1946, and *Suhrawardi d'Alep*, Paris, 1939. Translations include *Opera metaphysica et mystica*, tr. H. Corbin, I, Istanbul, 1945, II, Tehran, 1952.

On Ibn al-ʿArabi (d. 1240) see A. E. Affifi, "Ibn ʿArabi," *History of Muslim Philosophy*, I, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963, pp. 398–420, and *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn Ibnul-ʿArabi*, Cambridge, 1939; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi*, tr. R. Manheim, Princeton, N.J., 1969; T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Berkeley, Calif., 1984.

Translations of Ibn al-ʿArabi's works include *Sufis of Andalusia. The Rūh al-quds and al-Durrat al-fākhirah of Ibn ʿArabī*, tr. R. W. J. Austin, Berkeley, Calif., 1977; *La Profession de foi*, tr. R. Deladrière, Paris, 1978; *The Bezels of Wisdom*, tr. R. W. J. Austin, New York, 1980; *The Seals of Wisdom*, tr. A. al-Tarjumana, Norwich, Eng., 1980; *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat*, tr. T. Harris, New York, 1981.

On the philosophy of Ibn Sina see L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, 1951; A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, 2nd edn, Paris, 1951; A. Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, London, 1958; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, tr. W. Trask, New York, 1960. Translations include *Avicenna on Theology*, tr. A. J. Arberry, London, 1951; *Livre des directives et remarques*, tr. A. M. Goichon, Beirut, 1951; *Avicenna's Psychology*, tr. F. Rahman, London, 1952; *The Metaphysica of Avicenna*, tr. P. Morewedge, New York, 1973. Translations of Averroes include *Tahafut al-Tahafut* [The Incoherence of the Incoherence], 2 vols., tr. S. van den Bergh, London, 1954; *On the Harmony of Religion and Philosophy*, tr. G. Hourani, London, 1961; *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics,"* tr. C. E. Butterworth, Albany, N.Y., 1977.

For special topics in Islamic philosophy see M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, 1958; A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London, 1957; F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass., 1964; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982.

The transmission of Arabic and Hebrew philosophy to Europe and the development of Christian scholasticism are the subjects of F. van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, tr. L. Johnston, Louvain, 1955, and *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh, 1955; E. Gilson, "Les Sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen*

Âge, XIV (1929), pp. 5–149; M. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis mitte des 17, Jahrhunderts*, Graz, 1956. For relations between Islam and the West more generally see R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1978; N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, 1960, and *The Arabs and Medieval Europe*, 2nd edn, London, 1979; J. Kritzech, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964; K. I. Semaan, ed., *Islam and the Medieval West*, Albany, N.Y., 1980.

بخش دوم

فصل سیزدهم

For Iran under the Mongols see the relevant chapters of the *Cambridge History of Iran*, v, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; C. Cahen, "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions," *History of the Crusades*, II, eds. R. L. Wolff and H. W. Hazard, Madison, Wis., 1969, pp. 661–92, and "The Mongols and the Near East," *ibid.*, pp. 715–34; B. Spuler, *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit, 1220–1350*, Berlin, 1968. On Mongol art see D. N. Wilber, *The Architecture of Islamic Iran*, Princeton, 1955; O. Grabar and S. Blair, *Epic Images and Contemporary History: The Illustrations of the Great Mongol Shahnama*, Chicago, 1980. See bibliography for Chapter 17 for further references to Mongols and Inner Asia.

For the political system of Iran in the fifteenth century see J. E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis, Minn., 1976. On the rise of the Safavid dynasty see M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden, 1972. The only general history of the Safavid period in English is R. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, 1980. L. L. Bellan, *Chah ʿAbbas*, I, Paris, 1932 covers the principal reign of the dynasty. For Safavid and later Iranian relations with Europe see R. K. Ramazani, *The Foreign Policy of Iran: 1500–1941*, Charlottesville, Va., 1966.

Safavid state organization: A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953. For the theory of Iranian monarchy see A. K. S. Lambton, "Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government," *SI*, v (1956), pp. 125–48, VI (1956), pp. 125–46. For Safavid art and architecture see S. C. Welch, *A King's Book of Kings: The Shah-nameh of Shah Tahmasp*, London, 1972, and *Persian Painting: Five Royal Safavid Manuscripts of the Sixteenth Century*, New York, 1976.

The relations of state and religion in Safavid Iran are the subject of a number of important studies: J. Aubin, "Études safavides: I, Šāh Ismāʿīl et les notables de l'Iraq persan," *JESHO*, II (1959), pp. 37–81, and "La Politique religieuse des Safavides," *Le Shīʿisme imāmite*, Paris, 1970, pp. 235–44; S. Arjomand, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shiʿite Iran: 14th to 18th Centuries," *European Journal of Sociology*, XX (1979), pp. 59–109, and "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501–1722," *Journal of Asian History*, XV (1981), pp. 1–35.

Iranian illuminationist philosophy has been examined by S. H. Nasr, "The School of Isfahan," *A History of Muslim Philosophy*, II, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1966, pp. 904–31; H. Corbin, *En Islam iranien*, 3 vols., Paris, 1974, and *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1981. See also F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany, N.Y., 1976.

The recent work of James Reid on uymaq and tribal structures has contributed heavily to my interpretation of the dynamics of Iranian history. See *Tribalism and Society in Islamic Iran, 1500–1629*, Malibu, Calif., 1983, "The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500–1722," *Iranian Studies*, XI (1978), pp. 117–143, and "Rebellion and Social Change in Astarabad, 1537–1744," *IJMES*, XIII (1981), pp. 35–53.

On the Iranian economy see R. Quiring-Zoche, *Isfahan im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert*, Freiburg, 1980; M. Keyvani, *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*, Berlin, 1982.

For the eighteenth-century collapse of the Safavid regime see L. Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, 1958, and *Nadir Shah: A Critical Study*, London, 1938; and J. R. Perry, *Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747–1779*, Chicago, 1979. Other studies of Turko-Iranian tribal societies in the eighteenth and nineteenth centuries include G. Garthwaite, "Pastoral Nomadism and Tribal Power," *Iranian Studies*, XI (1978), pp. 173–97; R. Loeffler, "Tribal Order and the State: The Political Organization of the Boir Ahmad," *Iranian Studies*, XI (1978), pp. 144–71.

فصل چهاردهم

The best general history of the Ottoman empire is H. Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973. H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, 2 parts, Oxford, 1950, 1957, despite out-of-date sections, is still an indispensable introduction. See also N. Itzkowitz, *The Ottoman Empire and Islamic Tradition*, New York, 1972; S. J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols., Cambridge, 1976.

On pre-Ottoman Turkey see C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey, 1071–1330*, tr. J. Jones-Williams, London, 1968. Important studies of the Turkish principalities include B. Flemming, *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter*, Wiesbaden, 1964; P. Lemerle, *L'Émirat d'Aydin: Byzance et l'Occident. Recherches sur "La Geste d'Umur Pacha,"* Paris, 1957; P. Wittek, *Das fürstentum Mentesche*, Amsterdam, 1967; S. Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971, and "Nomadization and Islamization in Asia Minor," *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX (1975), pp. 41–71.

On Ottoman conquests see P. Wittek, *Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938; F. Babinger, *Mahomet II, le Conquérant, et son temps*, Paris, 1954; S. Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge, 1965. Ottoman wars with the Austro-Hungarian empire: D. Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1350–1700*, Liverpool, 1954; C. M. Kortepeter, *Ottoman Imperialism During the Reformation: Europe and the Caucasus*, New York, 1972; S. A. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism*, Cambridge, Mass., 1959. For Ottoman expansion in the Crimea see H. Inalcik, "The Origin of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal (1569)," *Annales de*

l'Université d'Ankara, I (1946–47), pp. 47–106; W. E. D. Allen, *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century*, London, 1963.

On Ottoman expansion in the Mediterranean see F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World*, 2 vols., tr. S. Reynolds, New York, 1972; A. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-century Ibero-African Frontier*, Chicago, 1978. For Ottoman–Safavid wars see E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahr. nach arabischen Handschriften*, Freiburg, 1970. A useful collection of documents is J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record, 1535–1914*, I, New York, 1956.

The principal account of Ottoman rule in the Balkans is P. F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804*, Seattle, Wash., 1977. See also N. Beldiceanu, *Le Monde ottomen des Balkans (1402–1566)*, London, 1976.

For the institutions of the Ottoman State see A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956; I. M. Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550–1650*, New York, 1983; H. Inalcik, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700," *Archivum Ottomanicum*, VI (1980), pp. 283–337. B. Miller, *The Palace School of Muhammad the Conqueror*, Cambridge, Mass., 1941 depicts the education of the janissaries.

For Islamic religious elites see H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford, 1950–57, I, pp. 19–38, II, pp. 70–261; J. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937.

On the non-Muslim populations: F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., Oxford, 1929; T. Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964; N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki, 1967; S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, London, 1968; L. Arpee, *A History of Armenian Christianity from the Beginning to Our Own Time*, New York, 1946. On the Jewish communities see M. A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, 1980; C. Roth, *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, New York, 1948. The relations of Ottomans and Europeans is discussed in B. Homsy, *Les Capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1956; C. A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*, Cambridge, 1983. A major reinterpretation of the "millet" system is advanced by B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, ed. B. Braude and B. Lewis, New York, 1982, pp. 69–88.

For the development of Istanbul see B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman, Okla., 1963; R. Mantran, *La Vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, 1965. Balkan cities are the subject of N. Todorov, ed., *La Ville balkanique sous les Ottomans, XV^e–XIX^e siècles*, London, 1977. On the small towns of Anatolia see S. Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia*, Cambridge, 1984.

The demographic and economic development of Anatolia is treated by M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450–1600*, London, 1972. See also H. Islamoglu and S. Faroqhi, "Crop Patterns and Agricultural Production Trends in Sixteenth-Century Anatolia," *Review*, (New York), II (1979), pp. 401–36. Ottoman trade: H. Inalcik, "Bursa and the Commerce of the Levant," *JESHO*, III (1960), pp. 131–47; and

"Capital Formation in the Ottoman Empire," *Journal of Economic History*, XXIX (1969), pp. 97–140.

The struggle for control of the international spice trade is the subject of S. Y. Labib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171–1517)*, Wiesbaden, 1965. For the rise of Europe and the transformation of the world economy see I. Wallerstein, *The Modern World System*, 2 vols., New York, 1974–80; P. Pachi, "The Shifting of International Trade Routes in the 15th–17th Centuries," *Acta Historica*, XIV (1968), pp. 287–321; R. Mantran, "Transformation du commerce dans l'Empire Ottoman au dix-huitième siècle," *Studies in Eighteenth-Century Islamic History*, eds. T. Naff and R. Owen, Carbondale, Ill., 1977, pp. 217–35.

The growth of European commerce in the seventeenth and eighteenth centuries is studied in P. Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVII^e siècle*, Paris, 1896, and *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIII^e siècle*, Paris, 1911; N. G. Svoronos, *Le Commerce de Salonique au XVIII^e siècle*, Paris, 1956; A. C. Wood, *A History of the Levant Company*, London, 1935.

On Turkish Art and Literature see E. Atil, ed., *Turkish Art*, Washington, D.C., 1980; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, Baltimore, Md., 1971; O. Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, London, 1971; M. And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara, 1963–4, and *Turkish Miniature Painting*, Ankara, 1974; E. Atil, *Turkish Miniature Painting*, Tokyo, 1960.

On the seventeenth and eighteenth centuries see S. J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789–1807*, Cambridge, Mass., 1971; T. Naff and R. Owen, eds., *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, London, 1977. Specialized studies on the internal condition of the Ottoman empire include W. J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion: 1000–1020/1591–1611*, Berlin, 1983.

Ottoman military and political relations with Europe in the eighteenth century are treated in M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774–1923*, London, 1966; L. Cassels, *The Struggle for the Ottoman Empire, 1717–1740*, London, 1966; A. W. Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea, 1772–1783*, Cambridge, 1970; B. H. Sumner, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, 1949; G. S. Thomson, *Catherine the Great and the Expansion of Russia*, London, 1947.

فصل پانزدهم

For Fatimid art see K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vols., Oxford, 1952–59; O. Grabar, "Imperial and Urban Art in Islam: The Subject Matter of Fatimid Art," *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Cairo, 1973, pp. 173–89; J. M. Bloom, "The Mosque of al-Hakim in Cairo," *Muqarnas*, I (1983), pp. 15–36; C. Williams, "The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo," *Muqarnas*, I (1983), pp. 37–52; M. Canard, "Le Cérémonie fatimite et le cérémonie Byzantin," *Byzantion*, XXI (1951), pp. 355–420, and "La Procession du nouvel an chez les Fatimides," *AIÉO*, X (1952), pp. 364–98.

For Syria in the early Islamic era see K. S. Salibi, *Syria under Islam: Empire on Trial, 634–1097*, Delmar, N.Y., 1976; M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazīra et de Syrie*, Paris, 1953. Histories of the Crusades include S. Runciman, *A History of the*

Crusades, 3 vols., Cambridge, 1951–54; H. E. Mayer, *The Crusades*, tr. J. Gillingham, London, 1972; J. Prawers, *Crusader Institutions*, Oxford, 1980; H. W. Hazard, *The Art and Architecture of the Crusader States*, Madison, Wis., 1977.

For the history of Muslim Syria in the crusading era the fundamental work is C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, Paris, 1940. Good general accounts may be found in K. M. Setton, ed., *A History of the Crusades*, 2nd edn, 4 vols., Madison, Wis., 1969–77. See also N. Elisseeff, *Nūr ad-Dīn: Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511–569H. / 1118–1174)*, 3 vols., Damascus, 1967; E. Sivan, *L'Islam et la Croisade*, Paris, 1968.

Useful translations of Arabic sources include F. Gabrieli, ed., *Arab Historians of the Crusades*, Berkeley, 1969; *Recueil des historiens des Croisades*, Académie des inscriptions et belles-lettres, 14 vols., Paris, 1966–67; Ibn al-Qalānisī, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, tr. H. A. R. Gibb., London, 1932; Usāmah ibn Munqidh, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, tr. P. K. Hitti, New York, 1929.

Isma'ilism in the crusade period is the subject of M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955; B. Lewis, *The Assassins*, London, 1967. See especially M. G. S. Hodgson, "The Isma'ili State," *Cambridge History of Iran*, v, pp. 422–82.

For Egypt and Syria under Saladin and the Ayyubids see A. Ehrenkreutz, *Saladin*, Albany, N.Y., 1972; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, Albany, N.Y., 1972. Ayyubid military organization is treated by S. Elbeheiry, *Les Institutions de l'Égypte au temps des Ayyūbides. L'organisation de l'armée et des institutions militaires*, Paris, 1971; R. S. Humphreys, "The Emergence of the Mamluk Army," *SI*, XLV (1977), pp. 67–100, XLVI (1977), pp. 147–82. Ayyubid administration has been extensively studied by C. Cahen, *Makhzūmiyyāt: Études sur l'histoire économique et financière de l'Égypte médiévale*, Leiden, 1977.

For Syrian Muslim towns see E. Ashtor-Strauss, "L'Administration urbaine en Syrie médiévale," *RSO*, XXXI (1956), pp. 73–128; C. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge," *Arabica*, V (1958), pp. 225–50, VI (1959), pp. 25–56, 233–65; and the relevant chapters of J. Sauvaget, *Alep*, Paris, 1941. On the 'ulama' and the schools of law in Syria see N. Elisseef, *Nūr ad-Dīn*.

Ayyubid architecture is treated by E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture," *Ars Islamica*, IX (1942), pp. 1–53, X (1943), pp. 13–70, XI (1946), pp. 1–71, XIII–XIV (1948), pp. 118–38; J. Sauvaget, M. Écochard and J. Sourdel-Thomine, *Les Monuments ayyoubides de Damas*, Paris, 1938–50.

A comprehensive bibliography of works on the Mamluk era in Egypt and Syria is found in I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1967, with supplements in the 2nd edn, Cambridge, 1984.

The history of Egypt under Ottoman rule is given by P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516–1922*, London, 1966; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517–1798*, Princeton, 1962; *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century*, Cambridge, Mass., 1962. The economy of Ottoman Egypt: A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire*, 2 vols., Damascus, 1973–74, and "The Economic Crisis of Egypt in the Eighteenth Century," *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A. L. Udovitch, Princeton, 1981, pp. 687–707; G. Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jerusalem, 1964.

On Egyptian Islam see A. L. Marsot, "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Scholars, Saints and Sufis*, ed. N. R. Keddie, Berkeley, Calif., 1972, pp. 149–65; M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, N.J., 1982.

On the Arab provinces under Ottoman Rule see H. Laoust, *Les Gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans*, Damascus, 1952; M. A. Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut, 1982; K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708–1758*, Princeton, 1980; A. K. Rafeq, *The Province of Damascus, 1723–1783*, Beirut, 1966.

For the ʿulamaʾ and Sufism in Syria see M. Winter, "Sheikh ʿAlī ibn Maymūn and Syrian Sufism in the Sixteenth Century," *Israel Oriental Studies*, VII (1977), pp. 281–308; A. Hourani, "Sheikh Khalid and the Naqshbandi Order," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, eds. S. M. Stern and V. Brown, Columbia, S.C., 1972, pp. 89–103; J. Voll, "Old ʿUlamaʾ Families and Ottoman Influence in 18th-century Damascus," *The American Journal of Arabic Studies*, III (1975), pp. 48–59.

Palestine has been the subject of U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine, 1552–1615*, Oxford, 1960; A. Cohen and B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton, 1978; M. Ma'oz, ed., *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Jerusalem, 1975; A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century*, Jerusalem, 1973. On Lebanon see K. S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, London, 1965; I. F. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845*, Princeton, 1968.

On Iraq see T. Nieuwenhuis, *Politics and Society in Early Modern Iraq (1802–1831)*, The Hague, 1982; S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford, 1925.

فصل شانزدهم

The most useful general works on North Africa include J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, 2nd edn, Cambridge, 1975; A. Laroui, *The History of the Maghrib*, Princeton, 1977; L. Valensi, *On the Eve of Colonialism: North Africa before the French Conquest*, New York, 1977; C. A. Julien, *History of North Africa: Tunisia, Algeria, Morocco, from the Arab Conquest to 1830*, New York, 1970.

The Arab conquests to the thirteenth century: H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes*, Paris, 1962; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, 1913; M. Talbi, *L'Émirat aghlabide: Histoire politique*, Paris, 1966. For the Fatimids see the previous section on Egypt and Syria. Kharijism has been studied by T. Lewicki, "La Répartition géographique des groupements ibādites dans l'Afrique du Nord au moyen âge," *Rocznik orientalistyczny*, XXI (1957), pp. 301–43, and "The Ibadites in Arabia and Africa," *Journal of World History*, XIII (1971), pp. 51–130.

The origin of the Almoravid movement has recently been reinterpreted by P. F. de Moraes Farias, "The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement during its Periods of Closest Contact with the Western Sudan," *Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*, XXIX (1967), pp. 794–878; H. T. Norris, "New Evidence on the Life of ʿAbdullāh b. Yāsīn and the Origins of the Almoravid Movement," *JAH*, XII (1971), pp. 255–68; V. Lagardere, "Esquisse de l'organization

militaire des Murābitūn à l'époque de Yūsuf b. Tāšfīn, 430 H. / 1039 à 500 H. / 1106," *ROMM*, XXVII (1979), pp. 99–114; N. Levtzion, "ʿAbd Allāh b. Yāsīn and the Almoravids," *Studies in West African Islamic History*, I, ed. J. R. Willis, London, 1979, pp. 78–112.

The impact of the Hilali invasions is much debated: H. R. Idris, "L'Invasion hilālienne et ses conséquences," *Cahiers de civilisation médiévale*, XI (1968), pp. 353–69; J. Poncet, "Prospérité et décadence ifrikiyennes," *Cahiers de Tunisie*, IX (1961), pp. 221–43, and "Le Mythe de la 'catastrophe' hilālienne," *Annales E.S.C.*, XXII (1967), pp. 1099–1120.

On Saharan, North African, and Mediterranean trade see N. Pacha, *Le Commerce au Maghreb du XIe au XIVe siècle*, Tunis, 1976; J. Devisse, "Routes de commerce et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la Méditerranée"; *Revue d'histoire économique et sociale*, L (1972), pp. 42–73, 357–97.

The basic study of Tunisian society from the thirteenth to the sixteenth century is R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 vols., Paris, 1940–47. See also L. C. Brown, "The Religious Establishment in Husainid Tunisia," *Scholars, Saints and Sufis*, ed. N. Keddie, Berkeley, Calif., 1972, pp. 47–91; J. Abun-Nasr, "The Beylicate in Seventeenth-Century Tunisia," *IJMES*, VI (1975), pp. 70–93; J. Pignon, "La Milice des Janissaires du Tunis au temps des Deys (1590–1650)," *Cahiers de Tunisie*, IV (1956), pp. 301–26.

For the economic history of Tunisia in the eighteenth and early nineteenth centuries see L. Valensi, "Islam et capitalisme, production et commerce des Chéchias en Tunisie et en France aux XVIIIIe et XIXe siècles," *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XVI (1969), pp. 376–400, and *Tunisian Peasants in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge, 1985; M. H. Cherif, "Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830," *Annales E.S.C.*, XXV (1961), pp. 714–45; L. C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 837–1855*, Princeton, 1974.

For Algeria under the Turks see P. Boyer, *L'Évolution de l'Algérie médiane*, Paris, 1960, and *La Vie quotidienne à Alger*, Paris, 1964; W. Spencer, *Algiers in the Age of the Corsairs*, Norman, Okla., 1976. On piracy and trade in the Mediterranean from the sixteenth to the nineteenth century see G. Fisher, *Barbary Legend: War, Trade and Piracy in North Africa, 1415–1830*, Oxford, 1957; P. Masson, *Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque (1560–1793)*, Paris, 1903; A. E. Sayous, *Le Commerce des Européens à Tunis*, Paris, 1929.

On Algerian society see P. Boyer, "Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe–XIXe siècles)," *ROMM*, I (1966), pp. 11–49. R. Gallissot, *L'Algérie pré-coloniale: Classes sociales en système précapitaliste*, Paris, 1968; "Pre-colonial Algeria," *Economy and Society*, IV (1975), pp. 418–45; J. C. Vatin, "L'Algérie en 1830: Essai d'interprétation des recherches historiques sous l'angle de la science politique," *Revue algérienne*, VII (1970), pp. 977–1058; A. Nouschi, "La vita rurale in Algeria prima de 1830," *Studi Storici*, IV (1963), pp. 449–78.

Morocco's history is covered by the work of H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, 2 vols., Casablanca, 1950; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa: Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris, 1922. On the Moroccan economy before the nineteenth century see P. Berthier, *Les Anciennes Sucreries du Maroc*, 2 vols., Rabat, 1966; A. Hammoudi, "Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux

XVII^e^ et XVIII^e^ siècles," *Annales E.S.C.*, xxxv (1980), pp. 615–41.

For Moroccan urban society, see K. Brown, *People of Salé*, Manchester, 1976; R. Le Tourneau, *Fes avant le protectorat*, Casablanca, 1949, *Les Villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, Algiers, 1957, and *Fez in the Age of the Marinides*, Norman, Okla., 1961; J. S. Gerber, *Jewish Society in Fez, 1450–1700*, Leiden, 1980.

On North African Sufism see A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, 1938; G. Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias*, Paris, 1951; P. J. André, *Contribution à l'études des confréries religieuses musulmanes*, Algiers, 1956; J. Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, London, 1965; R. G. Jenkins, "The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa 1523–1900," *Studies in West African Islamic History*, I, ed. J. R. Willis, London, 1979, pp. 40–77; C. Geertz, *Islam Observed*, New Haven, Conn., 1968; V. J. Cornell, "The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh," *IJMES*, xv (1983), pp. 67–93.

Introductory accounts of Muslim Spain include A. Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis, 1974; J. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, N.Y., 1975; and the classic E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., Paris, 1950–53. Important interpretations of the economic and social bases of Spanish and Muslim civilization are T. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge, Mass., 1970, and *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, 1979; P. Guichard, *Structures sociales, orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, 1977. See also D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton, N.J., 1985.

Muslim urban communities and the supervision of markets are treated in the work of P. Chalmeta Gendrón, *El "señor del zoco" en España*, Madrid, 1973; L. Torres Balbás, "Les Villes musulmanes d'Espagne et leur urbanisation," *AIÉO*, VI (1942–47), pp. 5–30, and "Extensión y demografia de las ciudades hispano musulmanas," *SI*, III (1955), pp. 37–59.

On Islam in Spain see H. Mones, "Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat," *SI*, xx (1964), pp. 47–88. For Spanish Sufism see P. Nwyia, *Ibn ʿAbbād de Ronda (1332–1390)*, Beirut, 1961.

For the Reconquista and relations between Muslims and Christians see R. Burns, *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton, 1973; *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1967; J. Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, Conn., 1978; J. Edwards, *Christian Cordoba: The City and Its Region in the Late Middle Ages*, Cambridge, 1982.

On Arabic literature see the contributions of J. Monroe, *The Shuʿubiyya in Al-Andalus: The Risala of Ibn Garcia and Five Refutations*, Berkeley, Calif., 1969, and *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley, Calif., 1974; S. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974; L. Compton, *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs*, New York, 1976. A vivid interpretation of Spanish architecture and its cultural significance is O. Grabar, *The Alhambra*, London, 1978.

فصل هفدهم

For the dynamics of steppe empires see R. Grousset, *The Empire of the Steppes: A*

History of Central Asia, tr. N. Walford, New Brunswick, N.J., 1970; D. Sinor, *Introduction à l'étude de l'Eurasie centrale*, Wiesbaden, 1963 contains ample bibliographies. O. Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, New York, 1951 is an imaginative interpretation of the formation of nomadism in Inner Asia and its relation to sedentary empires. L. Krader discusses Inner Asian social organization: *Peoples of Central Asia*, Bloomington, Ind., 1963, and *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, The Hague, 1963.

On the Mongol, Chaghatay, and Timurid periods in Inner Asia see P. Brent, *The Mongol Empire: Genghis Khan, His Triumph and Legacy*, London, 1976; V. V. Bartold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, 1945, and *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, 3 vols., Leiden, 1956–62; J. A. Boyle, *The Mongol World Empire, 1206–1370*, London, 1977. Two important early histories have been translated: Rashid al-Din Tabib, *The Successors of Genghis Khan*, tr. J. A. Boyle, New York, 1971; M. Haydar (Dughlat), *A History of the Moghuls of Central Asia (Tarikh-i Rashidi)*, tr. E. D. Ross, New York, 1970.

For the Golden Horde see G. Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Haven, Conn., 1953. For the Russian conquest: A. S. Donnelly, *The Russian Conquest of Bashkiria, 1552–1740*, New Haven, Conn., 1968; C. Lemercier-Quelquejay, "Les Missions orthodoxes en pays musulmans de Moyenne et Basse Volga, 1552–1865," *CMRS*, VIII (1967), pp. 363–403; H. Carrère d'Encausse, "Les Routes commerciales de l'Asie Centrale et les tentatives de reconquête d'Astrakhan," *CMRS*, XI (1970), pp. 391–422. For the Crimea see A. Bennigsen *et al.*, *Le Khanat de Crimée dans les archives du Musée du Palais de Topkapi*, Paris, 1978; A. W. Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea*, Cambridge, 1970.

On Kazakhs see R. Majerczak, "Renseignements historiques sur les Kazaks ou Kirghizes-Kazaks depuis la formation de la Horde Kazak jusqu'à la fin du XIX[e] siècle," *Revue du monde musulman*, XLIII (1921), pp. 54–220; A. Hudson, *Kazak Social Structure*, New Haven, Conn., 1938; T. G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, Durham, N.C., 1958; E. Bacon, *Central Asia under Russian Rule*, Ithaca, N.Y., 1966.

Bukhara and the Central Asian Khanates: M. Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century: A Brief History of the Khanates of Bukhara, Kokand and Khiva*, London, 1959; H. Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe: Bukhara, 1867–1924*, Paris, 1966. On Central Asian culture see E. Knobloch, *Beyond the Oxus: Archaeology, Art and Architecture of Central Asia*, London, 1972; N. Chadwick and V. Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, London, 1969.

On Islam in Inner Asia see H. Algar, "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *SI*, XLIV (1976), pp. 123–52. Important Russian scholarship on Sufism in Turkestan and Turkmenistan includes S. M. Demidov, *Sufizm v Turkmenii: Evolutsiia i perezhitki* (Sufism in Turkmenia: Evolution and Remnants), Ashkhabad, 1978; M. B. Durdyev, "Dukhovenstvo v sisteme obshchestvennykh institutov turkmen kontsa XIX – nachala XX v." [The Clergy in the System of Social Institutions of the Turkmen at the End of the Nineteenth – beginning of the Twentieth Century], *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Moscow University Review], 1970, pp. 27–42; S. M. Demidov, "Magtymy" [The Magtyms], *Domusul'manskie verovanie i obriady v srednei azii* [Pre-Moslem Beliefs and Rites in Central Asia], Moscow, 1975;

V. N. Basilov, "Honour Groups in Traditional Turkmenian Society," *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, eds. A. S. Ahmed and D. M. Hart, London, 1984, pp. 220–43.

For the Muslims of China before the Chinese occupation of eastern Turkestan see M. Rossabi, *China and Inner Asia*, New York, 1975, and "The Muslims in the Early Yuan Dynasty," *China under Mongol Rule*, ed. J. Langlois, Princeton, 1981, pp. 257–95; R. Israeli, "The Muslim Minority in Traditional China," *Asian and African Studies*, x (1974–75), pp. 101–26, and "The Muslims under the Manchu Reign in China," *SI*, XLIX (1979), pp. 159–79.

The Khwajas of Kashgar and the nineteenth-century struggle for eastern Turkestan are the subject of T. Saguchi, "The Eastern Trade of the Khoqand Khanat," *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, XXIV (1965), pp. 47–114; H. G. Schwarz, "The Khwajas of Eastern Turkestan," *Central Asiatic Journal*, XX (1976), pp. 266–96; T. Yuan, "Yakub Beg (1820–1877) and the Moslem Rebellion in Chinese Turkestan," *Central Asiatic Journal*, VI (1961), pp. 134–67. On other nineteenth-century Muslim rebellions see R. Israeli, "The Muslim Revival in 19th-Century China," *SI*, XLIII (1976), pp. 119–38; Wen-djang Chu, *The Moslem Rebellion in Northwest China*, 1966.

فصل هیجدهم

The best general history of the Muslims in India is P. Hardy, *The Muslims of British India*, New York, 1973. See also H. G. Behr, *Die Moguln: Macht und Pracht der indischen Kaiser von 1369–1857*, Vienna, 1979. For histories written in the subcontinent see S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York, 1964; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, Montreal, 1967; I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent, 610–1947*, Karachi, 1977; S. M. Haq, *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent, 711–1947*, Karachi, 1979.

On the Delhi regime see V. D. Mahajan, *The Delhi Sultanate*, Delhi, 1981. Provincial Regimes: S. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498–1922*, Oxford, 1980; R. M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300–1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton, 1978; J. F. Richards, *Mughal Administration in Golconda*, London, 1976; A. Karim, *A Social History of the Muslims in Bengal Down to A.D. 1538*, Dacca, 1959.

On Mughal administration the principal works are I. Habib, *The Agrarian System of Mughal India 1556–1707*, Bombay, 1963; W. H. Moreland, *The Agrarian System of Moslem India*, Delhi, 1968; M. Athar ʿAli, *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, Bombay, 1966; J. F. Richards, *Kingship and Authority in South Asia*, Madison, Wis., 1978.

For Islamic religion and culture see Aziz Ahmad, *Studies on Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1969, and *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, 1969; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, London, 1980; B. D. Metcalf, ed., *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, Calif., 1984; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N.C., 1975; J. A. Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1960; S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1978.

On Islam under the Delhi Sultanate the principal contributor is K. A. Nizami, *Some*

Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century, Aligarh, 1961, and *Studies in Medieval Indian History and Culture*, Allahabad, 1966. On Sufism in the Mughal period see A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, 1965. Sirhindi is the subject of Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971. For translations and works concerning Shah Waliallah: Shah Waliullah, *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sataʿat of Shah Waliullah*, tr. G. N. Jalbani, London, 1980; S. A. A. Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of 18th Century Islam, Politics and Society in India*, Canberra, 1980.

Commerce in India and the Indian Ocean is the subject of M. N. Pearson, *Merchants and Rulers in Gujarat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*, Berkeley, Calif., 1976; A. Das Gupta, *Malabar in Asian Trade: 1740–1800*, Cambridge, 1967, and *Indian Merchants and the Decline of Surat c. 1700–1750*, Wiesbaden, 1979; O. P. Singh, *Surat and Its Trade in the Second Half of the 17th Century*, Delhi, 1977.

On Muslim "sects": S. C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat*, Bombay, 1964; A. Nanji, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar, N.Y., 1978.

Indian architecture and art are the subjects of S. C. Welch and M. C. Beach, *Gods, Thrones and Peacocks: Northern Indian Painting from Two Traditions: Fifteenth to Nineteenth Centuries*, New York, 1965; P. Brown, *Indian Architecture: Islamic Period*, Bombay, 1968; G. Hambly, *Cities of Mughal India*, New Delhi, 1977; R. Nath, *History of Sultanate Architecture*, New Delhi, 1978. On Mughal poetry see R. Russell and K. Islam, *Three Mughal Poets: Mir, Sauda, Mir Hasan*, Cambridge, 1968.

The decline of the Mughal empire and the transition to the British era are interpreted in C. A. Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion*, Cambridge and New York, 1983; R. B. Barnett, *North India between Empires: Awdh, the Mughals, and the British, 1720–1801*, Berkeley, Calif., 1980.

فصل نوزدهم

A survey of Southeast Asian peoples is given by H. Geertz, "Indonesian Cultures and Communities," *Indonesia*, ed. R. T. McVey, New Haven, Conn., 1963, pp. 24–96. Brief historical introductions are to be found in H. J. Benda, "The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations," *Journal of Southeast Asian History*, III (1962), pp. 106–38; W. Roff, "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century," *Cambridge History of Islam*, II, Cambridge, 1970, pp. 155–81. For a fuller history see B. H. M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, The Hague, 1959. On trade and society see J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, trs. J. S. Holmes and A. van Marle, The Hague, 1955; B. J. O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 2 vols., The Hague, 1955, 1957; W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, The Hague, 1959.

Origins and diffusion of Islam in Indonesia: C. A. Majul, "Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia," *Sulliman Journal*, XI (1964), pp. 335–98; M. C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York and London, 1979, pp. 100–28; C. C. Berg, "The Islamisation of

Java," *SI*, IV (1955), pp. 111–42; A. H. Johns, "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java," *Hamdard Islamicus*, IV (1981), pp. 3–28.

For Southeast Asian trade see O. W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, Ithaca, N.Y., 1970. For Dutch and British commerce and colonial empires see F. S. Gaastra, J. R. Bruijn and I. Schoffer, eds., *Dutch–Asiatic Shipping in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 3 vols., The Hague, 1979; K. Glamann, *Dutch–Asiatic Trade, 1620–1740*, Copenhagen, 1958; A. Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands, and Britain, 1858–1898*, Kuala Lumpur and New York, 1969; J. S. Bastin, *The Changing Balance of the Early Southeast Asian Pepper Trade*, Kuala Lumpur, 1980; J. S. Bastin and R. Roolvink, eds., *Malayan and Indonesian Studies*, Oxford, 1964; J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, 1948; *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge, 1944.

For Java see C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960; B. Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture," *Culture and Politics in Indonesia*, ed. C. Holt, Ithaca, N.Y., 1972, pp. 1–69; S. Moertono, *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, Ithaca, N.Y., 1968.

Minangkabau and the Padri movement have been studied by C. Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784–1847*, London, 1983; P. E. Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden, 1951. C. S. Hurgronje, *The Achehnese*, 2 vols., tr. A. W. S. O'Sullivan, Leiden and London, 1906 is the classical study of this north Sumatran Muslim society.

On Sufism there are several articles by A. H. Johns: "Muslim Mystics and Historical Writing," *Historians of South-East Asia*, ed. D. G. E. Hall, London, 1961–62, pp. 37–49, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions," *Indonesia*, XIX (1975), pp. 33–55, "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and ʿAbd al-Raʾuf al-Singkeli," *Spectrum: Essays Presented to Sultan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, ed. S. Udin, Jakarta, 1978, pp. 469–85.

The history of Malaya is treated by J. Kennedy, *A History of Malaya, A.D. 1400–1959*, London and New York, 1962; K. G. Tregonning, *Papers on Malayan History*, Singapore, 1962; R. O. Winstedt, *The Malays: A Cultural History*, London, 1961, *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur, 1969. For political institutions see J. M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, London, 1965.

فصل بیستم

Two good bibliographies are P. E. Ofori, *Islam in Africa South of the Sahara: A Select Bibliographic Guide*, Nendeln, 1977; S. M. Zoghby, *Islam in Sub-Saharan Africa: A Partially Annotated Guide*, Washington, D.C., 1978. Valuable introductory histories include R. A. Oliver and J. D. Fage, *A Short History of Africa*, 3rd edn, Harmondsworth, 1970; *The Cambridge History of Africa*, 8 vols., Cambridge, 1975– ; J. S. Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa*, Beirut, 1968. Important collections of articles include I. M. Lewis, ed., *Islam in Tropical Africa*, London, 1966; J. Kritzeck and W. H. Lewis, eds., *Islam in Africa*, New York, 1969. Studies of special topics with

African-wide scope are J. N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, London, 1954; A. G. B. and H. J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa, and the Trans-Saharan Trade*, London, 1970; C. Meillassoux, ed., *L'Esclavage en Afrique pré-coloniale*, Paris, 1975.

For histories of Islam in West Africa see J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, London, New York, 1962; J. D. Fage, *History of West Africa*, Cambridge, 1969; D. McCall and N. Bennett, *Aspects of West African Islam*, Boston, Mass., 1971; C. Meillassoux, *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, London, 1971; J. F. A. Ajayi and M. Crowder, eds., *History of West Africa*, 2 vols., London, 1976; J. R. Willis, ed., *Studies in West African Islamic History*, London, 1979; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London, 1982. An unusual study of the integration of pagan and Muslim culture in West Africa is R. A. Bravman, *Islamic and Tribal Art in West Africa*, London, 1974. For the Almoravid movement see the bibliography for Chapter 16.

On Mali, an early Muslim empire, see C. Monteil, *Les Empires du Mali*, Paris, 1930; D. T. Niane, *Sundiata: An Epic of Old Mali*, tr. G. D. Pickett, London, 1965; N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, London, 1973. For the Songhay empire see J. Boulnois and B. Hama, *L'Empire de Gao*, Paris, 1954.

Timbuktu is the subject of H. M. Miner, *The Primitive City of Timbucktoo*, Garden City, N.Y., 1965; S. M. Cissoko, *Tombouctou et l'empire Songhai*, Dakar, 1976; M. Abitbol, *Tombouctou et les arma*, Paris, 1979; E. N. Saad, *Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400–1900*, Cambridge, 1983.

For Hausaland from the fourteenth century to the jihad of ʿUthman don Fodio see M. G. Smith, "The Beginnings of Hausa Society, A.D. 1000–1500," *The Historian in Tropical Africa*, eds., J. Vansina, R. Mauny and L. V. Thomas, London, 1964, pp. 339–57; F. Fuglestad, "A Reconstruction of Hausa History before the Jihad," *JAH*, XIX (1978), pp. 319–39; J. E. G. Sutton, "Towards a Less Orthodox History of Hausaland," *JAH*, XX (1979), pp. 179–201; M. Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century," *BSOAS*, XXV (1962), pp. 577–96.

For Bornu see A. Schultze, *The Sultanate of Bornu*, tr. P. A. Benton, London, 1968; L. Brenner, *The Shehus of Kukawa: A History of the Al-Kanemi Dynasty of Bornu*, Oxford, 1973.

Mauritania: D. G. Lavroff, *Introduction à la Mauritanie*, Paris, 1979; C. C. Stewart with E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford, 1973; H. T. Norris, *Shinqiti Folk Literature and Songs*, Oxford, 1968, and *The Tuaregs: Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Warminster, 1975.

On Muslim merchants and scholars: P. D. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa*, Madison, Wis., 1974; P. E. Lovejoy, "The Role of the Wangara in the Economic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *JAH*, XIX (1978), pp. 173–93; C. C. Stewart, "Southern Saharan Scholarship and the *Bilad Al-Sudan*," *JAH*, XVII (1976), pp. 73–93. L. O. Sanneh stresses the clerical rather than the commercial groups: *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, London, 1979.

On Islam in Ghana the principal contribution is N. Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa*, Oxford, 1968. On Muslims in the Ashanti empire of Ghana see I. Wilks,

The Northern Factor in Ashanti History, Legon, Ghana, 1961, and *Asante in the Nineteenth Century*, London, 1975.

For Sierra Leone see D. Skinner, "Islam and Education in the Colony and Hinterland of Sierra Leone (1750–1914)," *Canadian Journal of African Studies*, x (1976), pp. 499–520, and "Mande Settlement and the Development of Islamic Institutions in Sierra Leone," *IJAHS*, xi (1978), pp. 32–62.

Important studies of the great eighteenth- and nineteenth-century jihads include J. R. Willis, "Jihad fi Sabil Allah: Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth Century West Africa," *JAH*, viii (1967), pp. 395–415; M. Hiskett, "The Nineteenth-Century Jihads in West Africa," *The Cambridge History of Africa, 1790–1870*, v, ed. J. E. Flint, Cambridge, 1976, pp. 125–69; M. Last, *The Sokoto Caliphate*, New York, 1967; H. A. S. Johnston, *The Fulani Empire of Sokoto*, London, 1967; M. Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman Dan Fodio*, New York, 1973. For the Sokoto Caliphate: M. G. Smith, *Government in Zazzau, 1800–1950*, London and New York, 1960; R. A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804–1906*, London, 1971; V. N. Low, *Three Nigerian Emirates*, Evanston, Ill., 1972. On the trade and economy of northern Nigeria in this period see J. P. Smaldane, *Warfare in the Sokoto Caliphate*, Cambridge, 1974; P. E. Lovejoy, "Plantations in the Economy of the Sokoto Caliphate," *JAH*, xix (1978), pp. 341–68.

The eastern offshoots of ʿUthman's jihad are treated in S. Abubakar, *The Lamibe of Fombina: A Political History of Adamawa, 1809–1901*, Zaria, Nigeria, 1977; A. D. Babikir, *L'Empire de Rabeh*, Paris, 1950. On the western offshoots A. H. Ba and J. Daget, *L'Empire peul du Macina*, Paris, 1962.

For the jihads in Senegambia and Mauritania see M. A. Klein, "Social and Economic Factors in the Muslim Revolution in Senegambia," *JAH*, xiii (1972), pp. 419–41; J. R. Willis, "The Torodbe Clerisy: A Social View," *JAH*, xix (1978), pp. 195–212.

For al-Hajj ʿUmar see B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976, pp. 68–217. For the Umarian state see B. O. Oloruntimehin, *The Segu Tukulor Empire*, London, 1972; Y. Saint-Martin, *L'Empire toucouleur, 1848–1897*, Paris, 1970; R. L. Roberts, "Production and Reproduction of Warrior States: Segu Bambara and Segu Tokolor, *c.* 1712–1890," *IJAHS*, xiii (1980), pp. 389–419. For comparative purposes see D. Forde and P. M. Kaberry, eds., *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, London, 1967.

The principal contributions to the study of the Senegambian region in the nineteenth century are M. A. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal*, Stanford, Calif. and Edinburgh, 1968; Charlotte A. Quinn, *Mandingo Kingdoms of the Senegambia*, Evanston, Ill., 1972; P. D. Curtin, *Economic Change in Procolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade*, Madison, Wis., 1975; D. W. Robinson, *Chiefs and Clerics: Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853–1891*, Oxford, 1975; T. Diallo, *Les Institutions politiques du Fouta Dyallon au XIXe siècle*, Dakar, 1972. See also L. G. Colvin, "Islam and the State of Kajoor: A Case of Successful Resistance to Jihad," *JAH*, xv (1974), pp. 587–606. The conversion of the Wolof is discussed in L. Behrman, "The Islamization of the Wolof by the End of the Nineteenth Century," *Western African History*, iv, eds. D. McCall, N. Bennett, and J. Butler, New York, 1969, pp. 102–31. On French policy in Senegal at the

beginning of the colonial era see G. W. Johnson, *The Emergence of Black Politics in Senegal: The Struggle for Power in the Four Communes, 1900–1920*, Stanford, Calif., 1971.

The principal study of Samory is Y. Person, *Samori: Une révolution dyula*, Dakar, 1968–75.

On Muslim brotherhoods and religious teaching in West Africa see J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, London and New York, 1965; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976.

فصل بیست و یکم

For overviews of East African history see R. Oliver and G. Matthew, eds., *History of East Africa*, I, Oxford, 1963; V. Harlow and E. M. Chilver, eds., *History of East Africa*, II, Oxford, 1965; *The Cambridge History of Africa, 1050–1600*, III, ed. K. Oliver, Cambridge, 1977; *The Cambridge History of Africa, 1600–1790*, IV, ed. R. Gray, Cambridge, 1975.

On the early history of Muslim settlement see H. N. Chittick, *Kilwa: An Islamic Trading City on the East African Coast*, Nairobi, 1974; P. S. Garlake, *The Early Islamic Architecture of the East African Coast*, Nairobi and London, 1966; G. S. P. Freeman-Grenville, *The Medieval History of the Coast of Tanganyika*, London and New York, 1962. An important revision of the subject is underway. See R. L. Pouwels, "The Medieval Foundations of East African Islam," *IJAHS*, XI (1978), pp. 201–26, 393–409; J. de V. Allen, "Swahili Culture and the Nature of East Coast Settlement," *IJAHS*, XIV (1981), pp. 306–34; J. C. Wilkinson, "Oman and East Africa: New Light on Early Kilwan History from the Omani Sources," *IJAHS*, XIV (1981), pp. 272–305.

On Zanzibar and the development of coastal trade with the interior see C. S. Nicholls, *The Swahili Coast: Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, 1798–1856*, London, 1971; L. Farrant, *Tippu Tip and the East African Slave Trade*, London, 1975; N. R. Bennett, *Mirambo of Tanzania ca. 1840–1884*, New York, 1971.

For Ethiopia see J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, London, 1965; M. Abir, *Ethiopia: The Era of the Princes*, New York, 1968; J. Cuoq, *L'Islam en Éthiopie des origines au seizième siècle*, Paris, 1981.

On Somalia see I. M. Lewis, *Peoples of the Horn of Africa, Somali, Afar and Saho*, London, 1969; D. D. Laitin, *Polity, Language and Thought: The Somali Experience*, Chicago, 1977; L. V. Cassanelli, *The Shaping of Somali Society: Reconstructing the History of a Pastoral People, 1600–1900*, Philadelphia, Pa., 1982.

For the Sudan see J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, London, 1965; P. M. Holt and M. W. Daly, *The History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day*, 3rd edn, London, 1979; Y. F. Hasan, *The Arabs and the Sudan: From the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edinburgh, 1967; R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan*, London, 1974; R. S. O'Fahey, *State and Society in Dar Fur*, London, 1980.

For African society on the eve of colonialism see E. Colson, "African Society at the Time of the Scramble," *Colonialism in Africa: The History and Politics of Colonialism 1870–1914*, I, eds. L. H. Gann and P. Duignan, Cambridge, 1969, pp. 27–65 and other essays in this volume. On the rise of colonial domination see M. Crowder, "West Africa and the Europeans: Five Hundred Years of Direct Contact," *Colonial West*

Africa: Collected Essays, London, 1978, pp. 1–25; P. Ehrensaft, "The Political Economy of Informal Empire in Pre-Colonial Nigeria, 1807–1884," *Canadian Journal of African Studies*, VI (1972), pp. 451–90. The diplomatic background of the European scramble for Africa is included in R. Robinson and J. Gallagher, *Africa and the Victorians*, New York, 1961; J. D. Hargreaves, *Prelude to the Partition of West Africa*, London and New York, 1963.

بخش سوم

مقدمه

On the contemporary Islamic world see J. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Col., 1982; M. Ruthven, *Islam in the World*, New York, 1984.

فصل بیست و دوم

Of the general histories of modern Iran, N. R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven, Conn., 1981 is up-to-date and well balanced. Iran's foreign relations are discussed in M. E. Yapp, *Strategies of British India: Britain, Iran, and Afghanistan, 1798–1850*, Oxford, 1980; R. K. Ramazani, *Iran's Foreign Policy, 1941–1973*, Charlottesville, Va., 1975; S. Chubin and S. Zabih, *The Foreign Relations of Iran*, Berkeley, Calif., 1974; F. Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia, 1864–1914: A Study in Imperialism*, New Haven, Conn., 1968.

On nineteenth-century Iran under the Qajars see S. Bakhash, *Iran: Monarchy, Bureaucracy, and Reform under the Qajars, 1858–1896*, London, 1978; N. R. Keddie, "The Iranian Power Structure and Social Change, 1800–1969: An Overview," *IJMES*, II (1971), pp. 3–20; E. Abrahamian, "Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran," *IJMES*, V (1974), pp. 3–31.

Iran's economic history is covered by C. P. Issawi, *The Economic History of Iran, 1800–1914*, Chicago, 1971; A. Ashraf and H. Hekmat, "Merchants and Artisans and the Developmental Processes of Nineteenth-Century Iran," *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A. L. Udovitch, Princeton, 1981, pp. 725–50.

Iran under the Pahlavis: A. Banani, *The Modernization of Iran, 1921–1941*, Stanford, 1961; E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, 1982; J. Bharier, *Economic Development in Iran, 1900–1970*, London, 1971; J. Amuzegar and M. A. Fekrat, *Iran: Economic Development under Dualistic Conditions*, Chicago, 1971. Post-World War II institutions and political struggle are treated in R. W. Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, Pa., 1964; L. Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society*, Berkeley, Calif., 1962; M. Zonis, *The Political Elite of Iran*, Princeton, N.J., 1971;

J. A. Bill, *The Politics of Iran: Groups, Classes, and Modernization*, Columbus, Ohio, 1972; S. Zabih, *The Mossadegh Era: Roots of the Iranian Revolution*, Chicago, 1982; E. J. Hooglund, *Land and Revolution in Iran, 1960–1980*, Austin, Texas, 1982.

Relations of ʿulamaʾ and the state are the subject of H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley, Calif., 1969, and "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," *Scholars, Saints and Sufis*, ed. N. R. Keddie, Berkeley, Calif., 1972, pp. 231–55; N. R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–1892*, London, 1966; H. Algar, *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley, Calif., 1973. On the Constitutional Revolution of 1906–11: N. R. Keddie, "Iranian Politics 1900–1905: Background to Revolution," *Middle Eastern Studies*, v (1969), pp. 3–31, 151–67, 234–50; S. Arjomand, "The Shi-ite Hierocracy and the State in Pre-Modern Iran, 1785–1890," *European Journal of Sociology*, xxii (1981), pp. 40–78; S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy–State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, N.Y., 1980; Y. Richard, *Le Shiʿisme en Iran: Imam et révolution*, Paris, 1980; P. J. Chelkowski, ed., *Taʿziyeh, Ritual and Drama in Iran*, New York, 1979; M. M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass., 1980; Ayatollah Ruhollah Khomeini, *Islamic Government*, tr. Joint Publications Research Service, New York, 1979.

A number of stimulating assessments of the revolution include the work of S. A. Arjomand, "Shiʿite Islam and the Revolution in Iran," *Government and Opposition*, xvi (1981), pp. 293–316; "Traditionalism in Twentieth-Century Iran" *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. S. A. Arjomand, London, 1984, pp. 195–232; T. Skocpol, "Rentier State and Shiʿa Islam in the Iranian Revolution," *Theory and Society*, xi (1982), pp. 265–83; N. R. Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective," *American Historical Review*, lxxxviii (1983), pp. 579–98.

On contemporary social structure see P. W. English, *City and Village in Iran: Settlement and Economy in the Kirman Basin*, Madison, Wis., 1966; J. I. Clarke, *The Iranian City of Shiraz*, Durham, 1963; M. E. Bonine, *Yazd and Its Hinterland: A Central Place System of Dominance in the Central Iranian Plateau*, Austin, Texas, 1975; P. G. Ahrens, *Die Entwicklung der Stadt Teheran. Eine städtebauliche Untersuchung ihrer zukunftigen Gestaltung*, Opladen, 1966. An outstanding book on a declining pastoral society is F. Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston, Mass., 1961.

On the place of women in Iranian society see G. Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder, Col., 1983; E. Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran*, New York, 1982; F. Azari, *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*, London, 1983; A. K. Ferdows, "Women and the Islamic Revolution," *IJMES*, xv (1983), pp. 283–98.

فصل بیست و سوم

Turkey's relations with Europe are the subject of M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774–1923*, London, 1966; S. J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789–1807*, Cambridge, Mass., 1971; C. K. Webster, *The Foreign Policy of Castlereagh, 1812–1815*, London, 1931; H. W. V. Temperley, *The Foreign Policy of Canning, 1822–1827*, London, 1966; C. K. Webster, *The Foreign Policy of*

Palmerston, 1830–1841, London, 1951; J. C. Hurewitz, "The Background of Russia's Claims to the Turkish Straits: A Reassessment," *Belleten, Türk Tarih Kurumu*, XXVIII (1964), pp. 459–97; V. J. Puryear, *England, Russia and the Straits Question, 1844–1856*, Berkeley, Calif., 1931; F. E. Bailey, *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826–1853*, London, 1942.

On the Crimean War, Russia and the Balkans see B. H. Sumner, *Russia and the Balkans, 1870–1880*, Oxford, 1937; H. Temperley, *England and the Near East: The Crimea*, London, 1936; W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism, 1890–1902*, 2nd edn, New York, 1960, and *European Alliances and Alignments, 1871–1890*, 2nd edn, New York, 1962; D. Harris, *A Diplomatic History of the Balkan Crisis of 1875–1878: The First Year*, London, 1936; E. M. Earle, *Turkey, the Great Powers, and the Baghdad Railway*, New York, 1935.

World War I and the partition of the Ottoman empire: H. N. Howard, *The Partition of Turkey: A Diplomatic History, 1913–1923*, Norman, Okla., 1931; E. Kedourie, *England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire, 1914–1921*, 2nd edn, Hassocks, 1978; F. G. Weber, *Eagles on the Crescent: Germany, Austria and the Diplomacy of the Turkish Alliance, 1914–1918*, Ithaca, N.Y., 1970; C. Jelavich and B. Jelavich, *The Establishment of the Balkan National States, 1804–1920*, Seattle, Wash., 1977; P. Helmreich, *From Paris to Sèvres: The Partition of the Ottoman Empire at the Peace Conference of 1919–1920*, Columbus, Ohio, 1974; H. N. Howard, *Turkey, the Straits and U.S. Policy*, Baltimore, Md., 1974. On the Armenian question see R. G. Hovannisian, *The Armenian Holocaust: A Bibliography Relating to the Deportations, Massacres, and Dispersion of the Armenian People, 1912–1915*, Cambridge, 1980, *Armenia on the Road to Independence*, Berkeley, Calif., 1984, *The Republic of Armenia*, 2 vols., Berkeley, Calif., 1971, 1982.

The development of the Middle Eastern economy: R. Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800–1914*, New York, 1981. See also C. Issawi, ed., *The Economic History of Turkey, 1800–1914*, Chicago, 1980, and *The Economic History of the Middle East, 1800–1914*, Chicago, 1966; D. Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881–1908*, New York, 1983.

On reform and modernization of the Ottoman empire, the most comprehensive surveys are B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd edn, London, 1968; N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964; R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876*, Princeton, 1963; R. Devereaux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, Md., 1963; S. Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire," *Comparative Studies in Society and History*, XI (1969), pp. 258–81.

Works concerning institutional modernization include C. V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*, Princeton, 1980; S. S. Omar, "The Majalla," *Law in the Middle East*, I, eds. M. Khadduri and H. J. Liebesny, Washington, D.C., 1956, pp. 292–308; G. Baer, "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt," *SI*, XLV (1977), pp. 139–58; A. M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, 1966; S. J. Shaw, "The Origins of Representative Government in the Ottoman Empire: An Introduction to the Provincial Councils, 1839–1876," *Near Eastern Round Table, 1967–1968*, ed. R. B. Winder, New York, 1969, pp. 55–142.

The principal studies of the Ottoman intelligentsia are S. Mardin, *The Genesis of*

Young Ottoman Thought, Princeton, 1962; E. E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, 1957; F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914*, Oxford, 1969; D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876–1908*, London, 1977.

Ottoman ʿulamaʾ and the state are the subject of U. Heyd, "The Ottoman ʿUlemā and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *Studies in Islamic History and Civilization*, ed. U. Heyd, Jerusalem, 1961, pp. 63–96; R. L. Chambers, "The Ottoman Ulema and the Tanzimat," *Scholars, Saints and Sufis*, ed. N. R. Keddie, Berkeley, Calif., 1972, pp. 33–46.

For Ataturk and the Turkish Republic see R. D. Robinson, *The First Turkish Republic*, Cambridge, Mass., 1965; Lord Kinross, *Ataturk: The Rebirth of a Nation*, London, 1964; C. Keyder, *The Definition of a Peripheral Economy: Turkey, 1923–1929*, Cambridge, Mass., 1981.

For Turkish politics and economy since World War II see K. H. Karpat, *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-party System*, Princeton, 1959, and *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-historical Analysis*, Leiden, 1973; F. Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950–1975*, Boulder, Col., 1977; E. K. Trimberger, *Revolution from Above*, New Brunswick, N.J., 1978; J. M. Landau, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leiden, 1974. On Turkish economic development see B. Berberoglu, *Turkey in Crisis: From State Capitalism to Neo-colonialism*, London, 1982.

On local politics see J. S. Szyliowicz, *Political Change in Rural Turkey: Erdemli*, The Hague, 1966; K. H. Karpat, *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, New York, 1976. See also A. P. Sterling, *Turkish Village*, London, 1965; M. Makal, *A Village in Anatolia*, ed. A. P. Stirling, tr. Sir W. Deedes, London, 1954, a touching account of the efforts of a teacher to bring the revolution to rural Turkey; M. E. Meeker, "The Great Family Aghas of Turkey: A Study of a Changing Political Culture," *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, eds. R. Antoun and I. Harik, Bloomington, Ind., 1972, pp. 237–66.

The revival of Islam: U. Heyd, *Revival of Islam in Modern Turkey*, Jerusalem, 1968; S. Mardin, "Religion in Modern Turkey," *International Social Science Journal*, XXIX (1977), pp. 279–97; J. Landau, "The National Salvation Party in Turkey," *Asian and African Studies*, XI (1976), pp. 1–57; I. Sunar and B. Toprak, "Islam in Politics: The Case of Turkey," *Government and Opposition*, XVIII (1983), pp. 421–41.

On the role of women see N. Abadan-Unat, "The Modernization of Turkish Women," *Middle East Journal*, XXXII (1978), pp. 291–306, and *Women in Turkish Society*, Leiden, 1981.

فصل بیست و چهارم

General histories of Egypt in the nineteenth and twentieth centuries include P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516–1922: A Political History*, London, 1966; J. Marlowe, *A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations, 1800–1956*, 2nd edn, Hamden, Conn., 1965. Collected articles dealing with the social transformation of Egyptian society are found in P. M. Holt, ed., *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 1968; G. Baer, *Studies on the Social History of Modern Egypt*, Chicago, 1969. Also see J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, 1971. The classic

description of Egyptian society is E. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1842, republished as *The Modern Egyptians*, London, 1908.

Books dealing with the economic development of Egypt in the nineteenth century: D. S. Landes, *Bankers and Pashas: International Finance and Economic Imperialism in Egypt*, New York, 1958; E. R. J. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy, 1820–1914*, Oxford, 1969; A. Richards, *Egypt's Agricultural Development, 1800–1980: Technical and Social Change*, Boulder, Col., 1982. On the long-range patterns of Egyptian economic development: C. Issawi, "Egypt since 1800: A Study in Lop-sided Development," *Journal of Economic History*, XXI (1961), pp. 1–25; P. O'Brien, "The Long-term Growth of Agricultural Production in Egypt: 1821–1962," *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt, London, 1968, pp. 162–95; A. Richards, "Growth and Technical Change: 'Internal' and 'External' Sources of Egyptian Underdevelopment, 1800–1914," *Asian and African Studies*, XV (1981), pp. 45–67.

Muhammad ᶜAli and nineteenth-century reforms: P. Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840*, Austin, Texas, 1979 is suggestive but not reliable. H. H. Dodwell, *The Founder of Modern Egypt: A Study of Muhammad ᶜAli in Egypt*, Cambridge, 1931; H. Rivlin, *The Agricultural Policy of Muhammad ᶜAli in Egypt*, Cambridge, Mass., 1961. Muhammad ᶜAli's Foreign Policy: V. J. Puryear, *Napoleon and the Dardanelles*, Berkeley, Calif., 1951; Shafik Ghurbal, *The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehmet Ali*, London, 1928. Ismaᶜil Pasha and Egypt in the mid-nineteenth century: G. Douin, *Histoire du règne du khédive Ismaᶜil*, 3 vols., Rome, 1933–41.

Egypt under British Rule, 1882–1922: A. Scholch, *Egypt for the Egyptians: The Socio-political Crisis in Egypt, 1878–1882*, London, 1981; A. L. al-Sayyid Marsot, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, New York, 1968; J. Berque, *L'Égypte, l'imperialisme et révolution*, Paris, 1967.

For the ᶜulamaᵓ and Sufism in the nineteenth century: A. L. al-Sayyid Marsot, "The Role of the ᶜUlama in Egypt during the Early 19th Century," *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt, London, 1968, pp. 264–80, and "The Beginnings of Modernization among the Rectors of al-Azhar, 1798–1879," *Beginnings of Modernization in the Middle East*, eds. W. R. Polk and R. L. Chambers, Chicago, 1968, pp. 267–80; F. de Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt*, Leiden, 1978; P. Kahle, "Zār-Beschwörungen im Egypten, *Der Islam*, III (1912), pp. 1–41.

Egypt under the Parliamentary Regime: M. Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rivals, 1919–1939*, London, 1979; A. L. al-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment, 1922–1936*, Berkeley, Calif., 1977. Egyptian Nationalism and Islam in the inter-war years: J. Heyworth-Dunne, *Religious and Political Trends: Modern Egypt*, Washington, D.C., 1950; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass., 1961; C. Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image: From Its Origins to Ahmad Lutfi al-Ṣayyid*, Berkeley, Calif., 1972; C. D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt*, Albany, N.Y., 1983; Taha Husayn, *Stream of Days: At the Azhar*, 2nd edn, tr. H. Wayment, London,, 1948; P. Cachia, *Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London, 1956.

For introductions to modern Egyptian literature see H. Kilpatrick, *The Modern Egyptian Novel*, London, 1974; H. Sakkut, *The Egyptian Novel and Its Main Trends from 1913 to 1952*, Cairo, 1971.

Egypt under Nasser and Sadat: A. Abdel-Malek, *Egypt: Military Society; The Army Regime, the Left and Social Change under Nasser*, tr. C. L. Markmann, New York, 1968, and *Idéologie et renaissance nationale: L'Égypte moderne*, Paris, 1969; R. W. Baker, *Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat*, Cambridge, Mass., 1978. For issues of political economy see J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton, 1983; R. Mabro and S. Radwan, *The Industrialization of Egypt, 1939–1973: Policy and Performance*, Oxford, 1976; R. Mabro, *The Egyptian Economy, 1952–1972*, Oxford, 1974; P. K. O'Brien, *The Revolution in Egypt's Economic System: From Private Enterprise to Socialism, 1952–1965*, London, 1966; R. Springborg, *Family, Power and Politics in Egypt: Sayed Bey Marei: His Clan, Clients and Cohorts*, Philadelphia, Pa., 1982.

On rural development see G. Saab, *The Egyptian Agrarian Reform: 1952–1962*, London, 1967; J. Mayfield, *Rural Politics in Nasser's Egypt: A Quest for Legitimacy*, Austin, Texas, 1971; H. Fakhouri, *Kafr el-Elow: An Egyptian Village in Transition*, New York, 1972; I. Harik, *The Political Mobilization of Peasants: A Study of an Egyptian Community*, Bloomington, Ind., 1974; L. Binder, *In a Moment of Enthusiasm: Political Power and the Second Stratum in Egypt*, Chicago, 1978.

On Islam in the era of Nasser and Sadat see M. Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970; M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973. On the Muslim Brotherhood see C. Wendell, ed. and tr., *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906–1949)*, Berkeley, Calif., 1978; R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969; S. Qutb, *Social Justice in Islam*, tr. J. B. Hardie, Washington, D.C., 1953.

On the current Islamic revival: S. E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups," *IJMES*, XII (1980), pp. 423–53; F. El-Guindi, "Veiling *Infitah* with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement," *Social Problems*, XXVIII (1981), pp. 465–85; G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon: Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, 1984.

فصل بیست و پنجم

A large literature deals with the diplomatic, economic, and social problems of the Middle East as a whole. Here we shall indicate books which concentrate on the Arab East, though some contain discussions of Iran and Turkey. On the role of the big powers in the nineteenth century and during World War I see the bibliography for Chapter 23. On the Arab world since World War I see B. Lewis, *The Middle East and the West*, New York, 1966; W. R. Polk, *The United States and the Arab World*, Cambridge, Mass., 1969; E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East, 1914–1956*, Baltimore, Md., 1963.

England's role in the partition of the Ottoman empire and its diplomatic relations with France, Sharif Husayn, and the Zionists is the subject of E. Kedourie, *England and the Middle East, 1914–1921*, 2nd edn, Hassocks, 1978, and *The Chatham House Version*, London, 1970; G. Antonius, *The Arab Awakening*, London, 1938. T. E. Lawrence tells his own story in the brilliant *Seven Pillars of Wisdom*, Garden City, N.Y., 193[illegible], and is the subject of a rewarding biography by J. E. Mack, *A Prince of Our Disorder*, Boston, 1976.

On the economic history of the Middle East see R. Owen, *The Middle East in the World Economy*. Three important collections of articles are C. Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East, 1800–1914*, Chicago, 1966; A. L. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East, 700–1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton, 1981; and M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East*, London, 1970. For the development of the region since World War II see C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa*, New York, 1982. From a dependency theory point of view, see S. A. Amin, *The Modernization of Poverty: A Study in the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, 1945–1970*, Leiden, 1974, and *The Arab Economy Today*, London, 1981. On Middle Eastern oil see P. R. O'Dell, *Oil and World Power*, 5th edn, Harmondsworth, 1979; M. Abir, *Oil, Power and Politics*, London, 1974; M. A. Adelman, *The World Petroleum Market*, Baltimore, Md., 1972.

The best general introduction to Arab nationalism and Arab thought is A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1983. This may be supplemented by S. Haim, ed., *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley, Calif., 1976; H. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West, 1875–1914*, Baltimore, Md., 1970. On Arab nationalism at the time of World War I see Z. N. Zeine, *Arab–Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Beirut, 1958, and *The Emergence of Arab Nationalism*, Delmar, N.Y., 1973; C. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, Ill., 1973; and P. S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860–1920*, Cambridge, 1983.

Arab nationalism in the interwar years: W. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satiʿ al-Husri*, Princeton, 1971. Post-war statements of the Arab position include al-Bazzaz, *Al-Bazzaz on Arab Nationalism*, London, 1965; H. Nuseibeh, *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca, N.Y., 1956; F. A. Sayegh, *Arab Unity: Hope and Fulfillment*, New York, 1958.

On contemporary Arab ideology and politics see L. Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, 2nd edn, New York, 1979; M. C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven, Conn., 1977; F. Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge, 1981; A. Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, 3rd edn, Paris, 1980.

On the Salafiya movement see E. Kedourie, *Afghani and ʿAbduh*, London, 1966; N. R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography*, Berkeley, Calif., 1972; C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ʿAbduh and Rashid Rida*, Berkeley, Calif., 1966.

On Islam in the period since World War II see H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947; W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1977; E. Kedourie, *Islam in the Modern World*, London, 1980; J. J. Donohue and J. L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York, 1982.

Studies of the role of Islam in the functioning of contemporary societies include R. Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, 1979; E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, New York, 1965; S. A. Arjomand, ed., *From Nationalism to Revolutionary Islam*, London, 1984; M. Rodinson, *Islam and Capitalism*, tr. B. Pearce, Austin, Texas, 1978; M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, New York, 1982.

On Arab World politics see W. Laqueur, *The Middle East in Transition*, New York, 1958; M. H. Kerr, *The Arab Cold War: Gamal ʿAbd al-Nasir and His Rivals*, 3rd edn, London, 1971. The Military in the Middle East: E. Be'eri, *Army Officers in Arab Politics and Society*, tr. D. Ben-Abba, New York, 1969; J. C. Hurewitz, *Middle East Politics: The Military Dimension*, New York, 1969; V. J. Parry and M. E. Yapp, eds., *War, Technology and Society in the Middle East*, London, 1975.

A number of recent works on the social structure of the Arab Middle East are G. Baer, *Population and Society in the Arab East*, tr. H. Szoke, London, 1964; D. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, N.J., 1981; A. Hourani, *A Vision of History: Near Eastern and Other Essays*, Beirut, 1961, and *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley, Calif., 1981.

On land tenure, rural development, and politics see D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East: A Study of Egypt, Syria and Iraq*, 2nd edn, London, 1962; G. Baer, *Fellah and Townsman in the Middle East*, London, 1982; R. Springborg, "New Patterns of Agrarian Reform in the Middle East and North Africa," *Middle East Journal*, XXXI (1977), pp. 127–42; R. Antoun and I. Harik, eds., *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington, Ind., 1972; L. J. Cantori and I. Harik, eds., *Local Politics and Development in the Middle East*, Boulder, Col., 1981. On nomadism, see C. Nelson, ed., *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*, Berkeley, Calif., 1973.

A number of lively books with insight into the conditions of town and village life include H. Ammar, *Growing Up in an Egyptian Village*, London, 1954; H. Ayrout, *The Egyptian Peasant*, tr. J. Williams, Boston, 1963; Ivo Andrić, *The Bridge on the Drina*, tr. L. Edwards, New York, 1959, is a revealing historical novel about a town in Bosnia under Ottoman rule.

Urbanization is the subject of a brief overview by C. Issawi, "Economic Change and Urbanization in the Middle East," *Middle Eastern Cities*, ed. I. M. Lapidus, Berkeley, Calif., 1969, pp. 102–21; G. H. Blake and R. I. Lawless, eds., *The Changing Middle Eastern City*, New York, 1980; V. F. Costello, *Urbanisation in the Middle East*, Cambridge, 1977.

Introductions to recent changes in Islamic law include N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago, 1969; J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, Westport, Conn., 1975; N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge, 1971; H. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East*, Albany, N.Y., 1975.

On Arabic literature see the bibliographical review by R. Allen, "Arabic Literature," *The Study of the Middle East*, ed. L. Binder, New York, 1976, pp. 399–453. On poetry see M. Khouri and H. Algar, eds., *An Anthology of Modern Arabic Poetry*, Berkeley, Calif., 1974; S. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols., Leiden, 1977; M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge, 1976. For drama and theater see T. al-Hakim, *The Sultan's Dilemma in Arabic Writing Today: The Drama*, II, ed. M. Manzalaoui, Cairo, 1968; J. Landau, *Studies in the Arabic Theater and Cinema*, Philadelphia, Pa., 1958.

On the role of women in contemporary Muslim and Middle Eastern societies see E. Fernea, *Guests of the Sheik*, Garden City, N.Y., 1965; L. Beck and N. Keddie, eds., *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass., 1978; James Allman, *Women's Status and*

Fertility in the Muslim World, New York, 1978; F. Hussain, *Muslim Women*, London, 1984; J. I. Smith, ed., *Women in Contemporary Muslim Societies*, London, 1980; E. W. Fernea and B. Bezirgan, eds., *Middle Eastern Muslim Women Speak*, Austin, Texas, 1977. On changing Muslim law see J. L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, N.Y., 1982. On the Arab countries see D. J. Gerner-Adams, "The Changing Status of Muslim Women in the Arab World," *Arab Studies Quarterly*, I (1979), pp. 324–53; E. T. Prothro and L. N. Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, Beirut, 1974. From a feminist point of view there are a number of controversial works, including G. Tillion, *The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society*, Thetford, 1966; F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Cambridge, Mass., 1975; N. El-Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, tr. S. Hetata, London, 1980; F. A. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious*, New York, 1984.

Nineteenth-century Syrian economic development and political change: M. Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861*, Oxford, 1968. Valuable articles on this subject by D. Chevallier, S. Shamir, A. Hourani, and R. S. Salibi are included in *Beginnings of Modernization in the Middle East*, eds. W. R. Polk and R. L. Chambers, Chicago, 1968. On long-term relations of nomadic and settled peoples see N. Lewis, "The Frontier of Settlement, 1800–1950," *The Economic History of the Middle East 1800–1914*, ed. C. Issawi, Chicago, 1966, pp. 258–68.

Syria in the Mandate Period: S. H. Longrigg, *Syria and Lebanon under the French Mandate*, London, 1958; P. S. Khoury, "Factionalism among Syrian Nationalists during the French Mandate," *IJMES*, XIII (1981), pp. 441–69. The rise of the Baᶜth party: J. F. Devlin, *The Baᶜth Party: A History from its Origins to 1966*, Stanford, Calif., 1976; K. S. Abu Jaber, *The Arab Baᶜth Socialist Party: History, Ideology and Organization*, Syracuse, N.Y., 1966.

Independent Syria and the Baᶜth Regime: P. Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945–1958*, London, 1965; N. Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics, 1961–1978*, London, 1979; I. Rabinovich, *Syria under the Bath, 1963–66: The Army–Party Symbiosis*, Jerusalem, 1972. The Baᶜth party machine is treated in R. Hinnebusch, *Party and Peasant in Syria: Rural Politics and Social Change under the Baᶜth*, Cairo, 1979. On Islam and politics in contemporary Syria see H. Batatu, "Syria's Muslim Brethren," *MERIP Reports*, CX (1982), pp. 12–20.

Political Economy and Economic Development: S. Amin, *Irak et Syrie, 1960–1980: Du projet national à la transnationalisation*, Paris, 1982; A. G. Samarbakhsh, *Socialisme en Irak et en Syrie*, Paris, 1980.

Geographical and anthropological studies of Syrian towns and cities include D. Chevallier, *Villes et travail en Syrie du XIXᵉ au XXᵉ siècle*, Paris, 1982; J. Gulick, *Tripoli: A Modern Arab City*, Cambridge, Mass., 1967; L. Sweet, *Tell Toqaan: A Syrian Village*, Ph.D. thesis, University of Michigan, Ann Arbor, 1958.

The single outstanding work on modern Iraq is H. Batatu, *The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, 1978. On contemporary political issues see D. Pool, "From Elite to Class: The Transformation of Iraqi Leadership, 1920–1939," *IJMES*, XII (1980), pp. 331–50; P. A. Marr, "Iraq's Leadership Dilemma: A Study in Leadership Trends, 1948–1968," *Middle East Journal*, XXIV (1970), pp. 283–301; S.

Jawad, *Iraq and the Kurdish Question, 1958–1970*, London, 1981; H. Batatu, "Iraq's Underground Shiʿa Movements: Characteristics, Causes and Prospects," *Middle East Journal*, xxxv (1981), pp. 578–94. On social change in rural areas: R. A. Fernea, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the Shabana of Southern Iraq*, Cambridge, Mass., 1969.

On Jordan see P. J. Vatikiotis, *Politics and the Military in Jordan: A Study of the Arab Legion, 1921–1957*, London, 1967; P. Gubser, *Politics and Change in al-Karak, Jordan*, London, 1973; P. Mazur, *Economic Growth and Development in Jordan*, London, 1979.

Lebanon: Nineteenth-century conflict is studied in I. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711–1845*, Princeton, 1968; W. R. Polk, *The Opening of South Lebanon, 1788–1840*, Cambridge, Mass., 1963; D. Chevallier, *La Société du Mont Liban à l'époque de la Révolution Industrielle en Europe*, Paris, 1971; L. T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*, Cambridge, Mass., 1983.

Interpretations of the Lebanese political system in the post-war period: M. C. Hudson, *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon*, New York, 1968; L. Binder, ed., *Politics in Lebanon*, New York, 1966; R. Owen, ed., *Essays on the Crisis in Lebanon*, London, 1976; D. Gilmour, *Lebanon: The Fractured Country*, Oxford, 1983. The Maronites and the Kata'ib movement are treated in J. P. Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: Al-Kata'ib, 1936–1970*, Leiden, 1974; S. Joseph, "Muslim–Christian Conflicts: A Theoretical Perspective," *Muslim–Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins*, eds. S. Joseph and B. Pillsbury, Boulder, Col., 1978, pp. 1–60.

Studies of town and village communities include J. Gulick, *Social Structure and Culture Change in a Lebanese Village*, New York, 1955; S. Khalaf and P. Kongstad, *Hamra of Beirut: A Case of Rapid Urbanization*, Leiden, 1973; F. I. al-Khuri, *From Village to Suburb: Order and Change in Beirut*, Chicago, 1975; E. L. Peters, "Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village," *Mediterranean Countrymen*, ed. J. Pitt-Rivers, Paris, 1963, pp. 159–200.

The most balanced account of Zionist settlement and Arab resistance from World War I to 1950 is J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine*, New York, 1976. On the Arab Palestinian population in the British mandate period see J. Migdal, ed., *Palestinian Society and Politics*, Princeton, 1980; Y. Porath, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918–1929*, London, 1974, and *The Palestinian Arab National Movement: From Riots to Rebellion, 1929–39*, London, 1977; A. Lesch, *Arab Politics in Palestine, 1917–1939: The Frustration of a Nationalist Movement*, Ithaca, N.Y., 1979; Y. N. Miller, *Government and Society in Rural Palestine, 1920–1948*, Austin, Texas, 1985.

Post-1948 Arab–Israeli relations: C. K. Zurayk, *The Meaning of the Disaster*, tr. R. B. Winder, Beirut, 1956; D. Peretz, *Israel and the Palestine Arabs*, Washington, D.C., 1958; W. R. Polk, D. Stamler, and E. Asfour, *Backdrop to Tragedy: The Struggle for Palestine*, Boston, Mass., 1957; W. Khalidi, ed., *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem*, Beirut, 1971; N. Safran, *The United States and Israel*, Cambridge, Mass., 1963, and *From War to War: The Arab–Israeli Confrontation, 1948–1967*, New York, 1969; I. Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*, Austin, Texas, 1980; N. Johnson, *Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism*, London, 1982.

On the history of Zionism and Israel: W. Laqueur, *A History of Zionism*, New York,

1972; H. M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*, New York, 1976; D. Peretz, *The Government and Politics of Israel*, 2nd edn, Boulder, Col., 1983.

Arabian Peninsula: for bibliographical guides see J. D. Anthony, *The States of the Arabian Peninsula and the Gulf Littoral: A Selected Bibliography*, Washington, D.C., 1973; E. A. Nakhleh, "Persian Gulf Studies," *Bulletin of the Middle East Studies Association*, XI (1977), pp. 31–43.

The Gulf region in the nineteenth and early twentieth century, and the role of Great Britain, is covered in A. M. Abu Hakima, *History of Eastern Arabia, 1750–1800: The Rise and Development of Bahrain and Kuwait*, Beirut, 1965; T. E. Marston, *Britain's Imperial Role in the Red Sea Area, 1800–1878*, Hamden, Conn., 1961; J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf, 1795–1880*, Oxford, 1968; B. C. Busch, *Britain and the Persian Gulf, 1894–1914*, Berkeley, Calif., 1967. For Oman see R. Said-Ruete, *Said bin Sultan (1791–1865): Ruler of Oman and Zanzibar*, London, 1929; R. G. Landen, *Oman since 1856*, Princeton, 1967.

Recent accounts of the Gulf states include J. D. Anthony, *Arab States of the Lower Gulf: People, Politics, Petroleum*, Washington, D.C., 1975; A. J. Cottrell, ed., *The Persian Gulf States: A General Survey*, Baltimore, Md., 1980; T. Niblock, ed., *Social and Economic Development in the Arab Gulf*, New York, 1980; M. W. Khouja and P. G. Saadler, *The Economy of Kuwait: Development and Role of International Finance*, London, 1979; J. E. Peterson, *Oman in the Twentieth Century: Political Foundations of an Emerging State*, London and New York, 1978; J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman*, Oxford, 1977; J. Townsend, *Oman: The Making of a Modern State*, London, 1977; E. A. Nakhleh, *Bahrain: Political Development in a Modernizing Society*, Lexington, Mass., 1976; F. I. Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, Chicago, 1980; R. S. Zahlan, *The Origins of the United Arab Emirates: A Political and Social History of the Trucial States*, London, 1978; R. El-Mallakh, *The Economic Development of the United Arab Emirates*, London, 1981.

For Yemen see R. W. Stokey, *Yemen: The Politics of the Yemen Arab Republic*, Boulder, Col., 1978; A. S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford, 1971; C. Makhlouf, *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*, Austin, Texas, 1979.

For the Wahhabi movement and the Saʿudi state see C. S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, tr. J. H. Monahan, Leiden and London, 1931; R. B. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, New York, 1965; G. Troeller, *The Birth of Saʿudi Arabia: Britain and the Rise of the House of Saʿud*, London, 1976; J. S. Habib, *Ibn Saʿud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saʿudi Kingdom*, Leiden, 1978.

Saʿudi Arabia in contemporary times is the subject of W. A. Beling, ed., *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, London and Boulder, Col., 1980; C. M. Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*, London, 1981; R. El-Mallakh, *Saudi Arabia, Rush to Development: Profile of an Energy Economy and Investment*, London, 1982; W. B. Quandt, *Saudi Arabia in the 1980s: Foreign Policy, Security, and Oil*, Washington, D.C., 1981; W. Ochsenwald, "Saudi Arabia and the Islamic Revival," *IJMES*, XIII (1981), pp. 271–86.

For the contemporary life of the bedouin see H. R. P. Dickson, *The Arabs of the*

Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saʿudi Arabia, 2nd edn, London, 1951; W. Thesiger, *Arabian Sands*, New York, 1959, a great travel adventure.

فصل بیست و ششم

An outstanding contribution to the analysis of development in North Africa is E. Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa*, Berkeley, Calif., 1972. On North Africa under French rule and the rise of nationalism see J. Berque, *French North Africa: The Maghrib between Two World Wars*, tr. J. Stewart, New York, 1967; R. Le Tourneau, *Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, 1920–1961*, Paris, 1962; C. R. Ageron, *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, 1972; A. al-Fasi, *The Independence Movements in Arab North Africa*, tr. H. Z. Nuseibeh, Washington, D.C., 1954.

Comparative studies of independent North Africa include M. Brett, ed., *Northern Africa: Islam and Modernization*, London, 1973; M. Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton, 1963; D. E. Ashford, *National Development and Local Reform: Political Participation in Morocco, Tunisia, and Pakistan*, Princeton, 1967; I. W. Zartman, ed., *Man, State and Society in the Contemporary Maghrib*, New York, 1973; L. Anderson, *States in the Periphery: Politics and Rural Transformation in Tunisia and Libya, 1850–1980*, forthcoming. On Islam see P. Shinar, "ʿUlamaʾ, Marabouts and Government: An Overview of Their Relationships in the French Colonial Maghrib," *Israel Oriental Studies*, x (1980), pp. 211–29.

The imposition of the Tunisian protectorate is the subject of J. Ganiage, *Les Origines du Protectorat français en Tunisie, 1861–1881*, 2nd edn, Tunis, 1968. On French rule in Tunisia see J. Poncet, *La Colonisation et l'agriculture européennes en Tunisie depuis 1881*, Paris, 1961. Tunisian state and society in the late nineteenth century: L. C. Brown, tr., *The Surest Path, by Khayr al-Din al-Tunisi*, Cambridge, Mass., 1967; A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1873–1915*, Leiden, 1978.

The Tunisia Nationalist Movement: N. Ziadeh, *Origins of Nationalism in Tunisia*, Beirut, 1969; A. Mahjoubi, *Les Origines du mouvement national en Tunisie (1904–1934)*, Tunis, 1982. A. Memmi, *The Pillar of Salt*, tr. E. Roditi, New York, 1955, is a sensitive novel portraying the impact of colonialism upon a Tunisian Jewish boy. General books on independent Tunisia include C. Micaud *et al.*, *Tunisia: The Politics of Modernization*, New York, 1964; C. H. Moore, *Tunisia since Independence*, Berkeley, Calif., 1965; J. Duvignaud, *Change at Shibeika: Report from a North African Village*, tr. F. Frenaye, Austin, Texas, 1977.

The principal histories of Algeria under French rule are P. Boyer, *L'Évolution de L'Algérie médiane (ancien département d'Alger) de 1830 à 1956*, Paris, 1960; C. R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830–1964)*, Paris, 1966; C. A. Julien, *Historie de l'Algérie contemporaine*, Paris, 1964; C. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871–1919)*, 2 vols., Paris, 1968.

For Algerian society on the eve of the French invasion see the bibliography to Part II. For the resistance of ʿAbd al-Qadir see R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians*, New York and London, 1977. Later Algerian resistance movements have been studied by A. Nadir, "Les Ordres religieux et la conquête française (1830–1851)," *Revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques*, IX (1972), pp. 819–68; P. Von

Sivers, "The Realm of Justice: Apocalyptic in Algeria (1849–1879)," *Humaniora Islamica*, I (1973), pp. 47–60; F. Colonna, "Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Colonial Algeria," *Economy and Society*, III (1974), pp. 233–52; "Saints furieux et saints studieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus," *Annales E.S.C.*, XXXV (1980), pp. 642–62; J. Clancy-Smith, "Saints, Mahdis and Arms: Religion and Resistance in Nineteenth-Century North Africa," *Islam, Politics, and Social Movements*, eds. E. Burke and I. M. Lapidus, Berkeley, Calif., forthcoming.

On Muslim culture see H. Masse, "Les Études arabes en Algérie (1830–1930)," *Revue Africaine*, LXXIV (1933), pp. 208–58, 458–505; F. Colonna, *Instituteurs algériens: 1833–1939*, Paris, 1975; J. P. Charnay, *La Vie musulmane en Algérie: d'après la jurisprudence de la première moitié du XXe siècle*, Paris, 1965.

The French colonization and its impact upon the economic well-being of the Muslims: J. Reudy, *Land Policy in Colonial Algeria: The Origins of the Rural Public Domain*, Berkeley, Calif., 1967; M. Launay, *Paysans algériens: La terre, la vigne et les hommes*, Paris, 1963.

The birth of Algerian nationalism: A. Nouschi, *La Naissance du nationalisme algérien*, Paris, 1962; E. Sivan, *Communisme et nationalisme en Algérie, 1920–1962*, Paris, 1976. For Muslim reformism see A. Merad, *Le Reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, The Hague, 1967; P. Shinar, "The Historical Approach of the Reformist ʿUlamaʾ in the Contemporary Maghrib," *Asian and African Studies*, Jerusalem, VII (1971), pp. 181–210, "Ibadiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria," *Scripta Hierosolymitana*, IX, ed. U. Heyd, Jerusalem, 1961, pp. 97–120, and "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib," *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rosen-Ayalon, Jerusalem, 1977, pp. 371–413. For Sufi Islam see J. Carret, *Le Maraboutisme, et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Algiers, 1959; M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-ʿAlawi, His Spiritual Heritage and Legacy*, London, 1961.

The revolutionary struggle: D. Ling, *The Passing of French Algeria*, London, 1966; W. B. Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954–1968*, Cambridge, Mass., 1969; D. Ottaway and M. Ottaway, *Algeria: The Politics of a Socialist Revolution*, Berkeley, Calif., 1970; T. Smith, *The French Stake in Algeria, 1945–1962*, Ithaca, N.Y., 1978; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, tr. C. Farrington, New York, 1963; I. L. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*, New York, 1973.

Post-independence Algeria: J.-C. Vatin, *L'Algérie politique*, 2nd edn, Paris, 1983; M. Lacheraf, *L'Algérie: Nation et société*, Paris, 1965; A. Gauthier, *L'Algérie: Décolonisation, socialisme, industrialisation*, Montreuil, 1976; M. Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria*, Boulder, Col., 1976; J. R. Nellis, "Socialist Management in Algeria," *Journal of Modern African Studies*, XV (1977), pp. 529–54. On the structure of Algerian society: P. Bourdieu, *The Algerians*, tr. A. C. M. Ross, Boston, 1962, and *Sociologie de l'Algérie*, 3rd edn, Paris, 1963.

The basic structures of Moroccan rural society are treated in a number of brilliant and conflicting works: J. Berque and P. Pascon, *Structures sociales du Haut-Atlas*, 2nd edn, Paris, 1978; E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Chicago, 1969, supplemented by *Muslim Society*, Cambridge, 1981; D. F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, Texas, 1976; C. Geertz, H. Geertz, and R. Rosen, *Meaning and Order in Muslim Society: Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, 1979. Other

valuable studies include: V. Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, 1973; R. Jamous, *Honneur et baraka: Les Structures sociales traditionelles dans le Rif*, Paris, 1981; P. Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, 1975; D. Hart, *Dadda ʿAtta and his Four Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait ʿAtta of Southern Morocco*, Cambridge, 1981; D. Seddon, *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870–1970*, Kent, 1980. On Islam see the classic E. A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols., New Hyde Park, N.Y., 1968.

On Moroccan political society and its response to the French occupation: R. E. Dunn, *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism, 1881–1912*, London and Madison, Wis., 1977; E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco*, Chicago, 1976. See also E. Burke, "Morocco and the Near East: Reflections on Some Basic Differences," *Archives européennes de sociologie*, x (1969), pp. 70–94; D. Seddon, "Tribe and State: 'Approaches to Maghreb History,'" *The Maghreb Review*, II (1977), pp. 23–40.

The French Protectorate is treated in C. A. Julien, *Le Maroc face aux impérialismes, 1415–1956*, Paris, 1978; R. Landau, *Moroccan Drama, 1900–1955*, San Francisco, Calif., 1978; R. L. Bidwell, *Morocco under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas 1912–1956*, London, 1973; G. Maxwell, *Lords of the Atlas: The Rise and Fall of the House of Glaoua, 1893–1956*, London, 1966. The development of an Islamic-national resistance is covered by A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912)*, Paris, 1977; J. P. Halstead, *Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912–1944*, Cambridge, Mass., 1967.

For the Moroccan economy see C. F. Stewart, *The Economy of Morocco, 1912–1962*, Cambridge, Mass., 1964; J. L. Miege, *Le Maroc et l'Europe (1830–1894)*, 4 vols., Paris, 1961–63; J. Waterbury, *North for the Trade: The Life and Times of a Berber Merchant*, Berkeley, Calif., 1972.

On the politics of independent Morocco see J. Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite*, London, 1970; K. E. Mourad, *Le Maroc à la recherche d'une révolution*, Paris, 1972; I. W. Zartman, *Morocco: Problems of New Power*, New York, 1964.

A good introduction to the historical background of modern Libya is L. Anderson, "Nineteenth-Century Reform in Ottoman Libya," *IJMES*, XVI (1984), pp. 325–48. The Sanusiya are discussed in the classic E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949. On the Qadhdhafi regime see J. L. Wright, *Libya: A Modern History*, Baltimore, Md., 1982.

فصل بیست و هفتم

For the principal histories of the Muslim populace of India see Part II above. See also S. M. Ikram, *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, 1858–1951*, 2nd edn, Lahore, 1970; A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London, 1967; A. Ahmad and G. E. von Grunebaum, eds., *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857–1968*, Wiesbaden, 1970.

The nineteenth-century Muslim reform movements in Bengal: M. A. Khan, *History*

of the Fara'idi Movement in Bengal, 1818–1906, Karachi, 1965; R. Ahmad, *The Bengal Muslims, 1871–1906: A Quest for Identity*, Delhi, 1981; S. Ahmad, *The Muslim Community of Bengal 1884–1912*, Dacca, 1974. On the college of Deoband: B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*, Princeton, 1982; see also F. Robinson, "The ʿUlamaʾ of Farangi Mahall and Their Adab," *Moral Conduct and Authority*, ed. B. D. Metcalf, Berkeley, Calif., 1984, pp. 152–83.

Indian Muslim modernist movements are treated in D. Lelyveld, *Aligarh's First Generation*, Princeton, 1978; F. Robinson, *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860–1923*, Cambridge, 1974; G. Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, 1982; M. Hasan, ed., *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, New Delhi, 1981. The position of the ʿulamaʾ is explained by P. Hardy, *Partners in Freedom and True Muslims*, Lund, 1971; M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas*, London, 1972.

The development of Muslim communalism and Pakistan to 1947: M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962, and *Poems from Iqbal*, tr. V. G. Kiernan, London, 1955; P. Moon, *Divide and Quit*, Berkeley, Calif., 1962; D. Gilmartin, "Religious Leadership and the Pakistan Movement in the Punjab," *Modern Asian Studies*, XIII (1979), pp. 485–517.

Muslims in India since partition: T. N. Madan, *Muslim Communities of South Asia*, New Delhi, 1976; R. E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala*, Madras, 1976; I. Ahmad, ed., *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*, New Delhi, 1976, *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, 2nd edn, New Delhi, 1978, and *Ritual and Religion among Muslims in India*, New Delhi, 1981; G. Krishna, "Indian Muslims in the Nation-Formation Process," *Contributions to South Asian Studies*, 2nd edn, Delhi, 1982, pp. 110–45.

On Pathans and the Northwest Frontier provinces see A. S. Ahmed, *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, London, 1980; A. S. Ahmed and D. Hart, eds., *From the Atlas to the Indus: The Tribes of Islam*, London, 1981; F. Barth, *Features of Person and Society in Swat*, London, 1981.

Islam and Politics in Pakistan: L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley, Calif., 1961; on Mawdudi see S. A. A. Maudoodi, *First Principles of the Islamic State*, tr. K. Ahmad, Lahore, 1960, and *Towards Understanding Islam*, tr. K. Ahmad, Lahore, 1974; C. J. Adams, "The Ideology of Mawlana Mawdudi," *South Asian Politics and Religion*, ed. D. E. Smith, Princeton, 1966, pp. 371–97.

For Pakistani politics see K. B. Sayeed, *The Political System of Pakistan*, Lahore, 1967; R. S. Wheeler, *The Politics of Pakistan*, Ithaca, N.Y., 1970; S. J. Burki, *Pakistan under Bhutto, 1971–1977*, London, 1980; K. B. Sayeed, *Politics in Pakistan*, New York, 1980; H. Gardezi and J. Rashid, eds., *Pakistan; The Roots of Dictatorship: The Political Economy of a Praetorian State*, London, 1983.

فصل بیست و هشتم

On Indonesian history see M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia, c. 1300 to the Present*, Bloomington, Ind., 1981; H. J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, Ithaca,

N.Y., 1955; "South-East Asian Islam in the Twentieth Century," *Cambridge History of Islam*, II, Cambridge, 1970, pp. 182–208. On Indonesian society see C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960; W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, 2nd edn, The Hague, 1959; J. L. Peacock, *Indonesia: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, Calif., 1973; J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, tr. J. Holmes and A. van Marle, The Hague, 1955. On the rise of the Indonesian nationalist movement see R. Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague, 1960.

Muslim peasant resistance to Dutch rule is treated in S. Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*, Amsterdam, 1966; J. M. Van der Kroef, "Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism," *Far Eastern Quarterly*, VIII (1948), pp. 424–50, and "Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Content," *Comparative Studies in Society and History*, I (1959), pp. 299–323.

Muslim reformism is discussed in D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900–1942*, Singapore and New York, 1973; J. L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiya Movement in Indonesian Islam*, Menlo Park, Calif., 1978, and *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley, Calif., 1978; H. M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, N.Y., 1970; T. Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927–1933)*, Ithaca, N.Y., 1971.

The relations between religion, national consciousness, and social change are studied in C. Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, Mass., 1965, *Peddlers and Princes*, Chicago, 1963, and *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, Calif., 1966; D. H. Burger, *Structural Changes in Javanese Society: The Supra-Village Sphere*, Ithaca, N.Y., 1956; B. J. O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 2 vols., The Hague, 1955–57; R. R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven, Conn., 1963; L. Castles, *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*, New Haven, Conn., 1967. J. T. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley, Calif., 1969 analyzes the social structure and mentality of Acheh.

The politics of independent Indonesia is covered in G. M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca, N.Y., 1952; H. Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca, N.Y., 1962. On the recent role of Islam see B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, 1971; M. K. Hassan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur, 1980; A. A. Samson "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism," *Political Participation in Modern Indonesia*, ed. R. W. Liddle, New Haven, 1973, pp. 116–42. On Muslim legal administration see D. S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley, Calif., 1972; D. Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, Ithaca, N.Y., 1978.

On Malaysia see W. R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, New Haven, Conn., 1967; M. Yeger, *Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Policies and Implementation*, Jerusalem, 1979; B.W. and L. Y. Andaya, *A History of Malaysia*, London, 1982; J. Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver, 1984. Clive Kessler gives revealing insights into Muslim symbols and politics: *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838–1969*, Ithaca, N.Y., 1978.

On the political economy of Malaysia see H. Osman Rani, Jomo Kwame Sundaram, and I. Shari, eds., "Development in the Eighties: With Special Emphasis on

Malaysia," *Bangi: Journal Ekonomi Malaysia*, II, (1981); Hua Wu Yin, *Classical Communalism in Malaysia. Politics in a Dependent Capitalist State*, London, 1983.

فصل بیست و نهم

Inner Asia up to the revolution is covered by the general works indicated in Part II. In addition see R. A. Pierce, *Russian Central Asia, 1867–1917: A Study in Colonial Rule*, Berkeley, 1960; S. Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924*, Cambridge, Mass., 1968; H. Carrère d'Encausse, "Tsarist Educational Policy in Turkestan, 1867–1917," *Central Asian Review*, XI (1963), pp. 374–94.

A number of general books deal with the Soviet period and the contemporary Muslim population: A. Bennigsen and C. Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union*, London, 1967; A. Bennigsen, *Les Musulmans oubliés: L'Islam en Union Soviétique*, Paris, 1981. See also H. Carrère d'Encausse, *Decline of an Empire: The Soviet Socialist Republics in Revolt*, tr. M. Sokolinsky and H. A. LaFarge, New York, 1979; S. Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London and Boston, Mass., 1983.

The jadid movement is treated in S. A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Cambridge, Mass., 1960; C. Lemercier-Quelquejay, "Abdul Kayum al-Nasyri: A Tatar Reformer of the 19th Century," *Central Asian Survey*, I (1983), pp. 109–32; A. Bennigsen and C. Lemercier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920*, Paris, 1964. On Muslim national communism see A. Bennigsen and C. Lemercier-Quelquejay, *Les Mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie*, Paris, 1960; A. Bennigsen and S. E. Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union: A Revolutionary Strategy for the Colonial World*, Chicago, 1979.

The revolutionary epoch is treated in A. G. Park, *Bolshevism in Turkestan, 1917–1927*, New York, 1957; R. E. Pipes, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917–1923*, Cambridge, Mass., 1964; E. E. Bacon, *Central Asians under Russian Rule: A Study in Culture Change*, Ithaca, N.Y., 1966. Controversial but informative accounts are given by B. Hayit, *Turkestan im XX. Jahrhundert*, Darmstadt, 1956, and *Sowjetrussische Orientpolitik am Beispiel Turkestans*, Köln, 1962. Questions of national identity and Soviet policy are treated in E. Allworth, *Uzbek Literary Politics*, The Hague, 1964, *Central Asia: A Century of Russian Rule*, New York, 1967, and *The Nationality Question in Soviet Central Asia*, New York, 1973; J. R. Azrael, ed., *Soviet Nationality Policies and Practices*, New York, 1978.

The impact of Soviet rule upon Muslim populations in terms of education, employment, acculturation, and political relations is the subject of M. Rywkin, *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia*, Armonk, N.Y., 1982. See also W. K. Medlin, W. M. Cave, and F. Carpenter, *Education and Development in Central Asia: A Case Study on Social Change in Uzbekistan*, Leiden, 1971; G. Hodnett, *Leadership in the Soviet National Republics: A Quantitative Study of Recruitment Policy*, Oakville, Ontario, 1978; T. Rakowska-Harmstone, *Russia and Nationalism in Central Asia: The Case of Tadzhikistan*, Baltimore, Md., 1970.

Important recent works in Russian include T. Saidbaev, *Islam i obshchestvo: opyt istoriko-sotsiologicheskogo issledovaniia* [Islam and Society: An Experiment in Historico-Sociological Research], Moscow, 1978; N. Ashirov, *Evoliutsiia islama v SSSR* [The

Evolution of Islam in the USSR], Moscow, 1973, and *Islam v SSSR: Osobennosti protsessa sekuliarizatsii v respublikakh sovetskogo vostoka* [Islam in the USSR: The Particularities of the Process of Secularization in the Republics of the Soviet East], Moscow, 1983; S. M. Demidov, *Turkmenskie ovliady* [The Turkmen Evliads], Ashkhabad, 1976.

Two general books on Islam in China are R. Israeli, *Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation*, London and Malmo, 1980; J. T. Dreyer, *China's Forty Millions*, Cambridge, Mass., 1976, an account of the minorities policies of the People's Republic of China. For Sinkiang see R. Yang, "Sinkiang under the Administration of Governor Yang Tseng-Hsin, 1911–1928," *Central Asiatic Journal*, VI (1961), pp. 270–316; O. Lattimore, *Pivot of Asia: Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia*, Boston, Mass., 1950; G. Moseley, *A Sino-Soviet Cultural Frontier: The Ili Kazakh Autonomous Chou*, Cambridge, Mass., 1966.

فصل سی ام

For Muslim peoples in West Africa see J. S. Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford, 1959, and *A History of Islam in West Africa*, London, 1962; V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris, 1980; R. L. Moreau, *Africains musulmans: des communautés en mouvement*, Paris, 1982.

For the European scramble for Africa see Part II. A comprehensive survey of the era of colonial rule may be found in L. H. Gann and P. Duignan, eds., *Colonialism in Africa, 1870–1960*, 5 vols., London, 1969–75; M. Crowder, *West Africa under Colonial Rule*, Evanston, Ill., 1968, *West African Resistance: The Military Response to Colonial Occupation*, London, 1971, and *Colonial West Africa: Collected Essays*, London, 1978. A leading French historian is J. Suret-Canale, *French Colonialism in Tropical Africa*, tr. T. Gottheiner, London, 1971, and *Afrique noire: occidentale et centrale*, 3 vols., Paris, 1961–64. On German colonialism there is M. E. Townsend, *The Rise and Fall of the German Colonial Empire, 1884–1914*, New York, 1930.

The transition to independence is treated in T. L. Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, New York, 1957; W. H. Morris-Jones and G. Fischer, eds., *Decolonisation and After: The British and French Experience*, London, 1980; J. Hargreaves, *The End of Colonial Rule in West Africa*, London, 1979; E. Mortimer, *France and the Africans 1944–1960: A Political History*, London, 1969; W. J. Foltz, *From French West Africa to the Mali Federation*, New Haven, Conn., 1965. A very brief but effective account of the gaining of independence in French West Africa is I. Wallerstein, "How Seven States Were Born in Former French West Africa," *Africa Report*, VI, iii (1961), pp. 3ff.

On the independent African states see G. M. Carter, ed., *African One-party States*, Ithaca, N.Y., 1962; J. S. Coleman and C. G. Rosberg, eds., *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, Berkeley, Calif., 1964; A. R. Zolberg, *Creating Political Order: The Party-states of West Africa*, Chicago, 1966; L. Kuper and M. G. Smith, eds., *Pluralism in Africa*, Berkeley, Calif., 1969; R. I. Rotberg and A. A. Mazrui, eds., *Protest and Power in Black Africa*, New York, 1970; M. Crowder and O. Ikime, eds., *West African Chiefs: Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*, tr. B. Packman, New York, 1970; G. N. Brown and M. Hiskett, eds., *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, London, 1975.

Mauritania: F. de Chassey, *Mauritanie 1900–1975: De l'ordre colonial à l'ordre neo-colonial entre Maghreb et Afrique Noire*, Paris, 1978; Chad: A. Le Rouvreur, *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris, 1962; J. Le Cornec, *Histoire politique du Tchad, de 1900 à 1962*, Paris, 1963. On Ghana see I. M. Wallerstein, *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast*, Paris, 1964; D. Austin, *Politics in Ghana, 1946–1960*, London, 1964. An important study of the Muslim populace of Kumasi, Ghana is E. Schildkrout, *People of the Zongo: The Transformation of Ethnic Identities in Ghana*, Cambridge, 1978. On the Muslims in the Volta River region see E. P. Skinner, *The Mossi of the Upper Volta: The Political Development of a Sudanese People*, Stanford, Calif., 1964; J. Adouin, *L'Islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Abidjan, 1975. For Sierra Leone see B. E. Harrell-Bond, A. M. Howard, and D. E. Skinner, *Community Leadership and the Transformation of Freetown (1801–1976)*, The Hague, 1978; M. Kilson, *Political Change in a West African State: A Study of the Modernization Process in Sierra Leone*, Cambridge, Mass., 1966.

Senegal: E. J. Schumacher, *Politics, Bureaucracy and Rural Development in Senegal*, Berkeley, Calif., 1975; M. Crowder, *Senegal: A Study of French Assimilation Policy*, London, 1967. The Murids have inspired an extensive literature: D. B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, 1971, and *Saints and Politicians: Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*, London, 1975; C. T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris, 1969; L. C. Behrman, *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Cambridge, Mass., 1970; J. Copans, *Les Marabouts de l'arachide: La Confrérie mouride et les paysans du Senegal*, Paris, 1980.

The history of Nigeria is best introduced by M. Crowder, *The Story of Nigeria*, London, 1977; J. S. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism*, Berkeley, Calif., 1958. For the post-1966 military regimes and political economy see S. K. Panter-Brick, ed., *Nigerian Politics and Military Rule*, London, 1970, and *Soldiers and Oil: The Political Transformation of Nigeria*, London, 1978; R. Melson and H. Wolpe, eds., *Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism*, East Lansing, Mich., 1972. See also A. Ozigi and L. Ocho, *Education in Northern Nigeria*, London and Boston, Mass., 1981; M. Bray, *Universal Primary Education in Nigeria: A Study of the Kano State*, London and Boston, Mass., 1981.

On Islam and society in northern Nigeria the principal work is J. N. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley, Calif., 1973. This has been followed by more recent studies by Paul Lubeck on the relations of Islam and the political-economic structures of Nigerian society: *Islam and Urban Labor: The Making of a Muslim Working Class in Northern Nigeria*, Princeton, N.J., forthcoming.

Migrant Hausa merchants and workers are treated in the important study of A. Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, London, 1969. For Islam among the Yoruba see T. G. O. Gbadamosi, *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841–1908*, Atlantic Highlands, N.J., 1978; P. J. Ryan, *Imale, Yoruba Tradition: A Study of Clerical Piety*, Missoula, Mont., 1977. See also S. F. Nadel, *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*, London, 1942, and *Nupe Religion*, Glencoe, Ill., 1954.

Other studies of Islam in West Africa are P. Alexandre, "A West African Islamic Movement: Hamallism in French West Africa," *Protest and Power in Black Africa*, eds. R. I. Rotberg and A. A. Mazrui, New York, 1970, pp. 497–512; L. Brenner, *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*,

Berkeley, Calif., 1984; L. Kaba, *The Wahabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Ill., 1974; H. J. Fisher, *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, London, 1964.

فصل سی و یکم

Muslim peoples in East Africa are the subject of J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, Oxford, 1964; P. H. Gulliver, ed., *Tradition and Transition in East Africa*, Berkeley, Calif., 1969; A. I. Richards, *The Multicultural States of East Africa*, Montreal, 1969; B. A. Ogot, ed., *Zamani: A Survey of East African History*, 2nd edn, Nairobi, 1974; D. A. Low and A. Smith, eds., *A History of East Africa*, III, Oxford, 1976. See also W. Arens, ed., *A Century of Change in Eastern Africa*, The Hague and Chicago, 1976.

On the Swahili-speaking coastal population see J. W. T. Allen, ed. and tr., *The Customs of the Swahili People*, Berkeley, Calif., 1981. On Zanzibar: N. R. Bennett, *A History of the Arab State of Zanzibar*, London, 1978; A. Clayton, *The Zanzibar Revolution and Its Aftermath*, Hamden, Conn., 1981; "The Zanzibari Revolution: African Protest in a Racially Plural Society," *Protest and Power in Black Africa*, eds. R. I. Rotberg and A. A. Mazrui, New York, 1970, pp. 924–67.

For Tanzania see R. Yeager, *Tanzania: An African Experiment*, Boulder, Col., 1982; J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, London, 1979; A. H. Nimtz, Jr., *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*, Minneapolis, 1980. For Ugandan history and politics see S. R. Karugire, *The Political History of Uganda*, Nairobi, 1979; F. B. Welbourn, *Religion and Politics in Uganda, 1952–1962*, Nairobi, 1965; N. King, A. Kasozi, and A. Oded, *Islam and the Confluence of Religions in Uganda, 1840–1966*, Tallahassee, Fla., 1973; A. Oded, *Islam in Uganda: Islamization through a Centralized State in Pre-Colonial Africa*, New York, 1974. The Asian Muslim minorities are the subject of G. Delf, *Asians in East Africa*, London, 1963.

Somalia: I. M. Lewis, *A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa*, London, 1980, and "Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam," *BSOAS*, XVII (1955), pp. 581–602.

The best overview of the history of the Sudan is P. M. Holt and M. W. Daly, *The History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day*, 3rd edn, London, 1979. See also R. L. Hill, *Egypt in the Sudan, 1820–1881*, London, 1959; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898*, Oxford, 1958; H. Shaked, *The Life of the Sudanese Mahdi*, New Brunswick, N.J., 1978. Sudan under British rule: M. W. Daly, *British Administration and the Northern Sudan, 1917–1924*, Istanbul, 1980; G. Warburg, *Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society: The Case of the Sudan*, London, 1978.

For the politics of independent Sudan see P. K. Bechtold, *Politics in the Sudan: Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation*, New York, 1976. On Islamic movements see J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, London, 1965. For the conflict between north and south see D. M. Wai, ed., *The Southern Sudan: The Problem of National Integration*, London, 1973; L. P. Sanderson and N. Sanderson, *Education, Religion and Politics in Southern Sudan, 1899–1964*, London and Khartoum, 1981.

Arab tribal organization: T. Asad, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent*

in a Nomadic Tribe, London and New York, 1970; A. G. M. Ahmad, *Shaykhs and Followers: Political Struggle in the Rufa'a al-Hoi Nazirate in the Sudan*, Khartoum, 1974.

On Ethiopia see J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, London, 1952; R. L. Hess, *Ethiopia: The Modernization of Autocracy*, Ithaca, N.Y., 1970; B. Habte Selassie, *Conflict and Intervention in the Horn of Africa*, New York, 1980; G. K. N. Trevaskis, *Eritrea: A Colony in Transition, 1941–52*, London, 1960.

A History of Islamic Societres

by:

Ira M. Lapidus

Translated by:

Ali Bakhtiyaryzadeh



Ettela'at Publications